



UNA DISCUSIÓN SOBRE EL SIGNO FORMAL (2)

Si la teoría del signo formal tiene sustento en la realidad

A Discussion about Formal Sign (2)
If the theory of the formal sign has sustenance in reality

Pbro. Dr. Diego José Bacigalupe
diegojosebacigalupe@gmail.com
Seminario Mayor San José – La Plata – Argentina

Resumen

En este artículo, estudiamos si el concepto puede ser llamado 'signo formal'. Respondemos tres objeciones: primera, si el concepto es un signo; segunda, si el mismo concepto existe; tercera, si el concepto es una 'tercera cosa' en la mente que hace que el entender intelectual sea imposible. Finalmente, proponemos ciertos cambios a la teoría del signo formal.

Palabras clave: signo formal, concepto, Juan de Santo Tomás, intencionalidad

Abstract

In this article, we study if concept can be called 'formal sign'. We answer three objections. First, if the concept is a sign. Second, if the concept itself exists. Third, if the concept is a 'third thing' in the mind that makes intellectual understanding be impossible. Finally, we suggest some changes to the formal sign theory

Keywords: Formal sign, Concept, John Poinsett, Intentionality

Recibido: 13/01/2019

Aceptado: 10/04/2019

Publicado: 16/06/2019



En la primera parte de este artículo hemos analizado, a partir de algunas objeciones de Roland-Gosselin a la teoría del signo formal, tres temas referentes a dicha teoría:

- La relación entre 'semejanza' e 'identidad', donde establecimos que semejante es ser 'uno en la cualidad'. Esto permite decir que el concepto y la cosa conocida son uno, ya que comparten la misma forma.
- Si el concepto puede ser llamado 'signo', donde exploramos cómo Juan de Santo Tomás aplica la noción de *signo* al concepto. En este sentido, nos apartamos de la postura de este autor sólo en cuanto que no nos parece que el concepto sea un puro medio *para* conocer sino que, además, es *lo conocido* de la cosa dicho interiormente, que reenvía a la cosa concreta por la sinergia del intelecto y la sensibilidad.
- Si existen textos de santo Tomás que puedan avalar las líneas fundamentales de esta teoría, donde mencionamos unos pocos fragmentos pero de una importancia capital. En verdad, a partir de estos textos se vislumbra que el signo formal y el signo instrumental son dichos *analógicamente* 'signo', puesto que estriba entre ellos una diferencia esencial y no de grado. Juan de Santo Tomás, en cambio, sostiene (como lo más probable) que ambos se dicen 'signo' unívocamente.

Roland-Gosselin ponía una cuarta objeción, que podríamos resumir diciendo lo siguiente: no se ve cómo conjugar el hecho de que el concepto y la cosa sean al mismo tiempo idénticos en su contenido noético y uno se pueda decir 'signo' de la otra (Roland-Gosselin, 1925, págs. 201-202). Esta réplica del autor pone el acento más allá de estudiar los *textos* de santo Tomás, apunta a la *realidad* del problema. Se trata de constatar si esta teoría se vincula con el ser de las cosas. A esto es a lo que nos debemos abocar ahora.

Para resolver esta dificultad, convendrá tener presente que hay otros autores que van en la misma línea: la realidad de las cosas refuta la misma teoría del signo formal. Luego, presentaremos los elementos fundamentales del



pensamiento de estos estudiosos para poder analizar si tienen razón, si hay que rechazar o modificar la teoría del signo formal, o si, en cambio, hay que señalar los aspectos en los que ellos se han equivocado.

Respuesta a M.-D. Roland-Gosselin

Roland-Gosselin terminaba sus objeciones a Maritain destacando que fundir en una misma realidad el signo y el significado no parecía sensato: ¿cómo puede ser el concepto un signo de la esencia de algo, del cual él mismo es idéntico, en el decir de Maritain?

Para tomar posición respecto de este tema, conviene volver sobre la doble valencia del concepto. Por un lado es *lo inteligido* de algo de manera abstracta y universal, por otro es *aquello en lo cual* puedo referirme a lo particular y concreto con el concurso de la sensibilidad¹. Es el término de la

¹ ¿Se da la referencia en los conceptos del tercer grado de abstracción? Habitualmente nos estamos refiriendo al conocimiento de cosas materiales, que son las primeras a las que se vuelca el entendimiento, moviéndonos en el primer grado de abstracción. En dicho grado, la esencia de las cosas materiales es llevada al plano inmaterial, que es el adecuado al intelecto. Ahora bien, la *abstracción* radica en separar la esencia de las condiciones individuantes. Es decir, se hace que la forma manifieste su inteligibilidad en acto, conservando siempre una referencia a la materia. La forma de las cosas materiales es de las cosas materiales y no puede obviar una relación a la materia aunque sea en general. No puede pensarse el hombre sin carne y sin huesos, pero sí sin *esta* carne y *estos* huesos. La definición que expresa lo concebido no tiene en cuenta directamente lo que hace a la individualidad sino a la universalidad y, a través de ella, a la individualidad. En el segundo grado de abstracción encontramos una situación diferente. Lo que se separa es una forma accidental de la sustancia en la cual inhiere. En particular, la *cantidad*, que es el primero de los accidentes de las sustancias materiales, una vez separada por este ejercicio de la luz del intelecto agente, da lugar a la conformación de los conceptos de la matemática. En los dos primeros grados de abstracción, *abstraer* es *separar* algo que en la realidad se da *unido* a la materia: una forma (o esencia) en sus notas universales de todos los particulares o una forma accidental de la sustancia en la que inhiere. En el tercer grado, en cambio, *abstraer* es *separar* algo que en la realidad se da *separado* de la materia, aunque eventualmente esté unido a ella. Así pues, la noción de 'ente' o la de 'sustancia' no dependen de la materia ni en el ser ni en la consideración del intelecto. Por tanto, se trata de realidades de por sí inmatriciales, cuyos conceptos *no difieren de ellas* en cuanto a la separación de la materia. El concepto universal, en sinergia con la sensibilidad, se refiere a lo particular. Ahora bien, en el caso de los conceptos del tercer grado de abstracción, la situación no es semejante, puesto que el concurso de la sensibilidad no es adecuada, ya que nos estamos refiriendo a realidades inmatriciales *per se*. Cuando llegamos a formular que 'el alma racional es una sustancia incompleta', nos encontramos delante de una aplicación analógica del concepto de sustancia material llevado al ámbito inmaterial, es decir, a un uso propiamente metafísico. Ahora bien, este concepto propiamente metafísico, tan separado de la materia en su ser como en la consideración del intelecto, dicho de una realidad inmaterial (el alma racional) para nosotros conocida por analogía a partir de lo que sabemos con cierta precisión sobre lo material, conserva el poder de hacer que la inteligencia exprese en su interior lo conocido y lo refiera

operación cognoscitiva en cuanto inmanente (*esse in*), pero no el término de la relación cognoscitiva (*esse ad*), constituido por el aspecto real conocido de la cosa (Floucat, 2001, págs. 153, 159). Es noéticamente equivalente al contenido cognoscitivo de algo concreto, pero difiere en el ser de eso mismo que ha sido conocido.

Es decir, la cosa conocida y el concepto son *dos* desde el punto de vista del acto de ser. La cosa tiene su acto de ser, el concepto lo tiene como participado del acto de ser propio del hombre que ha puesto el acto de inteligir del cual el concepto se sigue. Pero el contenido esencial, su *ratio*, es uno (lo cual hace al concepto y a la cosa 'semejantes'), por lo que existe unidad noética.

El concepto, a nuestro entender, *se refiere* a algo distinto de él sin ser él en modo alguno *conocido* con anterioridad a ese algo al cual se refiere. Sosteniendo lo que hemos dicho, prácticamente desaparece la noción habitual de 'signo' en el concepto. Un signo es una entidad ordenada a otra cosa, cuya consideración explícita como signo nos lleva a la consideración explícita del significado. Este pasaje de uno en otro parece esencial, si la noción de signo es unívoca. Juan de Santo Tomás, consciente de la necesidad del pasaje de uno en otro, ofrece una solución que, al mismo tiempo, hace de diferencia específica entre el signo formal y el signo instrumental.

Este autor resuelve el problema sosteniendo dos tipos de conocimiento: *formaliter denominative*. En pocas palabras, el primer modo es en cuanto a la *ratio*, esto es, en cuanto a las notas universales, y el segundo es en cuanto cosa explícitamente conocida: las notas esenciales son, de hecho, de *alguna* cosa. El concepto sería preconocido *formaliter*, puesto que expresa las características esenciales de la cosa conocida, y de esta manera salvaría la razón de signo, puesto que pasaría de una cosa en otra, del concepto al objeto conocido. Ahora bien, no siendo conocido *denominative*, esto es, explícitamente en su ser, no cabría dentro de la categoría de 'signo instrumental' y por eso es un 'signo formal' (cf. Juan de Santo Tomás, 1930, II, q. XXII, a. 1).

Sin embargo, la precognición *formaliter* tanto del concepto cuanto de la cosa. Lo es del concepto en cuanto a las notas esenciales que manifiesta, lo es de la cosa porque esas notas esenciales son de ella. Es más, el concepto *expresa*

inmediatamente a la realidad extramental, a pesar de que no haya un recurso a la sensibilidad, imposible en este caso (cf. Tomás de Aquino, 1992, III, qq. 5-6).



el conocimiento cumplido de ciertas notas esenciales de algo. Luego, no se ve que sea una *pre-cognición*, sino, simplemente, una *cognición*. De allí que el concepto se dirá 'signo', a nuestro entender, sobre todo apuntando al hecho de la necesidad que tenemos de él para referirnos a lo que él, en su ser, no es. No se trata de un *hacer conocer*, sino de un *referir lo actualmente conocido* al ente conocido en cuanto *concreto*. Santo Tomás llama a esta propiedad *intentiouniversalitatis*, la cual significa 'tener disposición a muchas cosas' (Tomás de Aquino, 1888-1906, I, q. 85, a. 3, ad 1m.). A nuestro entender, en esta *intentio* (nacida de la semejanza) recae toda la posibilidad de decir 'signo' al concepto (Haldane, 1993, pág. 25). *Mutatis mutandis*, el recuerdo participa de la misma *intentio* pero de modo particular: es el recuerdo de *este* suceso, por ejemplo, y por ello también es un signo formal.

Que no existe ninguna precognición del concepto, en vez de eliminar la noción de 'signo', viene a reforzar una idea que hemos sostenido en germen en la primera parte de este estudio: el signo formal y el instrumental no son dos especies de un mismo género, sino que se dicen analógicamente 'signos'.

La analogía de los signos

Al contrario de nuestra afirmación, Juan de Santo Tomás sostiene que el signo instrumental y el signo formal se dicen unívocamente, esto es, que son dos especies del mismo género:

En el parecer de santo Tomás, lo más probable es que el signo formal sea verdadera y propiamente un signo, y al punto [de serlo] unívocamente con el instrumental, aunque en el modo de significar difieran bastante (1930, II, q. XXII, a. 1)².

El recorrido de algunos textos del Aquinate, en cambio, tiende a mostrar que la relación entre el signo formal y el instrumental sea analógica, como hemos visto en la primera parte de este estudio. En el orden del conocer, es evidente que del primer signo que tomamos conciencia *qua* signo es del

² Como en la primera parte de este estudio, cuando las traducciones de las citas sean nuestras, pondremos el original a pie de página. "In sententia S. Thomae probabilius est signum formale esse vere et proprie signum, atque adeo univoce cum instrumentali, licet in modo significandi valde differant".

instrumental. Descubrimos que un grito es signo de dolor y que las palabras son signos de las cosas. Llamar al concepto 'signo' no sólo es algo discutido, sino también es claramente posterior al hecho de denominar a otras cosas con ese nombre.

Ahora bien, una prioridad en el orden de la imposición del nombre no refleja necesariamente una prioridad en el orden del ser (Tomás de Aquino, 1918-1930, I, 34). Hay casos como el de 'ente' en el que la sustancia resume las dos prioridades sobre el accidente. Pero otros casos son diferentes. Por ejemplo, 'palabra' se dice en primer lugar de la voz significativa y en segundo lugar del concepto, en cuanto al orden del conocer; pero, en el orden del ser, es más acabadamente 'palabra' el concepto que la voz exterior, puesto que expresa y manifiesta más perfectamente algo en la inmanencia de la potencia cognoscitiva. Así pues, la prioridad en el orden del conocer o de la imposición del nombre no implica necesariamente que exista la misma prioridad en el orden del ser.

¿Cuál signo es más 'signo', el instrumental o el formal? Lo primero que conviene determinar es cuál sea la propiedad analogada en estas realidades esencialmente distintas. Parecería ser el hecho de 'ser *en lo que [in quo]* se conoce otra cosa' (Tomás de Aquino, 1972-1976, q. 9, a. 4, ad 4m.). Si esto se da *como si se discurriera*, estamos delante del signo instrumental, ya que pasamos de una cosa en otra. Si, en cambio, se evita este pasaje explícito, estaríamos delante del signo formal.

Ahora bien, esta propiedad hay que entenderla bien. En el caso del signo instrumental, uno *ya conoce* aquello a lo cual reenvía el signo. Si no conociéramos los significados, vano sería todo signo. Cuando el signo aparece, captándolo explícitamente, captamos también el significado al cual reenvía. *Algo del significado hay en el signo*, es decir, hay una relación, natural o convencional, que dirige nuestra mente más allá del mismo signo en cuanto cosa conocida³.

Podemos llamar a esa relación *intencionalidad*. En pocas palabras, la intencionalidad es la propiedad por la que una cosa remite a otra por llevar en su mismo ser una relación con ella. Esta dependencia se puede dar de múltiples maneras. El humo indica al fuego porque proviene del fuego como de su causa

³ Para la relación entre el signo lingüístico y el significado, cf. las formidables precisiones de A. Contat(2017, págs. 187-190).



eficiente. Las nubes (y otros fenómenos conexos) anuncian la futura tormenta porque son la causa eficiente de dicha precipitación. El reflejo de una montaña en un lago es su imagen natural. La palabra remite a la cosa o la flecha indica una curva porque una y otra han sido dispuestas así por la voluntad de los hombres para entenderse sobre las cosas conocidas. La estatua de Hércules hace pensar en el mismo Hércules porque hay una imitación de un modelo que se realiza (a través de ciertas características típicas) en una imagen artificial.

Esa relación está presente en el signo formal:

La finalidad de la formación del concepto no es, de hecho, dar al intelecto una reproducción para contemplar, sino expresar la relación que el intelecto ha establecido con la cosa conocida (Tuninetti, 2016, pág. 140)⁴.

Ahora bien, está presente de un modo totalmente distinto. Mientras que en el signo instrumental la relación debe ser conocida temáticamente, en el signo formal dicha relación sólo se conoce por reflexión sobre ese mismo signo. En este caso, la intencionalidad alcanza su sentido propio, porque se trata de una forma *in esse intentionali*, esto es, fuera de su estado natural, que señala su proveniencia *in essenaturae*. La inteligibilidad del concepto proviene enteramente de la inteligibilidad de la misma cosa. El recuerdo proviene enteramente de la situación vivida. Así pues, conceptos y recuerdos llevan inmediatamente a otra cosa porque su forma no es *su* forma, sino la de una cosa que la posee de por sí. El hecho de que la forma sea *perfección, acto*, hace que pueda alcanzar a las potencias cognoscitivas (bajo un modo distinto de ser) *difundiendo* esa misma perfección (Tomás de Aquino, 1996b, VII, q. 1, a. 4, c.).

Por otra parte, conceptos y recuerdos son esenciales a la hora de interpretar cualquier signo instrumental. Ni las nubes, el reflejo o el humo, ni la flecha o la palabra y tampoco la imagen artificial podrían hacernos entender algo distinto de ellos mismos si no existieran en nosotros los conceptos o los recuerdos por los que la relación de significación instrumental se nos hace patente. Por lo tanto, la intencionalidad de estos signos se revela por los signos formales. En el caso del humo, el reflejo o las nubes, se trata de una relación

⁴ "Lo scopo della formazione del concetto non è infatti quello di fornire all'intelletto una riproduzione da contemplare, ma quello di esprimere il rapporto che l'intelletto ha stabilito con la cosa conosciuta".

independiente del hombre mismo, pero que se vuelve evidente por los conceptos o los recuerdos. En el caso de la flecha, la palabra⁵ o la imagen artificial, se trata de una relación que, en cambio, depende de la voluntad del hombre para existir. La voluntad, justamente, instituye señales, voces y monumentos para, a través de los conceptos y los recuerdos, evocar otras cosas distintas de esas señales, voces o monumentos. De allí la diferencia entre signo natural y convencional.

Así pues, los signos formales son tales que por ellos todo signo natural es comprendido y todo signo convencional es instituido. Son *en lo cual (in quo)* se comprende todo lo demás, por su referencia continua a las cosas conocidas y por la expresión interior del conocimiento cumplido. Y, sin embargo, ellos mismos no nos son patentes en su ser en primera instancia. Luego, su calidad de 'signos' está en otro nivel, más perfecto, que la de los signos instrumentales. De allí que se digan con más propiedad 'signos' según su realidad aunque sean conocidos con posterioridad a los signos instrumentales. Los signos formales son los primeros analogados según el orden del ser, aunque los primeros analogados según el orden del conocer (o de la imposición del nombre) sean los signos instrumentales.

La 'tercera cosa en la mente'

Sin embargo, el problema podría extenderse un poco más. La búsqueda del fundamento en la realidad nos puede arrastrar a objeciones de mayor peso que la que pone el mismo Roland-Gosselin.

Una sentencia de santo Tomás nos ofrece un buen punto de partida:

En efecto, es evidente que este hombre entiende. Si se niega esto, entonces el que dice esta opinión no entiende nada [*aliquid*], y no debe ser escuchado; si, por otra parte, entiende, es menester que entienda por algo, formalmente hablando (1984, III, I, 282-286)⁶.

⁵ No queremos decir que la palabra sea totalmente convencional. La palabra es natural al hombre, pero que *esta palabra* signifique *esta cosa* es un asunto de convención humana.

⁶ "Manifestum est enim, quod hic homo intelligit: si enim hoc negetur, tunc dicens hanc opinionem non intelligit aliquid, nec est audiendus. Si autem intelligit oportet quod aliquo, formaliter loquendo, intelligat".



El acto de entender pertenece a las convicciones y evidencias básicas de la vida humana. Al hablar manifestamos lo entendido, y lo hacemos con nociones universales. Hablamos de la realidad de un modo que a la realidad le es extraña, y, sin embargo, nos referimos a ella con precisión. Algo intelectualmente entendemos, algo *al modo* del intelecto.

No cabe aquí una discusión con quienes niegan tal evidencia, eso tendrá lugar en otro momento y de otra manera. De todos modos, el argumento por el absurdo ofrecido por el Aquinate alcanza a todos los que hablan. Aún quien diga que todo conocer es una construcción individual o social, en la medida que diga *esto es así* hará un juicio en el que pretenderá expresar las cosas tal cual son. Es decir, negará elípticamente lo que al mismo tiempo afirma. Esa afirmación no será una construcción, sino una (presunta) intelección de un estado de cosas. Pero no es este el lugar para desarrollar este tema.

Aquí conviene mirar la última parte de la cita transcrita. *Si entiende, es menester que entienda por algo, formalmente hablando*. El Aquinate, en este contexto, se refiere al intelecto posible como el principio por el cual se entiende. Pero, unas líneas después, menciona también a la especie inteligible (1984 III, I, 311-316). De hecho, la forma del intelecto en cuanto potencia que se actualiza es la especie inteligible (Tomás de Aquino, 1996a, a. 16, ad 8m.). *Por ella* entiende. ¿Es necesaria la afirmación de un concepto? ¿Es necesaria una 'tercera cosa' entre el intelecto y lo conocido? ¿O bastaría en cambio el mero acto de entender para asumir la realidad que hemos llamado *concepto*?

En los últimos años ha habido una interesante polémica sobre este punto, suscitada por algunos estudios de J. P. O'Callaghan. En primer lugar, este autor sostiene que la procesión del *verbum mentis* es un tema teológico, no filosófico. A decir verdad, no se ve qué dificultad haya en que la teología ponga un problema a la filosofía, mientras que dicho problema dependa enteramente de la razón natural (Derisi, 1979). Pero, además, cabe decir que la procesión del verbo mental es el punto a partir del cual se puede encontrar un apoyo para, analógicamente, remontarse al dato de la fe sobre la procesión del Verbo Eterno. Por esto, no es un tema exclusivamente teológico.

En segundo lugar, sostiene O'Callaghan que los conceptos no son nada distinto de los actos de intelección mismos. Así, 'tener un concepto' es sólo 'concebir' como 'dar un paseo' es sólo 'pasear':

La nominalización de los verbos en sustantivos es un modo de hablar sobre nuestras actividades, no un modo de reconocer otro ámbito de cosas que se agrega a nuestras actividades (1997, pág. 527)⁷.

El gran riesgo que señala este autor es considerar al concepto como una 'tercera cosa en la mente', que se interpondría entre la inteligencia y la cosa conocida, desdibujando la posibilidad real de llegar a conocer las cosas mismas.

Su postura ha sido asimilada, con un poco de ironía, a la de Guillermo de Ockham (Deely, 2008, págs. 356-357). En efecto, ya Ockham entendía que el acto del intelecto era suficiente para explicar las funciones que en la práctica se atribuyen al concepto (1974, I, 12) y negaba la interposición de cualquier *tertium quid* entre el intelecto y la cosa conocida (Perler, 1996, págs. 245-247).

Sin embargo, algún año antes que el mismo O'Callaghan comenzara a publicar su hipótesis de que no hay concepto, A. de Muralt había ya propuesto la existencia de una 'lección de Ockham' que era bueno aprender. No todo el contenido de la enseñanza del llamado Doctor Invicto, puesto que la negación del alcance metafísico de la inteligencia o el voluntarismo son elementos negativos, sino esta eliminación de todo intermediario entre la cosa conocida y el intelecto (de Muralt, 1993, págs. 39-46). No hay lugar para una 'tercera cosa en la mente'. No hay lugar, por lo tanto, para el concepto como distinto del acto del intelecto.

Si no hay lugar para el concepto, toda la realidad del concepto como signo formal se desvanece. Muy a pesar de A. de Muralt, conviene decir que el mismo Ockham consideraba que el concepto –siendo él mismo el acto del intelecto– era un signo. Sin embargo, la elaboración de Juan de Santo Tomás caería en vana palabrería si no hubiera un concepto como distinto del acto intelectual al que se le atribuyera la función de 'signo formal'. Para A. de Muralt, justamente, la procesión del concepto en la inmanencia del intelecto es algo así como *un modo metafórico de hablar* (1993, pág. 42).

A decir verdad, en el desarrollo de este trabajo hemos tomado ciertos principios que vienen de los estudios de A. de Muralt. Nos hemos concentrado insistentemente en la distinción del orden entitativo y el orden operativo y en la

⁷"Nominalization of verbs into substantives is a way of talking about our activities, not a way of recognizing another realm of things in addition to our activities". Para un estudio detallado de la discusión, cf. (Bacigalupe, 2014, págs. 166-178 y 332-338).



consecuente necesidad de entender la especie inteligible como forma del intelecto en el orden operativo. Sin embargo, no hemos negado la procesión del *verbum mentis*. ¿A qué se debe que A. de Muralt sostenga que no hay tal procesión?

La idea fundamental que está detrás de la posición de este autor es que hay dos estructuras de pensamiento contrastantes, la tomista y la escotista, la analógica y la unívoca, la de causas totales y subordinadas, y la de causas parciales y coordinadas, respectivamente (León Florido, F.; Fernández Polanco, V., 2002, págs. 14-24). En el curso de la historia, algunos tomistas habrían adherido a tesis de la escuela escotista, lo cual los habría llevado a pensar la realidad de un modo erróneo. En particular, en el problema que nos concierne, la tesis escotista del 'ser objetivo' (*esseobjectivum*) habría entrado en el tomismo, *reificandola* realidad de lo conocido en el interior del intelecto. Esto quiere decir que la especie de la cosa en el intelecto tendría, además de su ser de cualidad, un cierto ser (objetivo) independiente del ser del sujeto cognoscente en el que inhiere, y, por lo tanto, el intelecto tendría que, primero, conocer la cosa en su ser objetivo y representativo para, en segundo lugar, conocerla en su ser (real) fuera de la mente⁸.

Ahora bien, cuando A. de Muralt critica a Juan de Santo Tomás lo hace diciendo que ha adherido al modo de pensar escotista, pero que, a través de la teoría del 'signo formal', ha vaciado la tesis del *esseobjectivum* del contenido dañino que de por sí contiene (de Muralt, 1985, pág. 20)⁹. El concepto según Juan de Santo Tomás sería algo intermedio entre el intelecto y la cosa conocida. En favor de A. de Muralt –y de J. P. O'Callaghan por añadidura–, conviene señalar que algunos de los seguidores actuales de Juan de Santo Tomás asumen sin dificultad que el concepto sea una 'tercera cosa en la mente':

⁸ Se pueden hallar textos del beato Juan Duns Escoto que dan pie a esta tesis (Bacigalupe, 2014, págs. 46-49), si bien se habría desarrollado en su escuela después de él (Forlivesi, 2002, págs. 5-7).

⁹ M. Beuchot muestra la influencia del beato Juan Duns Escoto sobre Juan de Santo Tomás en el estudio de los signos (Beuchot, 1991, págs. 41-43).

Para Tomás y la tradición de comentaristas este concepto es una tercera cosa, aunque no puede existir separadamente del acto de inteligir y sirve sólo como un medio para entender el objeto (Osborne, 2010, pág. 6)¹⁰.

Esta 'tercera cosa en la mente' tiene una función vicaria del objeto conocido, ya que el mismo objeto no puede en modo alguno penetrar a la potencia intelectiva. Así constituido el concepto como objeto vicario, sería al mismo tiempo un signo de aquello que es realmente conocido, la cosa extramental, a la cual señala, sin manifestarse él mismo en su ser objetivo. Juan de Santo Tomás, entonces, habría asumido algo de la noética escotista pero vaciándola de su contenido negativo. Sin embargo, sería tributario de la tesis del *esseobjectivum*, y, en ese sentido, su postura sería errónea.

A. de Muralt, entonces, sostiene que aceptar la realidad del concepto como réplica vicaria de lo conocido es no sólo traicionar el pensamiento de santo Tomás, sino, aún más, ir contra la realidad misma. No habría concepto en la mente como una 'tercera cosa' entre el intelecto y lo conocido, como una réplica 'vicaria' de la realidad extramental.

El problema, entonces, es doble: si hay concepto como distinto del acto de inteligir, y si, habiéndolo, es tributario de la tesis de la 'tercera cosa en la mente'.

Si hay una 'tercera cosa en la mente'

Veamos en concreto si hay concepto o no. Juan de Santo Tomás sostiene, efectivamente, que el concepto como distinto del acto de entender es necesario:

El verbo es requerido en el intelecto (según santo Tomás y su escuela) no por parte de la potencia o de su operación como productiva, sino por parte del mismo objeto, [1] o para que se vuelva presente, si está ausente, [2] o para que se vuelva suficientemente inmaterial y espiritual en razón del término entendido y conocido dentro del intelecto, y no sólo sea inteligible en acto primero por modo de la especie impresa, [3] o en fin para que se vuelva objeto manifestado

¹⁰ "For Thomas and the commentary tradition this concept is a third thing, although it cannot exist separately from the act of understanding and serves only as a means for understanding the object".



en alguna representación como cosa dicha y expresada. Para las primeras dos cosas se requiere el verbo por la indigencia [*ex indigentia*] del mismo inteligente y del objeto inteligido, para la tercera, en cambio, se requiere el verbo a causa de la abundancia [*propterabundantiam*] del entender, puesto que de la abundancia del corazón habla la boca (1937, q. XI, a. 2)¹¹.

De las razones que da, dos proceden *ex indigentia* y una *propterabundantiam*. La primera de estas razones, hacer presente lo ausente, aunque tiene apoyo en un pasaje del Aquinate (1918-1930, I, 53), no nos parece de mayor peso, puesto que hay concepto sea que lo conocido esté presente o no; basta que la forma de lo conocido sea forma del intelecto. La segunda razón, volver suficientemente inmaterial lo conocido, nos parece, otra vez, innecesaria: la especie inteligible ya cumple con esta condición. La tercera razón, el argumento *propterabundantiam*, nos parece la más acabada: el decir interior de lo entendido nace de la riqueza del mismo entender como acto, como perfección del inteligente, como expansión de la riqueza de su mismo ser.

No cabe duda de que el hombre *es indigente*, en cuanto que debe pasar de la potencia al acto de entender. Pero la procesión del verbo mental se debe a la abundancia del mismo acto, una vez puesto:

Si verdaderamente el inteligente es en acto en cuanto es uno con lo que conoce, no hay ninguna necesidad de inmaterializar o representarse, ulteriormente, el objeto. El 'término conocido' no se explica más que por la perfección del entender, por la comunicatividad del acto (García del Muro Solans, 1992, pág. 505).

Luego, de las tres razones puestas por Juan de Santo Tomás, aceptamos la tercera, el argumento *propterabundantiam*. Este argumento, además, es precisamente el que anula la objeción de A. de Muralt. En efecto, mientras que

¹¹ "E contra vero apud D. Thomam et eius scholam verbum requiritur in intellectu, non ex parte potentiae aut operationis eius ut productivae, sed ex parte ipsius obiecti, vel ut reddatur praesens, si sit absens, vel ut reddatur sufficienter immateriale et spirituale in ratione termini intellecti et cogniti intra intellectum, nec solum sit intelligibile in actu primo per modum speciei impressae, vel denique ut reddatur obiectum manifestatum in aliquo praesentatione tamquam res dicta et locuta. Et ad duo prima requiritur verbum ex indigentia ipsius intelligentis et obiecti intellecti, ad tertium autem requiritur verbum propter abundantiam intelligendi, quatenus ex abundantia cordis loquitur".

los dos argumentos *ex indigentia* se orientan a la necesidad de una réplica 'vicaria', el argumento *propterabundantiam* nos habla de la perfección del conocimiento ya cumplido. Es decir, una vez puesto el acto de entender, *bonum* operativo de orden inteligible, se sigue un concepto o juicio como fruto del acto y como difusión del bien alcanzado allí, que ulteriormente se puede comunicar a otros en el hablar interpersonal. Esto no implica ninguna especie de *esseobjectivum*: no se trata de establecer un objeto *a conocer*, se trata de *decir lo entendido*, y en eso mismo *ver esto que cae bajo su intentiouniversalitatis*¹².

No es tan fácil negar la realidad del concepto como aquello que *estoy pensando en este momento*, que nace del poder de mi intelecto de comprender lo real y que resulta ser la expresión interior de lo comprendido. La cuestión es cómo pensarlo. La primera manera que se nos viene a la mente es un tanto 'cartesiana': se trataría de una galería de representaciones intelectuales que se corresponden (misteriosamente) a la realidad, un 'museo de imágenes' que alternativamente se van poniendo a la consideración del intelecto. Así veríamos al concepto como una 'tercera cosa en la mente'. Esta postura, pues, más que respetar la natural tendencia de la inteligencia a comprender lo que está frente al hombre, encierra a la misma inteligencia en sus presuntas *representaciones privilegiadas*—criticadas por Rorty(1980)— que, por otra parte, no harían más que transformarse en un *lenguaje privado*—criticado por Wittgenstein(1986)¹³—.

¹²J. Milbank, ferviente seguidor de A. de Muralt en muchos puntos, señala que el concepto como 'palabra' (*verbum*) le llega a santo Tomás más por obra de san Agustín que de Aristóteles. A. de Muralt habría, de alguna manera, privilegiado el lado 'aristotélico' de santo Tomás, negando otras influencias que han sido tanto o más determinantes en su pensamiento(Milbank, 2013, págs. 57-60).

¹³A nuestro entender, algunos intérpretes de santo Tomás están en esta línea, aunque, en lugar de situar al concepto como objeto a conocer, lo hacen con la especie inteligible (Pasnau, 1997)(Panaccio, 2001)(D'Onofrio, 2008). Ellos postulan un *realismo representacionista*(o *representacionalismo realista*), según el cual la especie *debe ser conocida* previamente al conocimiento de la cosa. Luego, la especie se establecería como algo *delante de la mente*, en vez de ser la forma del intelecto que entiende. Si bien hay pasajes de la obra de santo Tomás que podrían dar pie a tal interpretación, ya ha habido suficientes refutaciones de estas teorías (Michon, 2007)(Baltuta, 2013). En todo caso, cabe destacar que la especie es ante todo *forma* del intelecto y, por lo tanto, no conviene ceder a la tentación de interpretar a santo Tomás desde el solipsismo gnoseológico moderno, sino que hay que afirmar que la elaboración del Aquinate es una *metafísica del conocimiento*(Jacobs, J. A. - Zeis, J., 1997)(Bacigalupe, 2014, págs. 122-153 y 263-270).



La 'tercera cosa en la mente' es la piedra de tropiezo de cualquier posición realista. Pero el concepto existe. El mismo verbo 'concebir' *grita* que hay 'algo concebido', muy a pesar de J. P. O'Callaghan y A. de Muralt. Sin prole no hay concepción biológica. Sin verbo mental, *prole de la mente* en el decir de Francisco Suárez(1960, disp. 2, sec. 1, n. 1),no hay lugar para que el inteligir se asimile analógicamente a la procreación biológica y pueda ser llamado 'concebir'.

Si lo concebido, el *concepto*, no es 'cosa' que se presenta delante de la inteligencia, ¿qué es? Es, para decirlo una vez más, un *acto*, el acto en el que se manifiesta lo conocido, que nace de la abundancia de un intelecto que pasa a su operación, que efectivamente entiende algo. O'Callaghan no deja de ser tributario de lo mismo que critica, puesto que niega que haya concepto porque lo piensa en el orden entitativo y no en el orden que le es propio, que es el operativo. El concepto es un acto que procede del acto del intelecto como el calor procede del fuego en acto o el placer se sigue de la posesión del bien deseado. No es algo que se opone a la mente como el objeto al sujeto, sino que es decir en el interior de la mente misma lo entendido. Es la expansión del hombre que entiende en el orden operativo, última perfección que nace de haber conocido y que lo dispone a comunicar la verdad hallada.

Conclusión

La objeción de Roland-Gosselin a la teoría del signo formal tiene la virtud de plantear en pocas palabras todas las posibles ambigüedades y flaquezas que tal tesis puede contener. Un recorrido atento a sus indicaciones nos ha llevado a revisar la teoría entera en sus líneas esenciales.

Después de ver que la realidad del concepto es irrenunciable y que señala la expresión de la perfección del entender, las modificaciones que introduciríamos a la doctrina de Juan de Santo Tomás son:

- Indicar que no hay indigencia de la cual surja el verbo mental, sino que surge de la plenitud del intelecto actualizado por la forma de la cosa. Es decir, la indigencia es de la forma de la cosa; una vez habida ésta, el concepto se sigue como la abundancia del inteligir en acto.

- Sostener que el concepto es formalmente *acto*, y que, si se lo denomina *cualidad*, sólo es materialmente hablando.
- Considerar que no existe una precognición que haga que algo sea 'signo formal', sino que, para el signo formal, la razón de 'signo' recae en su *intentio*, es decir, en estar conformado por la forma de otra cosa que reenvía naturalmente a esa cosa.
- Esa *intentio* será universal o particular, dependiendo de si es un signo formal del intelecto o de la sensibilidad interna.
- Señalar, por esto mismo, que los signos formales se dicen 'signos' por analogía, no unívocamente, respecto de los signos instrumentales.

La teoría del signo formal de Juan de Santo Tomás es un inmenso aporte a la comprensión de la metafísica del conocimiento del Aquinate. Las modificaciones que sugerimos, en realidad, no alteran la sustancia de la propuesta, que echa luz sobre las cuestiones centrales en torno al conocimiento humano.

Referencias

- Bacigalupe, D. (2014). *Las representaciones mentales en santo Tomás de Aquino: Un estudio a partir del debate contemporáneo*. Roma: EDUSC.
- Baltuta, E. (2013). Aquinas on Intellectual Cognition: The Case of Intelligible Species. *Philosophia*(41), 589-602.
- Beuchot, M. (1991). *Estudios sobre Peirce y la Escolástica (Cuadernos de Anuario Filosófico 150)*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Contat, A. (2017). Un'analisi del segno linguistico nella prospettiva di san Tommaso d'Aquino. En A. Contat, *Miscellanea in onore di Marco Arosio* (págs. 173-206). Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.
- de Muralt, A. (1985). Actuation de l'intellect par la forme intelligible et représentation de l'objet à l'intellect. Le débat entre les critiques thomasienne et scotiste du concept. *Cahiers de l'École Saint Jean*(107), 18-27.
- de Muralt, A. (1993). *L'enjeu de la philosophie médiévale*. Leiden: E. J. Brill.



- Deely, J. (2008). How to Go Nowhere with Language: Remarks on John O'Callaghan, Thomist Realism and the Linguistic Turn. *American Catholic Philosophical Quarterly*(82), 337-359.
- Derisi, O. N. (1979). *Concepto de la filosofía cristiana*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- D'Onofrio, S. (2008). *Aquinas as Representationalist: The Ontology of the Species Intelligibilis*. Ann Arbor: ProQuest.
- Floucat, Y. (2001). *L'intime fécondité de l'intelligence. Le verbe mental selon Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Pierre Téqui.
- Forlivesi, M. (2002). *La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Mastri*. Recuperado el 6 de noviembre de 2018, de <http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2002d.pdf>
- García del Muro Solans, J. (1992). *Ser y conocer*. Barcelona: PPU.
- Guillermo de Ockham. (1974). *Summa logicae*. New York: Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae.
- Haldane, J. (1993). Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge. En J. Haldane, & W. Crispin, *Reality, Representation and Projection* (págs. 15-37). New York: Oxford University Press.
- Jacobs, J. A. - Zeis, J. (1997). Form and Cognition: How to Go Out of Your Mind. *Monist*(80), 539-557.
- Juan de Santo Tomás. (1930). *Ars Logica seu De forma et materia ratiocinandi*. Taurini: Marietti.
- Juan de Santo Tomás. (1937). In tres libros De anima. En Juan de Santo Tomás, *Naturalis Philosophiae* (Vol. 2). Taurini: Marietti.
- León Florido, F.; Fernández Polanco, V. (2002). Estudio introductorio. En A. de Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna* (págs. 9-42). Madrid: Istmo.
- Michon, C. (2007). L'espèce et le verbe. La question du réalisme direct chez Thomas d'Aquin, Guillaume d'Ockham et Claude Panaccio. En L. Couloubaritsis, *Questions sur l'intentionnalité* (págs. 125-155). Bruxelles: OUSIA.

- Milbank, J. (2013). *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*. Oxford: Wiley - Blackwell.
- O'Callaghan, J. P. (1997). The problem of language and mental representation in Aristotle and St. Thomas. *The Review of Metaphysics*(50), 499-545.
- Osborne, T. (2010). The concept as a formal sign. *Semiotica*(179), 1-21.
- Panaccio, C. (2001). Aquinas on Intellectual Representations. En D. Perler, *Ancient and Medieval Theories of Intentionality* (págs. 185-201). Leiden: E. J. Brill.
- Pasnau, R. (1997). *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perler, D. (1996). Things in the Mind. Fourteenth-Century Controversies over "Intelligible Species". *Vivarium*(34), 231-253.
- Roland-Gosselin, M.-D. (1925). Métaphysique – Théorie de la connaissance et systèmes généraux. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*(14), 200-216.
- Rorty, R. (1980). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Suárez, F. (1960). *Disputaciones Metafísicas* (Vol. 1). Madrid: Gredos.
- Tomás de Aquino. (1888-1906). *Summa Theologiae* (Leonina ed., Vols. 4-12). Romae: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fidei.
- Tomás de Aquino. (1918-1930). *Summa contra Gentiles* (Leonina ed., Vols. 13-15). Romae: Typis Riccardi Garroni.
- Tomás de Aquino. (1972-1976). *Quaestiones disputatae de Veritate* (Leonina ed., Vols. 22/1-3). Roma: Editori di san Tommaso.
- Tomás de Aquino. (1984). *Sentencia libri de Anima* (Leonina ed., Vol. 45/1). Romae - Paris: Commissio Leonina - Vrin.
- Tomás de Aquino. (1992). *Super Boetium de Trinitate* (Leonina ed., Vol. 50). Romae - Paris: Commissio Leonina - Éditions du Cerf.



Tomás de Aquino. (1996a). *Quaestiones disputatae de Anima* (Leonina ed., Vol. 24/1). Romae - Paris: Commissio Leonina - Éditions du Cerf.

Tomás de Aquino. (1996b). *Quaestiones de Quolibet* (Leonina ed., Vols. 25/1-2). Romae - Paris: Commissio Leonina - Éditions du Cerf.

Tuninetti, L. (2016). *Persone che giudicano. Lineamenti di epistemologia*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press.

Wittgenstein, L. (1986). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.