

**ISOMORFISMO, INMATERIALIDAD Y
CONOCIMIENTO SENSIBLE:
PLANTEAMIENTO DE UNA DIFICULTAD**

Luis Camacho

El propósito de este artículo es señalar una seria dificultad en la doctrina tomista sobre el conocimiento sensible, y apuntar al mismo tiempo las distintas alternativas que parecen posibles para salir del problema. No interesan dichas alternativas en cuanto simples soluciones a una dificultad particular, sino más bien las presuposiciones e implicaciones de cada una— las respectivas posiciones filosóficas desde las que se formulan.

La objeción aquí propuesta ha sido planteada ampliamente por W. F. Sellars en su obra *Science, Perception and Reality* (1). La perspectiva de Sellars, sin embargo, es diferente a la seguida aquí. El autor de estas líneas— alumno de W.F. Sellars en Washington D. C. en el semestre de primavera de 1970 y del discípulo de Sellars, R. Rorty, el año anterior— ha comentado personalmente su versión del problema tanto con R. Rorty como con W. F. Sellars. Ambos estuvieron de acuerdo en que el camino aquí seguido es igualmente válido, y en que las alternativas que se apuntarán parecen favorecer la conclusión propia de Sellars, enunciada de la siguiente manera en el mencionado trabajo: “(sense is) a cognitive faculty only in the sense that it makes knowledge possible and is an essential element in knowledge, (but) of itself it knows nothing” (2). En nuestro análisis haremos una rápida exposición del razonamiento seguido por Sellars para llegar a dicha conclusión.

La doctrina tomista

A simple vista la doctrina tomista acerca del conocimiento sensible es muy sencilla. El sentido se ordena a dos cosas: a sustentar el cuerpo, evitando lo nocivo, y al conocimiento intelectual, tanto práctico como especulativo. El primer fin lo consigue en todos los animales; el segundo únicamente en el ser humano (3).

Por un lado se afirma el carácter directo del conocimiento sensible: el sentido es así descrito como poder o facultad corpórea, en cuanto conoce solo cosas corporales al menos mediante el más elemental, el tacto (4). No hay sentidos agentes; solo son

(1) London; Routledge & Kegan Paul, 1963, pp.41–59. El título del ensayo correspondiente es “Being and Being Known”.

(2) *Op. cit.*, p. 46.

(3) S. Th., 2–2, 167,2c.

(4) *In II de Anima*, lect. III, n. 260; S. Th., 1, 12, 3c: “Omnis enim potentia huiusmodi est actus corporalis organi”.

potencias pasivas (5). El sentido no puede conocer universales (6); tampoco va de la causa a los efectos ni viceversa (7).

Por otro lado, queda bien clara la relación entre el conocimiento sensible y el intelectual: ambos están implicados en el proceso unitario conocido como abstracción, mediante el cual el ser humano llega a dominar intencionalmente el mundo que lo rodea. Los tomistas— al contrario de los cartesianos— han insistido en la continuidad cognositiva entre los seres dotados de sentido y los dotados de intelecto. Mientras el cartesiano coloca la gran línea divisoria de los seres entre el alma intelectual y todo el resto de la naturaleza, los tomistas suelen colocarla entre los animales de un lado y los seres carentes de conocimiento del otro. En palabras de Gilson,

“En cuanto entramos en el reino animal, el aspecto de los seres cambia completamente. Regidos, como los precedentes, por principios internos, los movimientos de los animales, sin embargo, no se explican ya solamente por ellos mismos. Un perro puede hacer algo más que caer por su propio peso o crecer por su vida propia; se desplaza en el espacio buscando una presa, se se abalanza para cogerla, correr para traerla, acciones todas que suponen que la presa en cuestión, que existía para si misma, existe también *para* el perro (...) Esta existencia de un ser para otro, que comienza con la animalidad y se desarrolla en el hombre, *es precisamente lo que se llama un conocimiento*”. (Cursivo último añadido) (8).

Radix cognitionis est immaterialitas repetían con frecuencia los escolásticos, y con ello enunciaban el punto central de la doctrina tomista del conocimiento; la inmaterialidad como base y fundamento que posibilita la intencionalidad. Esta teoría del conocimiento, a su vez, se desprende de la explicación del universo en términos de materia y forma, acto y potencia. Las afirmaciones explícitas son abundantes. Para mencionar solo algunos textos de la Suma, tenemos por ejemplo la afirmación clara de que las cosas participan de conocimiento y voluntad según los grados de inmaterialidad (9); también se nos dice que el conocimiento se hace por algo que se abstrae de la materia (10).

¿A qué inmaterialidad se refiere? Podemos pensar, ante todo, en la inmaterialidad de lo conocido: el intelecto conoce la forma inmaterial individualizada en los objetos singulares. Podemos dar el salto para afirmar que nada es conocido en cuanto está en potencia, sino solo en cuanto acto; una pura potencia en cuanto tal sería incognoscible (11).

(5) 1, 79, 3 ad 1 m “Sensibilia inveniuntur actu extra animam: et ideo non oportuit ponere sensum agentem”.

(6) 1, 12, 4c.

(7) 1, 58, 4 y 5.

(8) Etienne Gilson *El tomismo* (Buenos Aires: Desclée, 1951, 5a. ed.), p. 317.

(9) 1, 14, 1c: “...immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis”.

(10) 1, 84, 2c: “...oportet materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis immaterialiter”.

(11) 1, 12, 1 c, 1, 14, 3 c; 1, 84, 2 c, 1, 87, 1-3.

Pero la posesión de la forma exige a su vez la capacidad de obtenerla (12), capacidad que se define justamente como inmaterialidad. En otras palabras: el intelecto puede poseer inmaterialmente la forma de los seres justamente por ser inmaterial. El isomorfismo se convierte así en condición para que se dé el conocimiento.

Así pues, la explicación tomista del conocimiento sigue estas grandes líneas: se define el conocimiento como intencionalidad, se explica ésta mediante la inmaterialidad, y se exige el isomorfismo como condición de posibilidad para la posesión inmaterial. Dejemos de lado el amago de círculo vicioso que se presenta cuando se “demuestra” la inmaterialidad del alma a partir de los actos intelectivos y volitivos, cuya supuesta inmaterialidad a su vez se descubre... por definición, y por ciertas referencias más o menos vagas a observaciones no sistematizadas y a evidencia interior no confirmable intersubjetivamente (13).

El isomorfismo se basa, además, en la causalidad lineal— y esto es muy importante. La especie impresa es un fiel signo natural del objeto conocido porque a lo largo de todo el proceso abstractivo las sucesivas etapas se conectan entre sí por estricta causalidad eficiente y ejemplar; además, entre el intelecto en acto que conoce y la correspondiente cosa conocida *a parte rei* la distinción no es como entre dos causas formales distintas, sino más bien entre dos modos de existencia de una misma forma (14).

Cuando la explicación anterior se hace extensiva a los sentidos en cuanto facultades independientes la línea de razonamiento es parecida: el conocimiento sensible es posible gracias a una comunicación de la forma o acto del objeto que se conoce, y a la posibilidad de poseer dicha forma por parte del que conoce. En el texto de 1,14,1c la distinción entre el sentido y el intelecto parece incluso ser simplemente un asunto de mayor o menor grado de inmaterialidad:

“Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia, et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et immixtus...”

A primera vista no hay nada extraño aquí: al fin y al cabo hay una forma o un acto comunicable, es decir, cognoscible, en todo singular existente. Para citar de nuevo a Gilson,

“El elemento de un objeto asimilable para un pensamiento es precisamente su forma. Decir que el sujeto que conoce se convierte en el objeto conocido equivale, en consecuencia, a decir que la forma del sujeto que conoce se aumenta con la forma del objeto conocido” (15).

Sin embargo, ¿qué objeto conocido es éste? No el singular en cuanto tal, pues

(12) 1, 14, 1c.

(13) Se afirma que los actos intelectuales son inmatrimales por ser universales, y acto seguido se concluye que el alma es inmaterial... suponiendo previamente que ésta existe, que los actos intelectuales son realmente universales y, en todo caso, que la universalidad implica la inmaterialidad. Nada de lo supuesto se prueba.

(14) De este modo se evita caer tanto en el realismo extremo como en el idealismo.

(15) *Op. cit.*, pp. 319–320.

justamente se trata de *este* singular y no otro debido a la materia individuante, no a la forma cognoscible. Prescindamos ahora del problema del conocimiento de los singulares, para concretarnos en este otro: ¿qué conocen los sentidos?

Una primera respuesta sería la siguiente: “El sentido capta de un modo accidental la esencia de las cosas, y *esencialmente los accidentes sensibles*” (16) (Letra cursiva añadida). Esto parecería indicar, por ejemplo, que la vista percibe directamente el color de una mesa, y se da cuenta indirectamente que lo que tiene delante es una mesa. En el caso de los animales no humanos no habría, aparentemente, tal percepción indirecta de la mesa.

Pero, ¿es esto “conocer”? Si se acepta la afirmación de que todo conocimiento se hace por algo que se abstrae de la materia (17), hay que concluir claramente que no. De nada valdría, además, decir que el conocimiento es analógico; al fallar la condición más básica para darse, lo que tendríamos sería más bien un caso de equivocidad. Si se afirma que la raíz de todo conocimiento es la inmaterialidad, y enseguida se afirma que los sentidos no son inmateriales (18), la conclusión no puede ser más obvia: los sentidos no conocen. Podrían ser condición para el conocimiento, pero no facultades cognoscitivas. Lo cual entra en contradicción con la afirmación de que los animales están dotados de conocimiento, y con afirmaciones como la de que “sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc” (19).

¿Qué querrá decir entonces la misteriosa expresión “sentir” (sentire) o “percibir” (percipere)? Notemos ante todo que el lenguaje tomista respecto del sentido es predominantemente pasivo. “Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est inmutari ab exteriori sensibili” (20). En el mismo lugar Sto. Tomás distingue dos clases de inmutación: una física y otra “espiritual”; de no hacer esta distinción tendría que admitir la extraña conclusión de que *todos* los cuerpos sienten o perciben al ser modificados.

Con esta noción de “inmutación espiritual” hemos llegado al punto más álgido de la cuestión. Los problemas son ya numerosos y graves: ¿qué quiere decir “espiritual”? ¿se distingue de la posesión inmaterial, y en qué?, ¿es equivalente a alguna forma de conocimiento? ¿Cómo se prueba su existencia? El punto más delicado es el de la relación entre esta inmutación “espiritual” y la inmaterialidad como raíz del conocimiento. La tentación más natural es asimilarlas, con lo cual el sentido sería el primer peldaño en el proceso cognoscitivo. Si fuera así, *el sentido percibiría algo más que simples singulares* y, por tanto, podríamos afirmar de él que realmente conoce. Esto está bien, con tal de que estemos dispuestos a admitir que los animales son capaces de algo comparable al conocimiento universal. Pero si esta interpretación es correcta, entonces Sto. Tomás se contradice; recordemos la frase “el sentido no puede recibir una forma inmaterial” (21).

Veamos ahora en forma esquemática el dilema interno de la doctrina tomista referente al conocimiento sensible:

(16) 1, 57, 1 ad 2m; 1, 67, 3c; 1, 75, 6c.

(17) 1, 84, 2c.

(18) Por ejemplo, en 1, 12, Ac; 1, 85, 1c; 1-2, 5, 1, ad 1m; 1, 19, 3c.

(19) 1, 75, 6c.

(20) 1, 78, 3c.

(21) 1, 12, 4c; 1, 85, 1c.

- 1.— Si el conocimiento se define por la intencionalidad, y ésta por la inmaterialidad, entonces,
- 1.1 Si el sentido se define como inmutación producida por un objeto, y esta inmutación es material, el sentido es incapaz de conocer,
 - 1.2 Si dicha inmutación es inmaterial, entonces el sentido es capaz de conocimiento según la doctrina tomista.
 - 1.2.1 Y, por consiguiente, percibe algo más que singulares, contra lo que dice en 1, 12,4.
- 2.— Si la noción de conocimiento es más amplia que la de intencionalidad e inmaterialidad, entonces,
- 2.1 Se podrá atribuir analógicamente tanto al sentido como al intelecto.
 - 2.2 La inmaterialidad sería raíz de la intelección, pero no de todo conocimiento, al contrario de lo que dice en 1, 84, 2c.

Nótese que cada una de las proposiciones implicadas en el complejo razonamiento anterior puede fácilmente apoyarse en otras tantas afirmaciones que se encuentran en los escritos de Sto. Tomás, como consta por citas anteriores.

Para mayor claridad podemos formalizar la parte más importante del argumento, a saber, 1 y 1.1. Utilizando símbolos obvios tendríamos lo siguiente:

$$1 \quad (1) (C \quad I) \cdot (I \quad M)$$

$$1.1 \quad (2) (S \quad O) \cdot (O \quad M) \quad / \quad S \quad C$$

- (3) C M 1, S.H.
- (4) S M 2, S.H.
- (5) M S 4, Traus.
- (6) C S 3, 5, S. H.
- (7) S C 6, Traus y D, N.

Ahora bien, (7) se deriva claramente de 1, 84, 2c;

Pero de 1, 14, 1c se deriva con igual claridad lo siguiente:

$$(8) S \quad C$$

Si ahora unimos (7) y (8) tendremos, para nuestra sorpresa, lo siguiente:

$$(9) (S \quad C) \cdot (S \quad C) \quad 7, 8 \text{ Conj.}$$

con lo cual tenemos planteado el problema en términos muy gráficos.

Cabría otra posible respuesta al dilema anterior, que incluso se podría apoyar en algunos textos de Sto. Tomás. Se podría decir, en efecto, que los sentidos en el hombre son distintos a los del animal, por lo mismo que los primeros se ordenan al conocimiento intelectual. Que esto último sea así, queda claro en todo momento: véase, por ejemplo, el texto de 2—2, 167, 2 c. Justamente esta ordenación es la que hace posible la existencia en el hombre de la así llamada cogitativa y de la imaginación creadora. Pero si esta ordenación al conocimiento intelectual es tan profunda que los sentidos dejan de funcionar como facultades con un objeto formal propio, entonces el problema es mucho mayor. Si, por el contrario, aun conservan su objeto formal propio, queda aún sin contestar la pregunta anteriormente formulada, a saber, la de cuál es ese objeto. O quizá sería mejor decir: la respuesta a dicha pregunta ha sido contradictoria.

Supongamos en todo caso que la explicación tomista bastara para dar cuenta del conocimiento sensible en el hombre. ¿Qué decir entonces de los animales? No se podría decir que se trata de una explicación paralela, pues la explicación ha estado centrada totalmente en la ordenación del sentido al intelecto. Habría que admitir por lo menos lo siguiente:

- a) La sensación en los animales es *radicalmente* distinta a la sensación en el ser humano;
- b) Y no tenemos la menor idea de las características de la sensación en los animales.

Ambas afirmaciones, sin embargo, se encuentran ya muy lejos de la doctrina tomista.

El análisis de Sellars

El ensayo "Being and Being Known" empieza alabando al tomismo por haber mantenido la afirmación de que tanto el sentido como el intelecto participan en el conocimiento— cada uno a su manera (22). De un modo semejante, Sellars cree que el tomismo supera al cartesianismo y al empirismo clásico en la explicación de las diferencias entre los actos intelectuales: mientras éstos los explican únicamente por relación al contenido, el tomismo insiste en la diferenciación *en cuanto actos*.

A la extrema insistencia en los contenidos— herencia cartesiana— se puede responder con dos alternativas:

- a) la negación de todo contenido (realismo extremo) con el consiguiente rechazo de la intencionalidad como característica del conocimiento;
- b) la doctrina de lo que Sellars llama "mental word", traducción de la expresión latina *verbum mentis*. Esta segunda alternativa tiene varias versiones: una es la tomista, otra la que tiene sus raíces en el *Tractatus* de Wittgenstein.

En la primera, Sellars encuentra muy importante la distinción entre el *verbum mentis* como *acto* y como *disposición*, que corresponde a la distinción entre el intelecto en acto segundo y en acto primero. Al entrar a detallar el proceso de abstracción, lo más importante que encuentra es la afirmación de que la teoría abstractiva está basada en la concepción del sentido como perteneciente al orden intencional, o sea, como colocado ya en otro nivel (23). A su vez, esta afirmación se explica por el hecho de que los sentidos poseen una pseudo-intencionalidad; las expresiones por las que nos referimos a las sensaciones son notablemente parecidas a las expresiones que se refieren al pensamiento. Esta analogía es la culpable de que algunos den el paso siguiente, a saber, el de atribuir carácter de verdadera inmaterialidad al isomorfismo de la sensación.

Al tratar de solucionar el problema, Sellars formula una opinión que empieza afirmando las siguientes proposiciones (24):

- a) En cierto sentido las sensaciones son isomórficas con los objetos de los cuales son sensaciones;
- b) Las sensaciones, sin embargo, no tienen características iguales a los objetos de los que son sensaciones: por ejemplo, la sensación de un objeto blanco y triangular no es blanca ni triangular en la forma en que el objeto sentido es blanco y triangular;
- c) Hay consideraciones comprensibles, aunque erróneas, que apuntan hacia la identificación de la intencionalidad con el isomorfismo inmaterial; tales consideraciones son la raíz de todo el problema.

(22) *Op. cit.*, p. 41.

(23) *Ibid.*, p. 45.

(24) *Ibid.*, p. 46.

De los puntos anteriores, (b) se orienta hacia una distinción parecida a la que hacía Santo Tomás al hablar de una inmutación "espiritual" en cuanto diferente de otra "física", pero sin especificar cual sería la diferencia. La determinación de la forma en que la sensación nos pone en contacto con el objeto sentido difícilmente puede ser conseguida mediante un análisis filosófico; será la ciencia la llamada a hacer sugerencias al respecto.

En cuanto a (c), Sellars introduce a continuación la distinción entre *pintar* y *significar*. Así tenemos que, mientras la relación

X es pintura de Y

es real, en el sentido de que tanto X como Y pertenecen al orden real, en cambio la relación

X significa Y

es intencional, pues tanto X como Y están en un segundo nivel (que sirve, entre otras cosas, para establecer relaciones entre ítemes del primero).

Ahora bien, la doctrina del *verbum mentis* es un derivado analógico de la palabra hablada; la distinción entre pintar y significar en cuanto se aplica al verbo mental es una extensión igualmente analógica de la correspondiente distinción aplicada a la palabra hablada. Más aún: el conocimiento directo del sujeto, o conciencia, no es unívoco con el conocimiento directo del medio, sino analógico, es decir, se realiza por una extensión o extrapolación del lenguaje directo mediante el cual nos referimos a las cosas que nos rodean.

Sentadas todas estas premisas, Sellars puede entonces concluir (25):

- 1) El conocimiento que tenemos de las sensaciones y el lenguaje utilizado para hablar de ellas implica conceptos que se forman de un modo complicado a partir de conceptos que pertenecen a las cualidades perceptibles de las cosas físicas. Las sensaciones son pinturas de la realidad.
- 2) La intencionalidad no se explica por la inmaterialidad, sino por el nivel de significación.
- 3) En cuanto pertenece al mundo real, el conocimiento es una pintura de la realidad, y su funcionamiento se explica por estados neurofisiológicos. Nuestra evidencia interna del sujeto cognoscente y del objeto conocido es directa pero no unívoca; la desarrollamos por analogía con el conocimiento de cosas externas. El argumento cartesiano, según el cual el intelecto no puede ser una entidad fisiológica porque tenemos conocimiento directo de que conocemos como sujetos y de lo que conocemos como objetos, queda por tanto desechada.

"There is no absurdity in the idea— dice Sellars— that what we know *directly* as *thoughts* in terms of *analogical* concepts may *in propria persona* be neurophysiological states" (26) (Cursivas en el original).

Conclusión: la solución más radical

De los elementos encontrados en el análisis tomista del conocimiento el más problemático es sin duda la noción de inmaterialidad. Hemos visto que en realidad dicha noción plantea problemas más graves que los que supuestamente resuelve. Si se rechaza la inmaterialidad del conocimiento, aún es posible explicarlo siguiendo estas líneas:

(25) Pp. 58-59.

(26) P. 59.

- a) La relación pictórica que se da en la sensación y en la intelección es de orden real;
- b) La relación de significación es lo que caracteriza el orden intencional, y se introduce para establecer correlaciones entre ítemes del intelecto e
- c) En cuanto facultades reales el sentido y el intelecto *son* un conjunto de estados neurofisiológicos;
- d) La conciencia directa del sujeto no es objeción contra (c), pues dicha conciencia no es unívoca sino analógica, y aunque sea directa es a la vez derivada del lenguaje hablado y del lenguaje mental. Queda excluida la validez de la introspección tomada de un modo aislado. Además, la conciencia admite grados.

En cuanto a la sensación propiamente hablando, se puede concluir:

- e) La sensación es requisito para el conocimiento, pero no basta para conocer.
- f) El conocimiento intelectual se da no solo en el hombre sino también en otros animales, como parecen indicarlo las recientes experiencias con chimpancés y delfines.

¿En qué consiste, pues, el conocimiento? La respuesta no será satisfactoria mientras no se tenga una adecuada teoría *científica* al respecto. Lo que se puede hacer mientras tanto es llevar a cabo una crítica interna a las teorías filosóficas propuestas hasta ahora, y proponer otras que esperamos sean más consistentes.