

## **Dificultades que surgen en la comprensión del conocimiento sensible**

**Una interpretación desde la recepción de Tomás de Aquino del *De anima*\***

*Patricia Moya Cañas*  
*Universidad de los Andes*  
*Santiago de Chile*

This article reviews the reception in Thomas Aquinas of Aristotle's theory about the nature of sensible knowledge, being an act in which the subject perceives the form divested from its material component. The point of view is that of the act of knowledge itself. The author suggests that a proper and novel disclosure of this aristotelic formula will contribute to establish the essential characters of the act of knowledge, emphasizing its immaterial nature instead of the peculiar inmutation which gives birth to it in the cognoscente. Following Aquinas, she submits to analysis the act of sensible knowledge not disregarding its organic or bodily context, finding features which—in her view—correspond to all kinds of human knowledge.

### **Introducción**

¿Qué quiere decir para Tomás de Aquino la fórmula, repetidas veces afirmada por Aristóteles en el *De anima*<sup>1</sup>, que en el

---

\* Este trabajo se realizó en el marco de la investigación "El conocimiento humano: búsqueda de una fundamentación, en diálogo con la problemática contemporánea" patrocinada por el Fondo de Ayuda a la Investigación (FAI) de la Universidad de los Andes, Chile.

<sup>1</sup> Cfr. *De anima*, 424a 18-b2; 425b 23; 429a 15; 434a 29; 435a 22 ss.

conocimiento sensible se recibe la forma sin la materia? Esta afirmación, comprensible dentro de la teoría del conocimiento intelectual aristotélica, se vuelve más difícil de explicar en el marco del conocimiento sensible, porque junto con hacer esta aseveración, Aquino afirma también que la sensación no se da sin el concurso de los órganos sensibles que son, de algún, modo afectados por la cualidad sensible.

Resulta interesante esclarecer, hasta donde sea posible, esta afirmación, porque para Tomás de Aquino también en el conocimiento sensible tiene lugar la intencionalidad cognoscitiva, es decir, esa peculiar situación por la que se entiende que lo conocido es poseído por el cognoscente de una manera diferente a la física y que esta posesión remite a la cosa misma, sin otra mediación que la de la posesión formal.

Aunque el artículo se centra en la recepción por parte de Tomás de Aquino del pensamiento aristotélico, es necesario hacer varias alusiones al propio Aristóteles para aclarar el contexto en el que se desarrolla su teoría de la sensación y cómo es dentro de este mismo contexto que Tomás de Aquino la interpreta.

Por esta razón en la primera parte trato acerca de la peculiar concepción del conocimiento que sostiene Aristóteles, que suscribe el Aquinate, y que se desarrolla en diálogo con la postura gnoseológica de los filósofos antiguos. Me parece importante introducir la cuestión desde esta perspectiva, porque el tratamiento que Aristóteles hace del conocimiento tuvo históricamente una originalidad que se mantiene aún en nuestros días si lo vinculamos con las posiciones contemporáneas. En una segunda parte, desciendo al nivel más concreto de la percepción sensible para esclarecer la cuestión central del significado que tiene la afirmación de que en la percepción se reciba la forma sin la materia, atendiendo tanto a los alcances de esta afirmación como también a las objeciones que podrían surgir al considerar la sensación como una actividad corpórea. En su exposición al *De anima* de Aristóteles, Tomás de Aquino nos ofrece

ciertas explicaciones, pero también abre otras cuestiones que intento esclarecer en la tercera parte con cuatro textos de la *Summa Theologiae* que amplían las conclusiones tentativas a las que se llega en la parte II.

### I. La concepción aristotélica del conocimiento como acto

El capítulo 5 del libro II del *De anima* es, a mi juicio, central para la comprensión de la teoría del conocimiento aristotélica, pues en este capítulo sitúa el Estagirita la novedad de su planteamiento<sup>2</sup>. Una parte del texto está dedicada a esclarecer qué tipo de "alteración" es la que supone el conocimiento sensible, y más ampliamente cualquier forma de conocimiento, pues aunque en el texto se parta del análisis del conocimiento sensible, su conjunto apunta a una teoría del conocimiento en cuanto tal, que incluya tanto la percepción como la intelección. Aristóteles se ve, en cierto modo, forzado a utilizar el término alteración a falta de uno más exacto que exprese el cambio que se opera en el sujeto que conoce y que no se puede comparar con otros cambios que también se realizan en los seres vivos, como son por ejemplo la nutrición o aquellos en los que se pasa de un contrario a otro<sup>3</sup>.

Siguiendo la exposición de Tomás de Aquino al texto de *De anima* 417b 14-18, se pueden distinguir dos sentidos del término *padecer* o ser alterado. Uno que podemos llamar *privativo* y otro *perfectivo*. La *alteración privativa* reúne las siguientes características: (i) implica la disminución del que sufre la alteración; (ii) éste disminuye porque se

---

<sup>2</sup> Cfr. R. SORABJI en "Body and Soul in Aristotle", *Articles on Aristotle*, 4. *Psychology and Aesthetics*, ed. by Barnes, Schofield and Sorabji, London: Duckworth 1979, pp.42-64. En el comienzo de este artículo, el autor señala la dificultad para comprender adecuadamente la posición filosófica de Aristóteles particularmente en las relaciones alma-cuerpo, pues tiene una postura *sui generis* que no se puede asimilar fácilmente a materialismos o dualismos. Me parece que la misma dificultad se encuentra al tratar su concepción del conocimiento, estrechamente ligada a su doctrina psicológica o antropológica.

<sup>3</sup> Cfr. *De anima* II, 5, 416b 32-35.

desecha en él alguna forma; (iii) se da en este caso una corrupción ya sea accidental o sustancial según sea la forma desecheda; (iv) esta corrupción se realiza porque una forma contraria sustituye a otra, es decir, la corrupción se produce desde el contrario. La *alteración perfecta* tiene, por su parte, las siguientes notas: (i) importa cierta recepción; (ii) se establece entre lo que recibe y lo recibido una relación de potencia y acto; (iii) se le llama pasión (o alteración) no porque haya corrupción alguna, sino solamente en cuanto importa recepción; (iv) esta recepción es, podríamos decir, beneficiosa, porque no priva de ninguna forma, ya que el acto no es contrario a la potencia, sino semejante a ella en la medida que la potencia está ordenada al acto; (v) por esta razón, el acto se realiza en la potencia propia, que está ordenada a ese acto y es por ello que este padecer no comporta corrupción, sino todo lo contrario: es una realización; es el perfeccionamiento propio que le corresponde a la potencia en cuanto alcanza su acto; (vi) no es una potencia que vaya a ser transmutada, sino más bien una potencia que va a ser perfeccionada en la medida que realiza su acto propio<sup>4</sup>.

Continuando con el capítulo mencionado, en 417a 21 ss., Aristóteles especifica los diferentes grados de potencia y acto que se pueden dar concretamente en el hombre que tiene ciencia. Este texto aclara más su posición respecto a la progresiva actualización que supone el conocimiento<sup>5</sup>. Hay, en primer término, una capacidad natural de conocer, que se obtiene junto con la generación. Esta capacidad es la que se despliega en sucesivas actualizaciones que, en el caso del conocimiento intelectual, abarcan el conocimiento habitual y el actual como grados sucesivos de mayor perfección. Lo importante para nuestro análisis es que siempre se trata del progreso desde una potencia natural al acto propio, no es el cambio de un ser a

---

<sup>4</sup> Cfr. *In II De anima*, lec. 11, nn. 365-366; 369; *In III De anima*, lec. 9 y 7, nn. 722, 676. Ver también *Summa Theologiae* I, 79, 2.

<sup>5</sup> Cfr. *In II De anima*, lec. 12, n. 373-374.

otro, sino de un modo a otros más perfectos del mismo ser<sup>6</sup>. Es decir, estamos siempre en la línea de la actualización y de la comprensión del conocimiento como progreso hacia la realización de las propias potencias y no en la comprensión del término “alteración” como privación<sup>7</sup>.

Para comprender el énfasis que pone Aristóteles en precisar esta acepción del término “alteración” aplicado al conocimiento, es necesario tener en cuenta que su explicación es en cierto modo una

---

<sup>6</sup> Cfr. СОРΑΒΛ, “Body and Soul...”, pp. 42-51. En estas páginas el autor enfatiza la concepción aristotélica del alma como δύναμις, y también su concepción biológica del alma en la medida que la vincula a la vida. Hay diversos tipos de vida, porque hay diversos tipos de alma y cada una de ellas tiene sus propias potencialidades. Esta concepción antropológica es solidaria de la visión gnoseológica, pues el conocimiento es la expresión de la vida más perfecta y es de esta manera como se inserta también en la perspectiva de la ἐνέργεια. Es en esta línea que la percepción no es entendida exclusivamente ni en sentido estricto como πάθος, sino como perfeccionamiento del sujeto. Aristóteles utiliza el término πάθος para referirse al conocimiento sensible (cfr. *De anima* III, 1, 424b 22 ss) e incluso al conocimiento intelectual (427b 18), pero es claro que lo hace porque enfatiza en esos lugares el aspecto pasivo del conocimiento, pues todo conocimiento requiere de la inmutación de la facultad por parte del objeto. También en *Physica* VII, 2, 244b 2ss. se considera la sensación como alteración y pasión, pero en este caso el Estagirita se refiere principalmente a la alteración de los órganos de los sentidos. Es diferente la perspectiva cuando Aristóteles se enfrenta al conocimiento sensible gnoseológicamente, interrogándose acerca de lo que éste es en cuanto conocimiento propiamente tal, de cuando lo analiza como un tipo de alteración que forma parte de la estructura del mundo físico. Por eso en el *De anima*, se refiere al conocimiento sensible como un “cierto tipo de alteración” (II, 5, 416b 35; 418a 1-5), pues en sentido estricto no es tal, sino que supera las características de ésta. Lo es en la medida que entre la facultad y el objeto sensible hay una desemejanza y por eso la facultad es afectada —padece—, pero no lo es en la medida que el conocer es hacerse uno con lo conocido, y esa identificación se da en el acto. Tampoco puede ser interpretada la doctrina aristotélica desde una concepción cartesiana en la que el conocimiento se identifique con la conciencia. En Aristóteles la relación se establece con la vida, no con la conciencia, ni con lo mental tal como es comprendido por Descartes.

<sup>7</sup> Para una análisis más detallado de este tema ver Patricia MOYA: “Identidad cognoscitiva en Tomás de Aquino y alteridad de las ideas en Hume”, *Seminarios de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Chile, VIII (1995), pp. 57-87.

respuesta a la posición de los antiguos, a la que alude en el comienzo del capítulo, que entendían el conocimiento más bien como un reconocimiento de lo semejante por parte de lo semejante (*De anima* 417a ss.). Podemos decir, sin entrar en más detalles de esta teoría, que Aristóteles se opone a una visión naturalística del conocimiento en la que éste se explica más bien como una atracción entre elementos físicos y no como la realización de una potencia que es capaz de poseer lo conocido en un nivel que todavía no puedo precisar con exactitud, pero que ciertamente no es el del reconocimiento de elementos físicos entre sí. Es desde la noción aristotélica de ἐνέργεια que se comprende adecuadamente su teoría del conocimiento que está estrechamente vincula a la noción de δύναιμις. La potencia, entendida en su sentido activo, es principio de determinación y realización en lo que ya se posee. De acuerdo con la estructura que expone Aristóteles a propósito del conocimiento intelectual tenemos una facultad que está en potencia de realizar el acto primero —hábito— y desde éste alcanzar la perfección última del acto segundo (cfr. *De anima* II, 5, 417a 22-417b; 417b 30-418a). Desde esta perspectiva, el conocimiento más que pasión —afección de una cualidad por otra que le es físicamente connatural—, es un acto, es decir, el desarrollo de una capacidad que no se puede entender en un plano exclusivamente físico de reconocimiento material, sino que implica la ἐνέργεια, es decir, la realización de esta capacidad que se puede considerar entitativa, pues es natural al cognoscente. Pero este esquema no se aplica de la misma manera al conocimiento sensible en el que no hay acto primero, sino sólo paso de la actualización de la facultad por la afección sensible al acto cognoscitivo. Aun teniendo en cuenta esta diferencia, se mantiene en ambas formas de conocimiento la estructura finalizada de la potencia por la cual el conocimiento no es la adquisición de una nueva forma que reemplaza a una contraria, sino la actualización de la potencia al conocer su objeto. Aristóteles no desecha totalmente la fórmula antigua del conocimiento de lo semejante por lo semejante, pues la afección sensible requiere de una cierta similitud entre la potencia y el objeto que la inmuta, pero supera este esquema al introducir la noción de ἐνέργεια que está en la raíz de la finalización de la potencia, pues es el acto el que ordena y

determina a la potencia. De ahí que la explicación que he llamado naturalística (o física) no dé cuenta exacta de lo que es el conocimiento, aunque explique, especialmente en el caso de la sensación, lo que hay en ella de afección (πάθος). En el nivel de la ciencia, el conocimiento se mantiene siempre en la línea del acto, porque más que paso de la potencia al acto, hay un paso desde un acto inferior (la δύναμις, que entendida como potencia activa, es en cierto modo acto) a otro superior<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Aristóteles refuta la teoría antigua en *De anima* I, 5, 409b 25-410a 5 y II 5, 417a 2-22. Si el sentido fuese en acto los mismos sensibles, porque tiene la misma constitución elemental que ellos, se seguiría que los sentidos pueden sentir sin los sensibles externos, pero, de hecho sucede que el sentido no siente en ausencia de la determinación extrínseca del sensible. El sentido, o la facultad cognoscitiva, no posee los sensibles en acto, como se supone al sostener que se conoce lo semejante por lo semejante, sino sólo en potencia y por eso requiere del influjo, de la acción del objeto sensible, en la facultad o sentido. La facultad sensitiva no es el objeto sensible en acto, es decir, no es que posea una cualidad que reconoce la cualidad semejante, sino que es potencia, capacidad para percibir ciertas cualidades sensibles. Por eso, para sentir en acto se requiere que haya objetos sensibles externos, del mismo modo que es necesario el carburante para que el combustible arda. El combustible no arde, sino por la acción del carburante. Si el combustible fuese fuego en acto entraría en combustión por sí mismo y no requeriría del fuego exterior en acto. El sentido no es en acto semejante al sensible, sino sólo en potencia. El conocer, por lo tanto, comporta en este primer momento un padecer. Es necesaria la determinación del sentido (paciente) por el sensible (agente). La explicación de Empédocles no distingue esta doble cualidad del sentido: el ser primero potencia y después acto, sino que afirma que el sentido es desde un principio acto, porque ya tiene la cualidad sensible y lo único que hace al conocer es reconocer una cualidad semejante a la que posee. Desde el punto de vista de Empédocles habría una simetría entre el sentido y el objeto sensible. En cambio, desde el punto de vista aristotélico, es por virtud de la determinación sensible que el sentido pasa de la potencia al acto. No hay simetría, sino una relación de aptitud, de capacidad de ser estimulado por un objeto externo y volverse, por ese estímulo capaz de conocerlo. Por eso hay que distinguir en el término αἴσθησις (sensación y sentido en griego) dos modos de decirse: como potencia y como acto. Así decimos que alguien siente: ve u oye, no sólo cuando está sintiendo, sino también cuando *puede* sentir, aun cuando no esté *sintiendo*. Es imprescindible distinguir el conocer como potencia y el conocer como acto para que así quede claro que lo mismo no se conoce por lo mismo. Además, el conocer en cuanto tal no es el ser estimulado por el objeto, ésa es la condición del conocimiento. El

Todo esto que llevamos dicho tiene que compaginarse con el hecho de que en el hombre hay una distancia entre la potencia y el acto de conocimiento: no siempre está conociendo en acto, eso es solamente propio de Dios<sup>9</sup>. Por eso en el hombre debemos distinguir el ser y el conocer, como también el alma que es principio de ser y de conocer, y la facultad cognoscitiva que es principio inmediato del conocer. Es la facultad la que tiene que pasar de la potencia al acto y que requiere para esto de la inmutación del objeto. Es esta inmutación la que llamamos *pasión* o *alteración*, pero no es la que define al conocimiento que es en sí mismo realización, ἐνέργεια. La facultad debe ser movida al conocimiento, porque no es el conocimiento perfecto y eterno, y es por esto que la facultad comporta un momento de pasividad en la medida que es δύναμις, disponibilidad para conocer. Pero el conocimiento mismo como realización de esta capacidad es solamente acto (ἐνέργεια); el conocimiento se constituye como tal en el acto<sup>10</sup>.

conocer sensible es el acto por el cual el sentido es *una cosa* con el objeto sensible. Haciendo estas aclaraciones a la teoría que explica el conocimiento de lo semejante por lo semejante, se puede decir que para Aristóteles el conocer se explica más como la acción de lo desemejante que una vez conocido se vuelve semejante, que como la acción de lo semejante en lo semejante. Si se puede hablar de una cierta semejanza entre el sensible y el sentido, es porque se trata de la semejanza que se da entre la potencia y aquello que se comporta respecto a ella como su acto. El sensible actualiza al sentido y es desde esta perspectiva que se puede hablar de una cierta semejanza, pero es más propio entender que la semejanza es el resultado del conocimiento: cuando el sentido se hace en acto por el sensible es semejante a éste, pero antes no lo es. Aristóteles, sin embargo, recoge de algún modo la teoría antigua en la medida que permite explicar la inmutación física que hay en el conocimiento sensible, pues en ésta es necesaria una afinidad entre lo inmutado y aquello que inmuta (cfr. *Physica* VII, 2, 244b 5bis), pero le resulta insuficiente en su aspecto propiamente gnoseológico, porque no es la física una explicación del conocimiento visto desde dentro —como acto—, sino atendiendo a las condiciones de éste en la medida que puede ser entendido como alteración, es decir, como un evento similar a otros de orden físico.

<sup>9</sup> Cfr. *Metaphysica* XII, 7, 1072b 20-30.

<sup>10</sup> Cfr. Leonardo POLO: *Curso de teoría del conocimiento*, t. I, Pamplona: EUNSA, 1987.

## II. La captación inmaterial de la forma sensible

Este marco general de la teoría aristotélica del conocimiento ayuda a comprender qué puede querer decir que en el conocimiento, y particularmente en el conocimiento sensible que es al que voy a atender, se recibe la forma de la cosa sensible sin la materia. En primera instancia, se puede decir que significa recibirla de un modo cognoscitivo, diferente al modo como son alteradas las cosas físicamente, esto es, afectadas por un contrario y muchas veces transformadas, ya sea accidental o sustancialmente. En el modo cognoscitivo, se recibe la forma o se es afectado cognoscitivamente por la forma, en la línea de la actualización de la potencia sensitiva para que ésta, una vez inmutada por el objeto, lo conozca, lleve a cabo el acto cognoscitivo. Ésta sería una primera respuesta a la cuestión planteada al inicio del artículo, pero es todavía una respuesta muy general que no da cuenta de las peculiaridades del conocimiento sensible. Sin embargo es una respuesta importante, porque marca el camino que hay que seguir para responder a esta cuestión sin confundir el conocimiento sensible con una mera afección, pues lo que se ha expuesto en el capítulo 5 del libro II del *De anima* es válido para lo que es el conocimiento en sí mismo y no sólo para el conocimiento intelectual, aunque haya que entender ciertos aspectos de un modo análogo, pues hay un grado de actualización mayor en el conocimiento intelectual, como se vio en el ejemplo de los diversos grados de actualización de la potencia en el caso de la ciencia<sup>11</sup>.

La cuestión se hace más difícil si introducimos desde ya lo que puede parecer una visión contrastante.

---

<sup>11</sup> Este esquema en el cual la facultad precede a su actualización es totalmente diferente al que se aplica en el caso del hábito en el que éstos se adquieren por la repetición de actos, e indica la importancia de la facultad en los actos cognoscitivos y con ella la visión activa que Aristóteles tiene del conocimiento. Cfr. *De anima* II, 10, 423a 33-424b 20; *Ethica Nichomachea* II, 1, 1103a 25 ss.

1) Por una parte, tenemos la afirmación de que el sentido recibe las formas (o especies sensibles) sin la materia. Comentando *De anima* II, 12 dice Tomás de Aquino:

“Declara [Aristóteles] en primer lugar entonces que es preciso considerar como perteneciente a modo universal y común a todo sentido, el que el sentido es receptivo de las especies sin materia”<sup>12</sup>.

2) Por otra, tenemos la siguiente afirmación del Aquinate al comentar *De anima* III, 3 427a 17-427b 15:

“La diferencia por la que el conocimiento intelectual se distingue del sensible, es que el sentir es algo corpóreo, pues la operación del sentido no es sin órgano corpóreo”<sup>13</sup>.

El conocimiento intelectual, en cambio, no se realiza a través de un órgano corpóreo. Decir que el sentido necesita de un órgano no es una negación de que en el conocimiento sensible se reciban las formas sin la materia, sino que son más bien dos caras del mismo acto cognoscitivo: la primera en cuanto se considera que el acto de la sensación se realiza por un órgano, porque su objeto son los cuerpos y la sensación es esencialmente el vehículo de conexión del sentiente con el mundo. Esta faceta hace que la sensación pueda ser vista como un evento físico, porque el sentir es corpóreo. La otra cara es aquella por la que atendemos al contenido mismo de la sensación y, en este sentido, consideramos su aspecto inmaterial, pues se trata de un contenido estrictamente cognoscitivo. Estos dos aspectos son los que quiero considerar, partiendo por la condición inmaterial del conocimiento sensible.

1) Si ampliamos el comentario del *De anima* II, 12, encontramos interesantes explicaciones. Tomás de Aquino hace ver, en primer

---

<sup>12</sup> *In II De anima*, lec. 24, n. 551.

<sup>13</sup> *In III De anima*, lec. 4, n. 622.

término, que el recibir la forma sin la materia no es algo propio del conocimiento, sino una situación común a todo paciente que recibe la forma del agente, pues el agente obra por su forma y no por su materia. Un ejemplo es el aire que recibe la forma del fuego, no la materia. La diferencia o lo específico del recibir la forma sin la materia en el conocimiento es el *modo de recibirla*. Distingue Tomás de Aquino a) un modo natural y b) otro no natural de recibir la forma. En el caso a) la forma que es recibida en el paciente por el agente posee el mismo modo de ser en el paciente que en el agente. Esto sucede cuando el paciente posee la misma disposición para la forma que la que tiene el agente. En el caso b) la forma es recibida conforme al modo o a la disposición del paciente que es diferente a la del agente. En el caso a) la forma se recibe del mismo modo como era o estaba en el agente y esto quiere decir que se recibe con la materia. Aunque no se recibe la materia numéricamente la misma del agente, sí se recibe una disposición material semejante respecto de la forma que estaba en el paciente. Un ejemplo de este caso es el aire que padece por el fuego, esto es, padece conforme a una pasión natural pues recibe la forma del fuego con sus disposiciones materiales. El caso b) se da cuando la forma se recibe en el paciente según un modo de ser distinto del que tiene en el agente, porque la disposición material del paciente para recibir no es semejante a la disposición material que existe en el agente. En este caso, la forma se recibe sin la materia, porque el paciente se asemeja al agente en cuanto a la forma y no en cuanto a la materia. Esto es lo que sucede en el sentido que recibe la forma sin la materia: "pues en la cosa sensible tiene una realidad natural, en el sentido sin embargo una realidad intencional y espiritual"<sup>14</sup>.

Explicando más en qué consiste esta inmaterialidad, el Aquinate desarrolla el ejemplo aristotélico de la marca del anillo en la cera y dice que el ejemplo es adecuado, porque expresa que en la sensación no se padece por la cosa en cuanto que es tal cosa, por ejemplo una

---

<sup>14</sup> *In II De anima*, lec. 24, n. 553, ver también nn. 551-552.

piedra, sino que más bien lo que se llama pasión es la captación de la cualidad sensible de la cosa, por ejemplo, el color rojo de la piedra. Esto quiere decir que el sentido no recibe la forma tal como está en el sujeto, no es afectado por la cosa, por ejemplo la piedra, sino por su cualidad de ser roja, etc. Es decir, lo que se recibe es una determinación sensible, una forma sensible que es captada como tal forma<sup>15</sup>.

Es difícil de establecer la diferencia entre la afección meramente natural y ésta que llama intencional y espiritual, como también es difícil que quede claro con el ejemplo de la marca del anillo, pues ésta es una marca natural o una afección natural. Pero lo que quiere destacar el ejemplo —siempre los ejemplos son imperfectos—, es que, al menos, no queda en la cera el metal o el material del anillo, sino su silueta. Del mismo modo, en el sentido no hay una huella natural, como podría ser la huella de una piedra que golpea una madera, sino la captación de una cualidad sensible, siguiendo el mismo ejemplo, el captar que esa piedra que golpeó la madera es roja, ver su rojez.

Es clave en esta interpretación no perder de vista lo expuesto en el n. I de este trabajo: que el sentir no es propiamente una pasión, aunque la implique, sino la actualización de la potencia sensitiva ( $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ) que es acto en la captación misma de la cualidad sensible. Si es acto, no se puede explicar esta captación como una afección, sino como una realización de la capacidad, propia del ser sensitivo, de conocer cualidades sensibles que están en las cosas sensibles. Dentro de esta explicación, resulta más clara la distinción entre el sentir y una afección o pasión natural. La madera que es golpeada por la piedra roja no conoce la rojez de la piedra, pero el hombre o el animal que ve el hecho, sí puede conocerla. Ahí es donde se establece la diferencia entre el ser cognoscente y el que no lo es, que Aristóteles y también Tomás de Aquino quieren destacar. Es a esta capacidad cognoscitiva a la que Aquino le asigna la característica de intencional

---

<sup>15</sup> Cfr. *In II De anima*, lec. 24, n. 554.

y espiritual, que en realidad —en un primer aproximamiento— no quieren decir más que no natural en el sentido que hemos explicado lo que es una pasión o afección natural.

El análisis de otro texto del Aquinate que expresa en términos generales la misma idea, *Summa Theologiae* I, 78, 3, plantea ciertas dificultades a esta explicación. En el texto se distingue también un doble tipo de alteración: física y espiritual. La *alteración física* se da cuando la forma de lo que es causa de la alteración es recibida en el objeto alterado según su propio ser natural, por ejemplo, el calor en lo calentado. La *alteración espiritual* se da cuando la forma que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado según su ser espiritual, por ejemplo, la forma del color en la pupila que no queda coloreada por recibir esta forma.

La terminología que usa Tomás de Aquino es de por sí confudente, porque en realidad la llamada alteración espiritual no es alteración en sentido propio, según lo que él mismo dice de este término en su *In De anima expositio*. Habría que llamarla “captación de una forma” o propiamente “visión” de acuerdo con el ejemplo, resaltando de este modo que no es afección, sino acto. Pero quizás el Aquinate quiso mantener el término “alteración” para expresar mejor la diferencia de estos dos hechos aparentemente paralelos. Tampoco cabría hablar de “objeto alterado” en la llamada alteración espiritual, porque, a diferencia de la alteración física, sólo puede ser alterado el sujeto sentiente, porque la pupila no es propiamente la que siente o capta el color, sino el sujeto sentiente, el hombre o el animal.

Pero la parte más interesante del texto es la continuación que dice lo siguiente:

“Para la operación del sentido se requiere una alteración espiritual por la que se establezca en el órgano del sentido una representación intencional de la forma sensible. De no ser

así, si sólo la alteración física fuera necesaria para sentir, todos los cuerpos físicos, al ser alterados, sentirían”<sup>16</sup>.

Comenzaré por la afirmación con la que cierra el párrafo en la que insiste en la idea, que ya hemos explicado, de que es necesario establecer una diferencia entre los seres sentientes y aquellos que no lo son, pues no todos los cuerpos físicos al ser afectados por un agente, sienten, es decir, conocen una cualidad sensible determinada. Es una evidencia que hay seres que conocen sensiblemente y otros que no, pues al recibir la misma afección unos la sienten y otros no, es decir, unos son afectados de un modo espiritual y otros de un modo exclusivamente físico. Pero lo interesante es la razón que da lugar a esta afirmación, que es de algún modo conclusiva. Podríamos decir: esto sucede, es decir, se da esta diferencia entre los que sienten o conocen sensiblemente y los que no, porque en los primeros se da una alteración espiritual que hace que en el órgano del sentido se represente intencionalmente la forma (o cualidad) sensible. Ciertamente es un lenguaje oscuro y difícil de comprender para nosotros, pero que podríamos intentar traducir dentro del marco de las explicaciones hasta ahora dadas. Intento explicar la argumentación de la siguiente manera: en los sujetos que conocen sensiblemente se da también un cambio que difiere del cambio natural o meramente físico y que consiste en una perfección del sujeto sentiente, por la que éste actualiza una capacidad natural que tiene y capta, es decir, discrimina la cualidad sensible de una cosa a través de un órgano sensible. Por esta perfección o potencia, el sujeto tiene en sí mismo esta cualidad, pero de una manera que no es natural o física, es decir, no la posee como transformándose en aquello que conoce, por ejemplo, si se trata de un color no se colorea, sino que la posee en cuanto que la conoce, esto es, en cuanto la identifica o discrimina como tal cualidad y no otra.

Con esta “traducción” del texto hemos eliminado ciertas dificultades como son la de hablar de “alteración espiritual” y

---

<sup>16</sup> *Summa Theologiae* I, 78, 3.

“representación intencional de la forma sensible”. Poniéndome en la mente de Tomás de Aquino, cosa osada, pienso que el término espiritual connota solamente la oposición a lo natural, a una afección común a cualquier cuerpo que es inmutado por un agente. Usa el término espiritual que en esa época tenía una significación bastante vaga y amplia como un término que le permite establecer la diferencia, como lo ha hecho hasta ahora, entre los seres cognoscentes y los no cognoscentes<sup>17</sup>. La palabra “representación” es frecuentemente usada por Tomás de Aquino en su explicación del conocimiento intelectual, como también la de “semejanza” (*similitudo*), e indica en ese caso la posesión de la forma intelectual por la que el intelecto se hace uno con lo conocido<sup>18</sup>. También en el

---

<sup>17</sup> Copio la nota de la BAC de la *Suma Teológica*, 1988 a la cuestión 78, 3 que explica muy claramente el sentido que tenía en esa época el término “espiritual”: “Espiritual no tenía en el siglo XIII el sentido restringido de nuestros días; conservaba aún de modo expreso sus connotaciones etimológicas (de *spiro*, respirar); se decía por eso del aire aspirado y espirado en la respiración animal, del aire atmosférico y el viento, de los vapores y, en general, de cualquier naturaleza e impulsos sutiles e invisibles (así los “espíritus animales”). No resultaba, por eso, contradictorio hablar de “espíritus corporales”. Sólo por traslación, en virtud de su naturaleza invisible y incorpórea, se decía también de Dios, los ángeles y el alma humana (cfr. *In I Sententiarum* d. 10 a.4; *Contra Gentes* 4, 23; *Summa Theologiae* I, q. 36 a.1; q. 41 a. 3 ad 4m). Para estas realidades espirituales en sentido restringido se preferían los términos “incorpóreo” e “inmaterial”. Al hablar aquí de una inmutación espiritual se refiere al aspecto formalmente intencional o cognoscitivo que en la sensación el estímulo produce en el órgano conjuntamente con su alteración física (o, en algunos casos —según el estado de la ciencia de entonces—, sin alteración alguna), distinta de ésta y que no se encuentra en las simples realidades físicas”. Cfr. también SORABJI: “From Aristotle to Brentano: the Development of the Concept of Intentionality”, en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supp. vol. (1991), pp. 227-259; p. 241.

<sup>18</sup> El término “representación” introduce en la doctrina tomasiana del conocimiento una instancia que es la propia del acto cognoscitivo. Es decir, se utiliza para expresar lo propio de este acto en el que no hay una homogeneidad de orden natural o físico, sino una operación peculiar por la que identificándose el cognoscente con lo conocido no deviene lo conocido, sino que lo posee en el orden intencional. Cfr. *De anima* III, 8, 431b 25-432a, texto en el que el Estagirita se refiere a que no tenemos en el alma por el conocimiento la cosa misma, sino su forma. Para un estudio más extenso de la representación cognoscitiva ver Patricia

conocimiento sensible se da esta identificación entre el sentido y lo sensible, por la que son un mismo acto en el conocimiento<sup>19</sup>. Es dentro de esta teoría que se tiene que entender la representación intencional de la forma sensible. Es decir, el sentido y lo sensible son un mismo acto que se posee de un modo inmanente y que lleva al sujeto sentiente a identificarse cognoscitivamente con la cosa sensible (esto quiere decir representársela intencionalmente). El lenguaje de Tomás de Aquino tiene muchos presupuestos que hay que explicitar y muchas veces utiliza la terminología del conocimiento intelectual para explicar el sensible que nos resulta siempre más oscuro.

2) Pero es necesario ver también el otro aspecto de este aparente contraste en la explicación de que en el conocimiento sensible se recibe la forma sin la materia. Mencionaba como otra cara del asunto que estamos tratando la afirmación de que el conocimiento sensible es algo corpóreo y planteaba la necesidad de integrar este aspecto en la explicación del conocimiento sensible.

Esta afirmación no resulta aislada en la filosofía de Tomás de Aquino, sino concorde con su planteamiento de que la sensación no es una capacidad o un poder del alma, sino del compuesto alma-cuerpo. En *Summa Theologiae* I, 77, 5 afirma claramente que las operaciones del alma que se llevan a cabo por medio de los órganos corporales, las operaciones sensitivas, se realizan por potencias que están en el compuesto como en su propio sujeto y no sólo en el alma. El alma es como su principio, porque aunque es por el alma que el compuesto es capaz de operaciones, las operaciones mismas son obra del compuesto, pues el alma es el principio primero del compuesto<sup>20</sup>.

---

MOYA C.: "La representación como desvelamiento en Tomás de Aquino", en *Sapientia*, LIII-204 (1998), pp. 369-385.

<sup>19</sup> Cfr. *De anima* III, 2, 425b 25-426a 5; *In III De anima*, lec. 2.

<sup>20</sup> Sheldon M. COHEN explica un poco más esta afirmación de Tomás de Aquino: éste distingue entre las capacidades que pertenecen al compuesto de cuerpo y forma sustancial, porque pertenecen al cuerpo como tal y las capacidades que pertenecen al compuesto precisamente en cuanto que tiene esta forma sustancial.

En los textos en los que Tomás de Aquino se refiere al conocimiento sensible está ciertamente presente el aspecto orgánico y, por lo tanto material o corpóreo de la sensación. Pero junto con esto se mantiene también la idea de que lo corpóreo no impide la comprensión de la sensación como "alteración espiritual" o como "representación intencional". Veamos cómo es posible conciliar ambos términos.

Comenzaré por establecer tres características del conocimiento sensible que lo distinguen del intelectual y que se refieren precisamente a su condición material:

a) El sentido es de los singulares, porque el objeto sensible está individualizado por la materia y en la sensación se le capta en cuanto material. En su condición de sensible se le conoce singularmente.

b) Es necesario para sentir la presencia externa de lo sensible, como el combustible necesita del carburante, elemento que actualiza al combustible haciendo como detonante de éste. Se necesita, en el caso de la sensación, una afección por parte del objeto sensible que inmute el órgano sensible y, a través de él, a la potencia sentiente. El vínculo causal es muy importante, pues no hay percepción sin causalidad y para que ésta sea posible tiene que haber una mutua adecuación entre la causa y lo causado. Tal es el caso del ejemplo aristotélico del concurso del carburante que tiene que tener una adecuación con el combustible para actuar sobre él, hay entre ellos una compatibilidad

---

En el primer caso, la materia retiene las capacidades aun cuando haya perdido la forma sustancial. Por ejemplo, el perro seguirá sujeto a la ley de la gravedad aunque esté muerto. En el segundo sólo tiene las capacidades en la medida que tiene esa forma sustancial. Siguiendo con el ejemplo del perro, éste es sujeto de nutrición y sensación porque es un cierto tipo de ser vivo, y es el alma la que es fuente de esa capacidad. Porque posee esta forma sustancial puede ver, oír, comer, etc. Es el perro no su forma sustancial el que realiza esas operaciones. Cfr. "St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms", en *The Philosophical Review*, XCI-2 (April 1982), pp. 193-209.

desde el punto de vista causal-natural (cfr. *Physica* VIII, 1, 251a 14-16).

c) Es necesario que el sentido reciba corporal y materialmente la semejanza de la cosa que es sentida<sup>21</sup>.

Estas afirmaciones pueden ser analizadas a la luz de las explicaciones que el Aquinate hace respecto a la operación de los diversos sentidos. Quizás las más frecuentes y particulares sean las que se refieren al sentido de la vista. Según la teoría aristotélica, que sigue Tomás de Aquino, el color nos llega a través de lo diáfano que es receptivo del color porque no tiene ninguna forma coloreada y por esta razón puede recibir la afección de esta cualidad sensible. Lo diáfano no es propiamente sensitivo, sino que es el medio por el cual lo sensitivo es movido; en este caso "sensitivo" quiere decir el órgano de la vista. Es necesario que el órgano de la vista padezca por lo sensible a través del medio, ya que la afección sensible no puede ser recibida directamente en el órgano, porque de ser así el órgano quedaría imposibilitado para realizar su operación. Esta teoría del medio la extiende Tomás de Aquino a todos los sentidos:

"Ninguno de ellos es sentido si tocan al órgano del sentido, sino que por el olor y el sonido se mueven los medios y por el medio ambos órganos, es decir, el oído y el olfato"<sup>22</sup>.

Precisando más como se lleva a cabo la inmutación del medio en el caso de la vista, explica:

"Pero el color no se ve a través de un medio como si el cuerpo coloreado se mezclase con un medio o porque algo suyo fluya a la vista, como sostenía Demócrito, sino por una inmutación espiritual del medio. De donde, la vista no percibe

---

<sup>21</sup> Cfr. *In II De anima*, lec. 12, nn. 373-377.

<sup>22</sup> *In II De anima*, lec. 15, n. 437.

el color como del aire o del agua sino por el cuerpo coloreado distante y con su misma intensidad”<sup>23</sup>.

Quiere decir con esto que la visión, contrariamente a lo que sostenía Demócrito, no se lleva a cabo por una especie de emisión de partículas coloreadas por parte del objeto, sino por una transformación del medio que permite que la vista conozca el color no como proveniente del medio, sino del mismo cuerpo coloreado. La inmutación espiritual del medio no puede entenderse en un sentido intencional, pues el medio no conoce el color, es un mero transmisor, solamente indica la contraposición a la doctrina sostenida por Demócrito y otros filósofos antiguos y sirve para señalar que el medio es afectado por el color de un modo que no es el de la afección natural. El medio juega un papel inmaterializador de la afección, sin llegar a la inmaterialidad que se le adjudica al conocimiento sensible<sup>24</sup>.

Esta teoría explicativa del medio que Tomás de Aquino incorpora en su doctrina del conocimiento sensible más bien parece diluir la afirmación con la que inició el n. II de este trabajo, de que el conocimiento sensible es algo corpóreo, pues según esta teoría lo corpóreo se ve de algún modo inmaterializado o, al menos, mediatizado en su acción física por la intervención del medio, pero hay que tener en cuenta que el medio es siempre una realidad física. Lo que se intenta, al interponer este elemento entre el objeto y el órgano sensible, es explicar el modo como llegan al órgano las afecciones sensibles que es un modo indirecto, al menos, en el caso de la vista, el oído y el olfato. Tomás de Aquino habla de que se dan formas intencionales en el medio, es decir, que hay una realidad no

---

<sup>23</sup> *In II De anima*, lec. 21, n. 507. El comentario de Tomás de Aquino es al texto del *De anima* II, 7, 419a 10-419b 4.

<sup>24</sup> AVERROES comentando a Aristóteles afirma que la existencia de las formas de los objetos sensibles en el medio es intermedia entre la existencia espiritual y la corporal. Cfr. *Epitome de Parva Naturalia*, pp. 29. 15.30. 28; 31. 45-32. 49. Citado por Shields and Blumerg en el texto 15 de SORABJI: "From Aristotle to Brentano". Tomás de Aquino hace suya esta interpretación: cfr. *In II De anima* lec. 14, n. 418.

física, pero lo que hace al darles este nombre es trasladar la afección sensible al medio para que desde éste inmute al órgano. No quiere decir con esto que el medio sea cognoscitivo; el medio es afectado en orden al conocimiento y, en este sentido analógico, posee formas intencionales.

Se pueden dar tres razones por las cuales Tomás de Aquino admite la necesidad de formas intencionales (en cierto modo, no físicas) en el medio:

1° Para explicar la acción de objetos exteriores sobre los sentidos, de los cuales ellos se encuentran separados y a los cuales no pueden inmutar directamente. Según la doctrina aristotélica es un hecho de experiencia que los objetos sensibles no pueden actuar directamente sobre los órganos sensibles a excepción del gusto y del tacto que merecen un tratamiento especial<sup>25</sup>.

Esto se debe a que tiene que haber una cierta contigüidad entre el cuerpo que inmuta el órgano y el órgano mismo, pero no una contigüidad que implique inmutación física, pues de ser así se trataría de una pasión o afección natural y la afección sensible no es natural o no es exclusivamente natural. Esta idea está fuertemente asentada en el Aquinate, quien no deja absolutamente de lado la doctrina del medio en el sentido del tacto aunque admite que es diferente este caso al de los demás sentidos<sup>26</sup>.

2° Se explica así una acción cualitativa de los objetos sobre la facultad de conocimiento.

---

<sup>25</sup> Cfr. *De anima* II, cap. 11 y 12; *In II De anima*, lec. 22 y 23, nn. 526 y 545 en los que Tomás de Aquino se refiere a la teoría del medio.

<sup>26</sup> Cfr. *De anima* II, 11, 423a 10-423b 10; *In II De anima*, lec. 23, n. 542. La noción de medio en el caso del gusto y del tacto es diferente a los demás sentidos. En éstos el medio es interior y esto lo hace ser sólo analógicamente comparable al medio exterior. En todo caso es éste un punto difícil y conflictivo de la doctrina de Aristóteles.

3° Para dar cuenta de la proporción que se requiere entre el objeto y la facultad relativamente inmaterial sobre la cual debe actuar. Explicando más este último punto, cabe señalar que el sentido no puede recibir la acción de un agente enteramente material, porque los sentidos son superiores a la materia, no solamente porque expresan la actividad vital, sino también por la cierta inmaterialidad que supone en ellos el poder de conocer, es decir, la capacidad cognoscitiva se distingue como potencia de una realidad meramente natural o material que pueda ser inmutada exclusivamente en este orden como es el caso de los entes exclusivamente materiales que no están dotados de facultad cognoscitiva. Esto exige que la acción del cuerpo sobre el sentido, en tanto que sentido, tenga una modalidad correspondiente a la naturaleza del sentido, es decir, que esta acción tenga una naturaleza relativamente inmaterial. La acción del cuerpo tiene que ser un excitante proporcionado al sentido considerado como cognoscitivo, es por esto que el cuerpo tiene que producir en el sentido una acción superior a la física: una acción capaz de producir información cognoscitiva o intencional<sup>27</sup>.

Esta explicación del conocimiento sensible en lo que se refiere a la introducción del medio es solidaria de la física antigua y medieval y no deja de plantear problemas en el contexto del conocimiento científico actual. Sin embargo, es interesante poder constatar el esfuerzo filosófico realizado para dar cuenta de la relativa inmaterialidad de la sensación y cómo este esfuerzo está estrechamente ligado a la comprensión de la sensación como operación que reúne las características propias de los seres cognoscitivos.

Decía que la teoría del medio matiza el carácter orgánico o corporal de la sensación, pero no es sólo esta explicación la que produce este efecto, sino también la comprensión de la sensación como captación de la cualidad sensible. Continuando con el caso de la vista, afirma

---

<sup>27</sup> Cfr. PISTERS (ed.): *La Nature des Formes Intentionnelles, d'après Saint Thomas d'Aquin*, Paris: P. Bossuet 1933, Deuxième partie, cap. I.

Tomás de Aquino que se puede decir que el que ve está y no está coloreado. No está coloreado porque la pupila, que es el órgano sensible, no cambia de color, no se colorea con el color visto. Pero se puede decir que está coloreado “porque en el que ve se da una semejanza con el color, de donde el que ve es semejante a lo coloreado”<sup>28</sup>. Con esto la posición de Tomás de Aquino se inclina más a lo expuesto en el n.I, porque ya hemos explicado cuál puede ser el sentido que tiene el término “semejanza”: posesión cognoscitiva —intencional— de la cualidad sensible. Y según esto, se reafirma la doctrina de que el sentido es receptivo de la especie sensible sin la materia. Esta característica de la vista se aplica al acto de cualquier sentido y de lo sensible que son un mismo sujeto, aunque no idénticos en la *ratio*<sup>29</sup>.

Sin embargo, la afirmación que centra el análisis de este n. II está claramente expresada en *In De anima expositio*, como se verá en los siguientes textos:

(i) Al comentar *De anima* I, 1 403a 7, señala Tomás de Aquino:

“En efecto, se ha de saber que hay alguna operación o propiedad del alma que necesita del cuerpo como instrumento o como objeto. Así el ver necesita del cuerpo como objeto porque el color que es objeto de la vista, existe en un cuerpo, y del mismo modo como instrumento, porque la vista, aunque es por el alma, sin embargo no se realiza sino por el órgano de la vista, a saber, la pupila que es como un instrumento. De

---

<sup>28</sup> *In II De anima*, lec. 2, n. 590.

<sup>29</sup> Cfr. R. SORABJI: “Intentionality and Physiological Processes: Aristotle’s Theory of Sense-Perception”, en M. NUSSBAUM & A. RORTY: *Essays on Aristotle’s De anima*, Oxford: Clarendon Press 1992, pp. 195-225. El autor se detiene concretamente en las diferentes interpretaciones que se han dado al texto aristotélico que comenta Tomás de Aquino. Él sostiene una explicación según la cual en Aristóteles la percepción sensible ha de ser entendida de un modo exclusivamente fisiológico y que la captación de formas sin materia es una operación exclusiva del entendimiento. Ver pp. 210-215.

esta forma, la visión no es propia sólo del alma sino también del órgano”<sup>30</sup>.

Se puede decir claramente que la visión requiere de un órgano corpóreo y que aun siendo el sentido más inmaterial, está directamente ligado al cuerpo.

(ii) El texto aristotélico que se comenta es *De anima* III, 3, 427a 27 que critica la posición de quienes sostienen que el inteligir es corpóreo al igual que la sensación. El Aquinate afirma:

“La diferencia por la que el conocimiento intelectual difiere del sensible, es que el sentir es algo corpóreo pues la operación del sentido no es sin órgano corporal. El entendimiento no es algo corpóreo, porque la operación del intelecto no se realiza a través de un órgano corpóreo, como se verá más adelante”<sup>31</sup>.

La afirmación es clara: “el sentir es algo corpóreo”, sin embargo, ha de ser entendida en su preciso contexto: se la llama corpórea porque requiere la acción del órgano corporal. Hay que ver cómo se armoniza esta afirmación con la teoría del conocimiento como acto y con la afirmación del n. I. En parte esta duda se aclara con el texto siguiente.

(iii) Se comenta el texto del *De anima* III, 4, 429a 30-b 5 en el que se distingue la impassibilidad del sentido y la del intelecto. Tomás de Aquino explica:

“Se ha dicho antes, que como el sentir no es padecer considerando la pasión en sentido propio, así tampoco el entender. Por esto antes concluyó que el intelecto es impassible. Por lo tanto, para que nadie creyese que del mismo

---

<sup>30</sup> In I *De anima*, lec. 2, n. 19.

<sup>31</sup> In III *De anima*, lec. 4, n. 622.

grado es la impassibilidad del sentido y del intelecto, añade que que no es semejante la impassibilidad de la parte sensitiva y de la intelectual. Ahora bien, aunque el sentido no padece por lo sensible considerando la pasión en sentido propio, sin embargo padece por accidente en cuanto se corrompe la proporción del órgano por un sensible excesivo<sup>32</sup>.

Interesa destacar que Tomás de Aquino mantiene la analogía entre el conocimiento sensible y el intelectual especialmente en el punto de la consideración del conocimiento como algo diferente a la pasión o afección natural, es decir en la doctrina del conocimiento como acto. Aunque también expone claramente las diferencias en lo que respecta a la impassibilidad que no se ha de entender del mismo modo en los dos tipos de conocimiento, pues en el sensible interviene el órgano corpóreo que está sujeto a un padecer físico por su misma condición física. Pero este padecer no es un elemento esencial a la comprensión del conocimiento mismo, sino que es una característica accidental, que le viene por su vinculación al órgano, pero no por el conocer en cuanto tal. Por esta razón dice que padece por accidente, es decir, que la afección natural no es la característica esencial del conocimiento sensible, sino que se debe a que es un tipo de conocimiento que requiere de órganos corpóreos.

De acuerdo con lo expuesto hasta ahora se pueden adelantar dos conclusiones, con carácter provisorio, sobre las que quiero ahondar en la tercera parte del trabajo examinando algunos textos de la *Summa Theologiae*:

a) Me parece que Tomás de Aquino nunca pierde de vista la concepción del conocimiento como acto, sea éste sensible o intelectual. Esta doctrina, le hace, al menos, distinguir el conocimiento, en cuanto operación, de cualquier otra afección que pueda recibir un ente. Éste es un punto raramente destacado en los estudios tomasianos así como en los aristotélicos y que me parece

---

<sup>32</sup> In III De anima, lec. 7, n. 687.

fundamental para situar la comprensión de esta teoría, pues si no se tiene en cuenta la discusión se centra exclusivamente en el tema de si el conocimiento es de orden exclusivamente fisiológico o si ha de ser comprendido como una actividad del alma, cayendo así en un esquema de contraposición alma-cuerpo o entre materialismo-espiritualismo. Si el conocimiento no es una afección cualquiera, sino del todo original, es difícil precisar qué tipo de afección es en el caso del conocimiento sensible que requiere para su realización del concurso del cuerpo y cae, por así decirlo, de algún modo en el terreno de la afección física. Es en este punto donde las explicaciones del Aquinate son más débiles porque no contaba con los conocimientos neurofisiológicos con los que contamos hoy e intenta ciertas explicaciones que no son del todo compatibles con lo que de hecho sucede fácticamente en la sensación.

b) Según lo dicho, la pregunta inicial del auténtico significado de la afirmación de que en el conocimiento sensible se reciben las formas sin la materia, exige una matización, que es la que el mismo Aquinate hace si ponemos en juego los diversos textos y buscamos una armonía. Habría que decir que esta recepción de las formas sin la materia es sólo en cierto modo. Lo es en la medida que la sensación es una operación cognoscitiva en la que la potencia, actualizada por el influjo del objeto sensible, lleva a cabo su acto de captación de la cualidad sensible. Esta captación, vista en sí misma, es de índole inmaterial en el sentido de que no es una afección material, sino un acto que surge de una potencia natural del ser vivo, capaz de discernir determinadas cualidades sensibles. No es absolutamente inmaterial en la medida que para que se dé la operación sensitiva, se requiere que el órgano sensible sea física o corporalmente inmutado de tal modo que reciba un estímulo orgánico que active la potencia. En ese sentido, el conocimiento sensible es corpóreo o está directamente ligado al cuerpo.

Veré estas conclusiones de una manera más detallada en el n. III de este trabajo. Pero antes, para dar cuenta de este problema se puede apelar a una explicación contemporánea de la sensación, hecha a la

luz de la neurofisiología y que se mantiene dentro de los paradigmas de Aristóteles y Tomás de Aquino. Se trata de la explicación que hace el neurólogo y doctor en filosofía Manuel Lavados.

El conocimiento neurobiológico y físico que se ha alcanzado hoy en día no concuerda con algunas de las explicaciones antiguas del conocimiento sensible, como por ejemplo la del medio o la de la inmaterialidad de la visión. Tal como lo hemos señalado, las explicaciones antiguas son deudoras de la física de su época y son estos aspectos los que no perduran hoy en día, ni tampoco es necesario hacer un esfuerzo por hacerlos perdurables. Lo que sí hay que intentar, buscando la armonía con el contexto científico en el que nos movemos, es resolver la cuestión que está latente en estas explicaciones que es la de cómo una cualidad material llega a inmutar cognoscitivamente a una facultad. Esto supone, obviamente, el reconocimiento que la inmutación cognoscitiva es de un orden diferente a la inmutación natural, cuestión que admitieron claramente Aristóteles y Tomás de Aquino y que ambos trataron de hacer concordar con los datos científicos con que contaban.

Conviene hacer notar —señala Lavados— que la neurofisiología entiende la sensación como un fenómeno complejo que comporta varias fases, y que también es claro en esta disciplina que la sensación, propiamente tal, aparece sólo al término de este proceso. Esto equivale a decir que la sensación como tal no es una fase del proceso, sino más bien que ella depende de las etapas del proceso, las fases son previas al acto sensible y condición del mismo. Acto que no es procesual, pues el conocimiento es para Aristóteles un acto perfecto en el que el fin se da en el acto mismo. Hay una actividad orgánica (bio-eléctrica) en el seno del sistema nervioso, previa a la actividad de las neuronas de la cual la sensación depende directamente. La explicación de esta fase previa, puede ayudar a

entender la progresiva inmaterialización del estímulo sensible para que pueda realizarse el acto cognoscitivo sensible<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Es útil presentar brevemente la explicación empírica de la sensación tal como se conoce hoy en día. Empíricamente se considera la sensación como un proceso complejo que tiene lugar en una parte especializada del ser viviente: el sistema nervioso. La descripción de este fenómeno está fundada sobre dos nociones: el estímulo y la información. En el proceso sensorial, la neurofisiología distingue esquemáticamente tres fases: 1) La activación del receptor por parte del estímulo, es decir, en la aparición de un potencial eléctrico llamado el potencial generador o potencial del receptor. 2) La generación de potenciales de acción —los cuales aparecen cuando la amplitud del potencial generador alcanza un cierto nivel— que se transmiten hacia el cuerpo de la neurona en la que la extremidad periférica es la que se ha llamado el receptor. 3) La tercera fase corresponde a la transmisión de estos potenciales de acción hacia otras neuronas (sensitivas, motoras u otras) del sistema nervioso. La propagación del potencial de acción (del influjo nervioso) en el axon o las dendritas de las neuronas es esencialmente un fenómeno eléctrico. La propagación del potencial de acción de una neurona a otra se realiza en la sinapsis por la liberación de un transmisor químico capaz de combinarse con los receptores específicos a nivel de la membrana post-sináptica y de producir un fenómeno eléctrico particular que será en su momento el origen de la aparición de los potenciales de acción de la neurona post-sináptica. Se tratará a continuación de describir algunos aspectos de la primera fase, es decir, de la activación del receptor por el estímulo. El concepto de estímulo es correlativo al del receptor. No designa sólo un tipo de energía física (mecánica, eléctrica, etc.) sino una modalidad de esta energía capaz de producir en el receptor un cambio bien definido: la aparición de un potencial generador. De tal modo que la energía física que es estímulo, es solamente la que es capaz de activar un receptor. Correlativamente, el receptor se define por relación al estímulo, como la estructura del sistema nervioso capaz de ser activada por una modalidad definida de energía física. La morfología y el funcionamiento de un receptor fijan las condiciones y los límites en los que un cierto tipo de energía será o no un estímulo. Por ejemplo, la retina es una estructura hecha para responder a la luz y la retina humana para responder a un cierto tipo de energía luminosa. La neurofisiología afirma que el papel de los receptores consiste en la transformación de la energía física externa en energía eléctrica. Los receptores serían unos transductores de energía. Por ejemplo, en el caso de la visión, los receptores son los conos y los bastones que tapizan la retina. La transformación de la energía luminosa en energía eléctrica se hace gracias a un fenómeno fotoquímico complejo que permite la liberación de la energía necesaria a la modificación de la permeabilidad iónica de la membrana del receptor. La segunda fase del proceso sensorial consiste en la transmisión de los potenciales de acción nacidos en la neurona receptora hacia otras neuronas del sistema nervioso.

Siguiendo el análisis que realiza Lavados, podemos extraer algunas consecuencias filosóficas de los datos empíricos. Es interesante reparar en la afirmación que se hace desde la neurofisiología de que el sistema nervioso es un sistema capaz de adquirir *información* del medio o bien que el influjo nervioso contiene o es un *mensaje*. Si esto es verdadero, se puede concebir la actividad orgánica (eléctrica) del sistema nervioso previa a la sensación como tal, como un esfuerzo del viviente para reproducir o replicar interiormente lo que le es exterior y poder actuar sobre él. No es una reproducción mecánica de las características del estímulo, porque los límites dentro de los cuales tal modalidad de energía física es estimulante, están fijados por el receptor mismo y porque el receptor presenta propiedades de funcionamiento que no siguen siempre igual y de un modo lineal las variaciones del estímulo. Bajo las categorías de la acción y la pasión, podemos comprender el estímulo como acción y alteración, y la respuesta o actividad del órgano periférico como pasión. Sabemos que la acción del agente es recibida en el paciente a la manera de éste y según como éste es. Se sigue, pues, que lo que existe en el sistema nervioso del viviente —y que la neurofisiología llama información— es aquello mismo que es capaz de actuar sobre el órgano, pero bajo otra forma. Por su sistema nervioso, el viviente es capaz de asimilar formalmente tal o cual acto de lo real. En la medida que un órgano periférico es activado por tal grado de temperatura o tal vibración, en general, por un estímulo dado, lo que se da en el receptor es la misma temperatura, la misma vibración y, en general, el mismo estímulo, pero bajo otra forma. Esta otra forma está despojada de su materialidad, porque el calor que existe en el sistema nervioso, como información, es un calor que no quema y las vibraciones que existen

---

Si consideramos solamente las conexiones sensitivas, es posible afirmar que el influjo nervioso generado en la periferia llega a unas estructuras más o menos especializadas del sistema nervioso central llamadas, en el caso del hombre y de los mamíferos: el cortex cerebral. Cfr. M. LAVADOS: *La connaissance sensible selon la philosophie de l'être*, tesis doctoral, Université de Toulouse Le Mirail, 1987, pp. 308-313.

en el receptor auditivo, no vibran, etc. Los antiguos desconocían la existencia y la naturaleza de la alteración del órgano periférico que aquí se ha descrito y por eso introdujeron la doctrina del medio. Esta alteración es del todo original e intermedia entre la pura pasividad física y la inmutación inmaterial que es la sensación misma.

Según lo expuesto, Lavados distingue tres tipos de pasividad:

1) La que corresponde a lo que los antiguos llamaban inmutación física o natural. Ésta es la que equivale en términos actuales al cambio físico que ocurre en el viviente y en el órgano. Así, por ejemplo, los receptores de temperatura cambian físicamente su temperatura y una parte del aparato auditivo vibra físicamente bajo la acción del estímulo.

2) La pasividad o inmutación que afecta sola y exclusivamente al órgano periférico y a las vías que de él dependen. Ésta es una alteración original, porque se recibe la energía física y sus características bajo otra forma y porque en este caso esta modalidad de energía es un estímulo. Por esta razón el autor la llama recepción "estimulativa".

3) La tercera inmutación o pasividad es la propiamente inmaterial, y es por ésta que un estímulo llega a ser objeto de un acto apprehensivo. En este punto me alejo de la interpretación que hasta ahora he seguido pues me parece que en este tercer nivel hay que enfatizar el aspecto activo de la facultad sensible por la que es propiamente cognoscitiva. La facultad, una vez inmutada orgánica o neurofisiológicamente, es capaz de hacerse una con la forma sensible y, de este modo, conocer la cualidad sensible o poseer la forma sensible cognoscitivamente, dicho en términos de Tomás de Aquino.

Nuestro autor, teniendo en cuenta el desarrollo anterior, plantea la tesis siguiente: *la sensación no se puede explicar, sino por la inmaterialidad relativa del sujeto que siente; no es una actividad del alma, sino del alma y del cuerpo*. Esto lleva a reconocer que el acto de la sensación no solamente está precedido por la alteración de un

órgano, sino que este acto está concomitante e intrínsecamente ligado a la alteración de un órgano dado, pues para que se dé la coactualidad cognoscitiva, la información ha tenido que ser modificada de su condición propiamente natural o física hasta alcanzar o adquirir un nivel formal estimulativo que permita la acción del órgano. De esta manera se plantea que la desmaterialización no se da en un medio externo al sujeto que siente, sino en él mismo, ya que por la organización de su sistema nervioso es capaz de recibir las formas sensibles sin su materia y según un modo que posee ya una cierta inmaterialidad, sin que sea ésa la inmaterialidad del acto sensible mismo. Esta última inmaterialidad, ya no es propiamente la de una inmutación, sino la del acto cognoscitivo. Éste es el nivel de la intencionalidad en que poseyendo la forma cognoscitiva se conoce la cosa misma, sin que se atente contra el carácter intuitivo de la sensación<sup>34</sup>.

### III. Hacia una explicación que rescate la unidad del sujeto sentiente

Para esclarecer las conclusiones tentativas de la parte II, quiero fijarme particularmente en algunos de los textos que comenta Sheldon M. Cohen en su artículo "St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms"<sup>35</sup>. El autor sostiene a lo largo de su artículo la tesis de que para Tomás de Aquino la recepción de las formas sensibles, sea natural o espiritual, tiene lugar en entidades físicas y es siempre ella misma un evento físico. El Aquinate no funda la sensación en ningún componente del alma. Con esta afirmación el autor critica las tesis sostenidas desde el siglo XIX en las que se distinguiría entre eventos físicos que tienen lugar en los órganos sensibles y eventos mentales que tienen lugar en el alma. Según esta distinción, la sensación siempre implicaría un evento —la recepción espiritual de las formas sensibles— que no es físico.

---

<sup>34</sup> Cfr. LAVADOS: *La connaissance sensible...*, pp. 314-18; 356-62; 421-25.

<sup>35</sup> El artículo está publicado en *The Philosophical Review*, XCI-2 (April 1982), pp. 193-209.

Como punto de partida para este diálogo con Cohen, dejo claro desde el comienzo que comparto con él el rechazo de la distinción entre eventos físicos y mentales que no tiene en cuenta la peculiar forma de entender el acto cognoscitivo en el Aquinate entendido siempre como un acto del sujeto, no del alma o del cuerpo, sino del sujeto cognoscente compuesto de alma y cuerpo ya se trate de un sujeto exclusivamente sensitivo, exclusivamente intelectual o del hombre que es corpóreo-intelectivo. Esta afirmación es importante para situarnos, pues es desde esta integración del sujeto cognoscente desde donde podemos intentar encontrar una explicación, sin caer en los esquemas que, de un modo o de otro, nos ha impuesto el cartesianismo.

Fijándome quizás en otros aspectos de los comentarios hechos por Cohen, pienso que se puede llegar a conclusiones importantes. Procederé al análisis de algunos textos de la *Summa Theologiae*.

(i) I, q. 78, 3: Este texto es interesante, en primer lugar, porque enfoca la comprensión del sentido desde la potencia, no desde el órgano sensible mismo: "No son las potencias por razón de los órganos, sino los órganos para las potencias (...) la naturaleza proveyó de diversos órganos en congrua correspondencia a la diversificación de las potencias".

Con esto quiere decir Tomás de Aquino que la comprensión de los sentidos (en el artículo se trata de la debida diversificación de los sentidos) se debe realizar desde la δύναμις, como capacidad natural ordenada al acto. En este caso del conocimiento sensible, antes de dilucidar si se trata de un evento exclusivamente físico, es necesario plantearse cómo se inscribe en la totalidad de la naturaleza del sujeto sentiente en el que la sensación es su modo de expresar la forma que le anima y que le confiere un modo peculiar de ser vivo.

En segundo término, podemos atender a la explicación que hace acerca de las dos inmutaciones que se dan en la sensación. En algunos sentidos —el de la vista— sólo se da una inmutación espiritual (es

decir, exclusivamente cognoscitiva), en cambio en otros junto con la inmutación espiritual se produce también la inmutación física. La inmutación física puede ser considerada desde dos perspectivas:

a) Por parte del *objeto*: existe transmutación física por cambio de lugar, por ejemplo en el sonido, porque el sonido es producido por percusión y vibración del aire. Otro ejemplo es el del olor, porque es necesaria cierta modificación del cuerpo mediante la acción del calor para que exhale olor.

b) Por parte del *órgano*: hay inmutación física en el órgano del tacto y del gusto, porque la mano se calienta al contacto con lo caliente y la lengua se impregna en la humedad de los alimentos. En cambio, el olfato y el oído no experimentan inmutación física más que indirectamente.

De esta última parte tratada en el cuerpo del artículo, es interesante rescatar la afirmación de que en todos los sentidos hay inmutación espiritual y que es ésta la inmutación propiamente cognoscitiva. No sólo se da esta inmutación en la vista que es considerada como el sentido más inmaterial, sino que se hace extensiva a todos los sentidos. También es importante que aunque los conocimientos acerca de la visión le hayan hecho considerarla sin inmutación física, todos los sentidos, excepción hecha de la vista, son inmutados de esta manera. Lo curioso y deudor de los conocimientos científicos de la época es cómo se entiende esta inmutación. Pero este punto no es de importancia para nuestro tema, porque lo que interesa afirmar es que para Tomás de Aquino, de un modo o de otro, el sentido es también afectado físicamente y no sólo cognoscitivamente. O mejor dicho, que el modo de llevar a cabo el acto cognoscitivo en el caso del sentido incluye la acción corpórea, pues es un acto que realiza el sujeto sentiente el cual realiza esta potencia naturalmente en su corporeidad.

¿Quiere decir esto que el conocimiento sensible es exclusivamente un evento físico? Para responder a esta cuestión hay que precisar los términos dentro del contexto de lo que llevo expuesto en el artículo.

Mi intención es destacar que un acto cognoscitivo no puede ser entendido correctamente como un evento físico, si se le considera dentro de la línea de la ἐνέργεια aristotélica. Esto no quiere decir que no tenga nada que ver con lo físico y se transforme en un evento mental, hablando en lenguaje cartesiano, sino que es un evento que supera la dicotomía físico-mental y se inserta en la estructura entitativa del ser del sujeto que realiza sus potencias de acuerdo con su intrínseca naturaleza, sea ésta exclusivamente corpórea, exclusivamente intelectual o corpóreo-intelectual, según sea el grado entitativo del sujeto cognoscente al que nos refiramos. En todo caso, mi oposición al dualismo entre lo físico y lo mental no es porque sostenga una postura fiscalista, sino por la irreductibilidad del conocimiento a lo exclusivamente físico.

(ii) I, q. 84, 2: El texto plantea con claridad la doctrina que ya hemos visto expuesta en *In De anima expositio* de que lo conocido está en el cognoscente inmaterialmente, pues de no ser así nada impediría que las realidades materiales careciesen de conocimiento. Este argumento se completaba en la *expositio* haciendo ver que no todos los seres al ser alterados por una realidad la conocían, sino que algunos sólo recibían su inmutación física, sin conocer la cualidad.

La argumentación va en la misma línea del texto anterior: no todos los seres están dotados de potencia cognoscitiva. El punto que hay que aclarar en este texto es de qué manera puede ser conocida inmaterialmente una realidad material por un sujeto sentiente que es también material, pues Tomás de Aquino es claro al decir que “los objetos materiales conocidos están en el que los conoce no materialmente, sino más bien inmaterialmente”. ¿Quiere decir que un animal es capaz de actos inmateriales? El Aquinate es bastante explícito al respecto cuando afirma: “la razón de la materialidad y la del conocimiento son opuestas”. La cuestión está aquí en precisar el concepto de inmaterialidad y los grados de ésta. Podríamos decir que hay seres absolutamente materiales como es el caso de las plantas que se ponen como ejemplo de seres que carecen absolutamente de conocimiento. Según sea la inmaterialidad de un ser mayor será su

capacidad cognoscitiva, siendo así el caso de que la vista sea considerada como el sentido más cognoscitivo por ser el más inmaterial y dentro de los seres intelectivos, Dios sea el cognoscente por excelencia.

La pregunta de qué quiere decir inmaterialidad sólo la podemos responder escuetamente, porque supone todo un planteamiento metafísico. En este caso concreto para el que la estamos considerando, quiere decir que hay inmaterialidad ahí donde hay una capacidad o potencia que de algún modo o en algún grado emerja de la materia o de las operaciones que son propias de la materia. En el caso concreto del conocimiento, se trata de reconocer que ante el objeto que inmuta al sujeto, éste reacciona de una manera que no es absolutamente física, como se reacciona por la afección de un contrario o por el de una cosa que provoca movimiento, sino de un modo peculiar que es el captar en el objeto que inmuta una cualidad, una forma y poseerla de un modo inmanente.

Esta peculiar operación que sólo los que tienen la potencia pueden realizar indica una actualización que trasciende el orden físico aunque no excluya del todo un aspecto físico. Esta idea es la que expresa Tomás de Aquino cuando al comparar el conocimiento sensible con el intelectual, hace ver que en el primero se recibe la forma del objeto conocido sin su materia, pero con sus condiciones materiales. Esto quiere decir que en el caso de la sensación se requiere un estímulo físico y que la captación de la forma sensible tendrá las características propias del conocimiento de una realidad material: será siempre singular y se necesitará la presencia de la cosa sensible para que el sentido conozca, al menos en el caso de los sentidos externos. De acuerdo con esto, la sensación es conocimiento, pero no en su grado más perfecto o pleno, pues no se verifica en ella de una manera total la inmaterialidad que es característica necesaria del conocimiento. Nos parece que no hace falta abundar más en el grado de inmaterialidad que el Aquinate le adjudica.

(iii) 1, q. 75, 3: En este texto queda claramente afirmada la condición corpórea de la sensación que no la excluye de ser considerada una forma de conocimiento. Aristóteles enseñó que entre las operaciones del alma, la única que se realiza sin órgano corporal es la de entender y que, en cambio, “lo mismo la de sentir que todas las demás de la parte sensitiva van indiscutiblemente acompañadas de una inmutación corporal; así en la visión la pupila es alterada por la especie del color, e igualmente sucede en las demás operaciones. Lo cual demuestra que el alma sensitiva no tiene operación propia alguna que se ejecute por sí misma, sino que todas sus operaciones pertenecen al compuesto”<sup>36</sup>.

Este texto podría contradecir lo que hemos afirmado en el texto anterior, porque el sentir no aparece como una operación propia. Pero en realidad, no es una operación propia en el mismo sentido que se considera propio el inteligir que no requiere de ningún órgano corpóreo, sino que es siempre una operación del compuesto, es decir, del cuerpo, pero de un compuesto capaz —volvemos al tema de la *δύναμις*— de conocimiento, capacidad que no tienen otros entes materiales. Nuevamente, ¿puede inducir este texto a la comprensión de la sensación como un evento físico? Nos parece que no, en contraposición con Cohen, porque de ser así igualaríamos la sensación a los demás eventos físicos y perderíamos de vista la peculiaridad del acto cognoscitivo. Pero, insistimos, ¿no podría ser un evento físico especial, diferente, como difieren entre sí los demás eventos físicos que se clasifican en diversos tipos o clases, por ejemplo, combustión, movimiento local, etc.? La respuesta me parece que está ya dada si se comprenden adecuadamente las notas que

---

<sup>36</sup> En la parte II del trabajo me referí a la visión señalando, de acuerdo a *In II De anima*, lec. 2, n. 590, que el órgano de la vista no cambia de color al ver, sino que tiene una semejanza con el color visto. Aunque este texto que ahora cito afirme que en la visión la pupila es alterada por la especie del color, me parece que se trata de un uso del término “alteración” que no contradice lo anterior, sino que quiere destacar en este caso que también la visión, que es la sensación más “inmaterial”, requiere de una afección de orden natural o físico.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.