

Signo formal y objetualidad. Examen de la doctrina de Juan Poinso

The Formal sign and objectuality. Examination of the doctrine of John Poinso

PATRICIA MOYA CAÑAS*

Sumario:

1. Introducción
2. Signo formal y concepto
3. *Via ad res*
4. Tomás de Aquino y el signo formal
5. Cómo entender la representación
6. El estatuto gnoseológico
7. El hábito
8. Evaluación final

* *Patricia Moya Cañas es Doctora en Filosofía y profesora titular en el Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes, Chile. Este trabajo se realizó en el año dos del proyecto de investigación Fondecyt Regular n°1180166, titulado "Una revisión del signo formal en Juan Poinso: ¿explicación válida del concepto?".*

pmoyal@miuandes.cl

Recibido: 16 de agosto de 2020.

Aprobado para su publicación: 23 de septiembre de 2020.

9. Conclusión

Resumen: El artículo tiene como objetivo principal analizar la doctrina de Poinso sobre el signo formal del cual el concepto es el caso por excelencia. Se busca responder a la cuestión de si la teoría del signo formal es una interpretación correcta de la doctrina de Tomás de Aquino. El carácter representativo de este signo plantea interrogantes que se busca resolver.

Palabras clave: Poinso, signo formal, Tomás de Aquino, representación.

Abstract: This article aims to analyze the Poinso's doctrine about the formal sign of which the concept is the case par excellence. We seek to answer the question if the formal sign theory is a correct interpretation of Thomas Aquinas. The representative nature of this sign raises issues that we seek to solve.

Keywords: Poinso, formal sign, Thomas Aquinas, representation.

1. Introducción

El objetivo principal de este artículo es analizar la doctrina de Poinso (1589-1644) -también conocido como Juan de Santo Tomás- sobre el signo formal del cual el concepto es el caso por excelencia. La denominación del concepto como signo formal no es original de Poinso. Se encuentra en varios comentadores de Tomás de Aquino, particularmente en Soto (1495-1560), Araújo (1580-1664), quienes junto con Poinso son representantes del llamado “renacimiento tomista ibérico”¹.

Tomás de Aquino no hace mención a este tipo de signo, pero en su obra han encontrado estos comentaristas un fundamento para elaborar dicha

¹ Cf. Mauricio Beuchot, “La doctrina tomista clásica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de Santo Tomás,” *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 12, N° 36 (1980): 39. Thomas Osborne, coincide en el juicio de la no originalidad de Poinso en el tratamiento del signo formal. Cf. “The Concept as a Formal Sign,” *Semiotica* 179 (2010): 1-21.

teoría. Mi estudio se centra en Peirce por ser quien más ha desarrollado esta tesis y porque ha influido de manera importante en autores tomistas de la primera mitad del siglo XX, como Maritain, Peifer en el ámbito anglosajón, que en sus obras siguen muy de cerca a Peirce. Posteriormente la doctrina del signo formal es suscrita por autores hispánicos como Millán-Puelles, Canals, Llano y el mexicano Beuchot. También ha ejercido una importante influencia en el estadounidense Deely, que lo estudia desde la perspectiva gnoseológica y también semiótica. Deely lo considera como un antecedente importante de los trabajos de Peirce.

En este trabajo me propongo responder a una cuestión central: si la teoría del signo formal es una interpretación correcta de la doctrina de Tomás de Aquino. Y, ligada a esta cuestión, si esta teoría responde o resuelve la mediación entre la cosa conocida y la mente, pues el signo formal sería representativo en el entendimiento de la cosa extramental. En primer lugar, expondré qué entiende Peirce por signo formal y de qué manera este nombre le corresponde al concepto (n. 1). Antes, repasaré brevemente los antecedentes de esta doctrina. Ligado al tema del concepto, surge la relación que este tiene con la realidad a la que representa. Es la llamada *via ad res* que Peirce sostiene y que ha sido especialmente valorada por sus seguidores (n. 2). Una vez expuestas las ideas centrales del signo formal, estas se confrontarán con la doctrina tomásiana, particularmente en lo que se refiere a la representación cognoscitiva (n. 3 y 4). Las partes 5 y 6 del artículo son más bien propositivas: trato de establecer el estatuto gnoseológico y el aporte que en esta línea ofrece la doctrina tomásiana del hábito. En la última parte del artículo (n. 7) ofrezco una evaluación de la doctrina del signo formal en Peirce.

2. Signo formal y concepto

El estudio del signo en la filosofía medieval remite, como en muchos otros temas, a la definición de San Agustín: “El signo es la cosa que, además de la especie que entrega a los sentidos, hace llegar al conocimiento de algo distinto”.² Esta definición llega a la escolástica a

² San Agustín, *De doctrina cristiana*, lib. 2, c. 1. Corpus Christianorum Series Latina 32. (Brepols: Turnhout, 1962).

través de Pedro Lombardo en sus *Sentencias*.³ Tomás de Aquino la cita y critica en su *Comentario a las Sentencias*⁴ por ser incompleta ya que se aplica a los signos sensibles y deja de lado los signos inteligibles, por ejemplo, el concepto.

Poinso adopta de Soto la definición de signo, como también la clasificación que solían hacer los comentadores ibéricos. El signo es “Aquello que representa algo distinto de sí mismo a la facultad cognoscitiva”.⁵ Esta definición incluye tanto cosas como palabras. Por ejemplo, el humo significa o evoca el fuego y la palabra ‘país’ una nación.

La distinción más importante es la que se establece entre el signo instrumental y el formal, examinarla ayuda a precisar el modo de significar de cada uno de ellos. El primero, representa algo distinto de sí y requiere de un conocimiento previo que permanece una vez conocido aquello que significa. Por ejemplo, el caso ya señalado del humo que representa al fuego. El signo formal, en cambio, es la noticia que representa por sí misma y no mediante otra cosa.⁶ Beuchot lo explica así tomando ocasión de la afirmación de Poinso en otros lugares del Tratado, como también de las explicaciones de Soto y Araújo: el signo es “aquel en el cual y por el cual se conoce lo designado y, en cuanto objeto, este signo en cierta manera se oculta para solo dejar resplandecer lo representado”.⁷ La definición de Beuchot evidencia el carácter representativo del signo formal, por el que el concepto merece el nombre de signo. La sustitución de la cosa es, paradójicamente, la condición para recuperarla cognoscitivamente. De tal manera que lo

³ Cf. Lombardi, *Sententiae In IV*, Libro 4, d. 1.

⁴ *Sententiae In IV*, d. 4, q. 1, qu. 2.

⁵ Poinso John, *Ars Logica* (edición B. Reiser), *Cursus Philosophicus Thomisticus*, (Turin: Marietti, 1930), q. XXI, a. 2: “id quod repraesentat aliquid potentiae cognoscenti”. Las traducciones de los textos de Poinso las he recogido de Mauricio Beuchot, *Juan de Santo Tomás. De los signos y los conceptos* (México: UNAM, 1989) y de Juan Cruz Cruz, *Juan de Santo Tomás. El signo*, Cuestiones I/5, XXI, XXII y XXIII del *Ars Logica* (Pamplona: Eunsa, 2000).

⁶ Cf. Poinso, *Ars* q. 21.

⁷ Beuchot, “La doctrina tomista clásica sobre el signo,” 54.

conocido no es el signo, sino la cosa misma. El ocultamiento del signo y su remitencia a la cosa, será analizado en el n. 2 del artículo. Retomando la distinción entre el signo instrumental y el formal, decimos que este último informa intrínseca e inmediatamente a la facultad y, al ejercer su significación no permanece como signo. Otra diferencia del signo formal respecto al signo instrumental es que este último representa fuera de la facultad cognoscitiva, mientras que el formal dentro de ella. La noción de signo formal se atribuye a la *species expressa* que, como su nombre lo indica, manifiesta y evidencia el acto cognoscitivo.⁸

Desde esta perspectiva se puede considerar al signo formal como causa formal del conocimiento, mientras que la facultad es la causa eficiente que, actualizada por la *species impressa*, realiza el acto cognoscitivo. Poinot afirma que el concepto, que es por excelencia signo formal, no es un medio para que la facultad conozca, sino que conduce inmediatamente al conocimiento porque la facultad ejerce su acto cognoscitivo cuando informada por la *species impressa*, formula el verbo mental o verbo interior, también llamado *species expressa*. No hay una duplicación del objeto ni del conocimiento, es decir, no se conoce en un acto distinto al signo y a lo significado –como ocurre con el signo instrumental–, sino que el entendimiento conoce en sí mismo y en un mismo acto al signo y a lo significado.⁹

Para entender mejor qué quiere decir que el ser del signo formal se realiza y agota en el significar, recordemos el texto del *Comentario al De Interpretatione* de Tomás de Aquino que dice lo siguiente refiriéndose a las palabras: ellas “significan inmediatamente las concepciones del intelecto, y mediante ellas, las cosas”.¹⁰ Para que las cosas existentes sean conocidas, tienen que ser primeramente concebidas por nuestro entendimiento. El concepto es el fruto de esta penetración, que capta la esencia por la que conocemos la cosa real. Se realiza en el

⁸ Beuchot, *Ibid.*

⁹ Cf. Poinot, *Ars*, q. 22, a.1, p. 693b, 15-35.

¹⁰ Tomás de Aquino, *Expositio libri Peryhermeneias*, l. 2: “Idea necesse fuit Aristoteli dicere quod voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res”. Los textos latinos de Tomás de Aquino se han recogido de la *Opera Omnia*, recogovit et instruxit Enrique Alarcón automatado electrónico Pomaelone ad Universitas Studiorum Navarrensensis aedes a MM A.D.

concepto el aspecto representativo o manifestativo y sustitutivo, propio del signo. No se conoce el concepto, sino que por él se conoce la cosa. El concepto en cuanto signo formal es manifestativo, conduce a la cosa.

El signo se subordina al objeto representado y establece una relación real con lo significado. Esta afirmación nos lleva a explicar, brevemente, el estatuto ontológico del signo. Los comentaristas concuerdan en que el signo es una relación. Esto se deduce de los dos aspectos que implica la definición del signo, a saber, el manifestativo y el orden a otro: a la cosa representada y a la facultad a la cual representa. Poinso ha señalado antes que el signo mira a la facultad “como vía y conductor de la facultad hacia aquello que es su objeto”.¹¹ En la cuestión 22 del mismo tratado, en la que compara el signo instrumental con el formal, Poinso realiza algunas afirmaciones importantes, como es la relación o dirección al objeto conocido: “el signo formal, que es el concepto, tiene razón de término del conocimiento, pero no último, sino ordenado a un término ulterior, a saber, a la cosa que se conoce, y en ese término se representa”.¹² Más adelante en el mismo texto, Poinso explica más qué quiere decir este alcanzar la cosa, que es el objeto del conocimiento. No quiere decir que se alcance propiamente la cosa, sino más bien a esta representada en el concepto: “la cosa verdaderamente alcanzada y conocida es aquella que está afuera, aunque por medio del conocimiento intrínseco y del concepto, y esto basta para que sea signo o medio intrínseco”.¹³ En el siguiente apartado se examinará con más detalle de qué manera se accede a la cosa a través del signo.

¹¹ Poinso, *Ars*, q. 22, a.1, 693b 5: “Quomodo signo formali conveniat ratio medii ductivi potentiae ad signatum”.

¹² Poinso, *Ars*, q. 22, a.1, 698a 30-40: “signum formale, quod est conceptus, habet rationem termini cognitionis, sed non ultimi, ordinati autem ad ulteriorem terminum, scilicet ad rem, quae cognoscitur et in illo termino repraesentatur.

¹³ Poinso, *Ars*, q. 22, a. 1, 698b 4-10: “res vere attacta et cognita illa, quae est extra, licet media intrinseca cognitione et conceptu, et hoc sufficit, ut sit signum seu medium intrinsecum”.

3. *Via ad res*

Algunos filósofos contemporáneos han visto en ese ser *vía al objeto* la explicación más relevante de la doctrina de Poinset del signo formal, por ejemplo, Llano en “Metafísica y lenguaje” y en “El enigma de la representación”. Es necesario preguntarse qué significa esta afirmación de que el signo formal nos conduzca a la cosa. La *via ad res* quiere decir que la cosa conocida se hace presente a la facultad no por sí misma ni de manera inmediata, sino mediante el concepto o *species* que sí actúan inmediatamente porque no se requiere de otro elemento ajeno al acto mismo de conocer.¹⁴ En la facultad, señala Poinset, “el objeto se propone y se presenta como conocido, este conocimiento termina al interior de la facultad, dentro de la cual reviste la razón de objeto. Pero vuelve presente al objeto o se representa a la facultad no a sí mismo inmediatamente, sino mediante el concepto o la especie”.¹⁵ El signo formal se caracteriza por esta suerte de ambivalencia entre la mediación y la inmediatez cognoscitiva. Es inmediato porque, en comparación con el signo instrumental, no requiere de una inferencia entre el conocimiento del signo y del significado. En él se conoce directamente el significado, por esta razón la noción de signo formal solo es aplicable al concepto porque únicamente en él se da el caso de que haya un signo que no implique mediación.

¿Por qué Poinset -y con él otros pensadores- le otorgan el carácter de signo formal al concepto? Pienso que la razón fundamental es comprender el concepto como representación. De aquí se derivan dos aspectos importantes: la sustitución de la cosa significada y la constitución del objeto en cuanto conocido. Tal como señala Furton, entre el origen del conocimiento en la cosa existente y el término del

¹⁴ Poinset se refiere a esta *via ad res* en *Ars*, q. 21, a. 2, 660a 5-25: “ut virtus cognoscens et ad illud tendens, signum ut via et medium, per quod ad illud tenditur”.

¹⁵ Poinset, *Ars*, q. 22, a. 1, 694a 27-45: “obiectum proponitur et praesentatur ut cognitum et cognitionem terminans intra potentiam, intra quam induit rationem obiecti. Redditur autem obiectum praesens seu repraesentatur potentiae non seipso immediate, sed mediante conceptu vel specie”.

conocimiento en el objeto conocido surge una entidad intermedia que Poinso llama ser “representativo” (*esse repraesentativum*).¹⁶

El modo de conducir a la cosa requiere la representación, porque, como se ha dicho, el objeto no puede comparecer por sí mismo ante la facultad cognoscitiva, necesita la mediación del concepto. Sin embargo, se trata de una mediación peculiar que representa al objeto, pero no lo reduplica, porque lo significado es conocido en la facultad misma, en su acto de concebir. Para fundamentar la inmediatez del signo formal en su remisión a lo conocido, Poinso acude a la autoridad de Tomás de Aquino que distingue un triple medio en el conocimiento: “bajo el cual” (*medium sub quo*), “por el cual” (*medium quo*) y “en el cual” (*medium in quo*). Este último, que es el que interesa para la explicación, puede ser a su vez de dos modos: material y fuera de la facultad, como en el espejo la imagen del hombre; o formal e intrínseco, como la *species expressa* o verbo de la mente, en el cual se conoce la cosa y que es el signo formal.¹⁷

Una respuesta a la *via ad res*, es que esta es menos prometedora de lo que anuncia, pues más que un acceso a la cosa misma, tenemos una representación y actualización de la facultad cognoscitiva que se realiza al ser inmutada por la *species impressa* y que culmina en la formación del concepto o verbo. La cuestión a la que apunto es que la referencia a

¹⁶ Cf. Furton Edward, “The Constitution of the Object in Immanuel Kant and John Poinso,” *The Review of Metaphysics*, 51/1 (1997): 64.

¹⁷ cf. Poinso, *Ars*, q. 22, art. 1, 693b 35-694a 10. El texto de Tomás de Aquino al que se refiere Poinso está *In IV Sent*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 15: “Ad quintumdecimum dicendum, quod medium in visione corporali et intellectuali invenitur triplex. Primum est medium sub quo videtur; et hoc est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod speciale objectum, sicut se habet lumen corporale ad visum corporalem, et lumen intellectus agentis ad intellectum possibilem. Secundum est medio quo videtur; et hoc est forma visibilis qua determinatur uterque visus ad speciale objectum, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium est medium in quo videtur; et hoc est id per cujus inspectionem ducitur visus in aliam rem, sicut inspiciendo speculum ducitur in ea quae in speculo repraesentantur, et videndo imaginem ducitur in imaginatum; et sic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in causam, vel e converso”. También menciona la misma idea en *Quodlibet VII*, q. 1 a. 1.

la cosa tal como ella existe fuera de la mente se ve mediatizada por el concepto.

Esta dificultad, se puede ver en la respuesta a una de las objeciones de la cuestión 22, artículo 1, que refuta la necesidad del signo formal. Poinot responde que el signo formal es medio y término, es decir, se consolida en el concepto que es el medio para conocer la cosa. Este medio hace referencia y se ordena a algo de fuera. Pero, agrega el objeto: “Se puede insistir diciendo que no es alcanzado el objeto en cuando está fuera, sino en cuanto está contenido dentro del concepto; luego el concepto no es medio que conduzca a algo exterior, sino que se detiene en sí mismo”.¹⁸ Como ya se vio en el apartado anterior, la respuesta de Poinot es que se conoce la cosa exterior a través de un medio interior.

En el artículo 2 de la misma cuestión, Poinot explica que el signo formal da a conocer la cosa en la facultad por la fecundidad de esta última:

así al verbo o palabra se le llama concepto en cuanto es expresado y formado por la facultad para manifestar lo que es conocido. Pues la inteligencia intenta naturalmente la manifestación y se apresura a ella; tal manifestación expresiva se llama dicción o locución interior; el mismo verbo o palabra es especie o semejanza expresada y dicha¹⁹.

El verbo, insiste Poinot, no es conocido como realidad externa, sino como término interno de la propia intelección. Por esta razón hablamos de representación. El signo formal tiene esta función: representa dentro

¹⁸ Poinot, *Ars*, q. 22, a. 1, 698a 40-698b 10: “Nec potest instari, quia obiectum prout extra non attingitur, sed prout intra conceptum continetur et redditur intelligibile, ergo conceptus non est medium deducens ad aliquid extra se, sed sistens in se”.

¹⁹ Poinot, *Ars*, c. 22, a. 2, 702b 20-30: “et sic verbum dicitur conceptus, quatenus exprimitur et formatur a potentia ad manifestandum ea, quae cognoscuntur. Naturaliter enim intellectus manifestationem quaerit et in eam prorumpit; et talis manifestatio expressiva vocatur dictio seu locutio interior, et ipsum verbum est species seu similitudo aliqua expressa et dicta”.

de la facultad, informándola y haciéndola cognoscente.²⁰

Esta representación se explica porque en el conocimiento no se tiene, o no se posee, la cosa tal como ella es o tal como existe independientemente del conocimiento. Se requiere una posesión cognoscitiva, no material. En el conocimiento nos encontramos con dos planos o ámbitos: el cognoscitivo y el real. La cuestión es dar con la explicación por la cual lo conocido, que es representado, remite a la cosa tal como ella es. Efectivamente hay una desemejanza entre la representación mental y la cosa existente, diferencia debida al estatuto cognoscitivo. Así tenemos en la mente una representación universal y abstracta de la cosa que es individual y concreta, sin embargo, mediante ella damos cuenta de la cosa existente fuera de la mente. El concepto nos conduce, *via ad res*, al conocimiento de la cosa sin necesidad de una inferencia o deducción. En el concepto se encuentra la misma esencia de la cosa, y por eso en él conocemos la cosa real.

Para explicar mejor el modo como el signo formal conduce a la cosa, Poinso remite a la doctrina establecida en la escolástica de la *species impressa* y *expressa*. Según ella la *species* es representativa, esto quiere decir que une el objeto a la facultad en su ser intencional o cognoscible. La *species impressa*, principio del conocimiento, no es signo formal porque no es propiamente cognoscitiva, es el principio por el cual se entiende porque une al objeto con la facultad y la determina a suscitar el conocimiento. En cambio, la *species expressa* es el término del conocimiento, en ella el objeto se da como conocido al interior de la facultad.²¹

El concepto no es idéntico con lo conocido porque siempre permanece en su ser representativo y por ello vicario. Sí hay unidad entre el concepto representante y el objeto representado y, mientras mayor sea esta unidad, más perfecto será el conocimiento, porque se hace presente en la facultad de manera más propia, sin llegar nunca, en el caso del hombre, a la identidad. Pero hay que precisar que “el concepto tiene razón de término del conocimiento, pero no último, sino ordenado a un término ulterior, a saber, a la cosa que se conoce, y en ese término se

²⁰ Cf. Poinso, *Ars*, q. 22, a. 2, 706a 17-27.

²¹ Cf. Poinso, *Ars*, q. 22, a. 3, p. 708b 12-40.

representa”²². Según Poinso, el contenido representacional no oculta la cosa, no la cubre. Esta es la diferencia entre el representacionismo moderno que, por lo general, se pregunta si acaso nuestras representaciones ocultan la cosa y de ahí surge la pregunta de cómo saber si realmente conocemos algo del mundo, y el de nuestro autor. Para él, el signo formal es un garante de la objetividad porque con su ser significativo tiende como a su término a lo real²³.

Poinso explica el signo formal desde una doble causa: por necesidad y por abundancia. Por necesidad pues el objeto debe estar presente en la facultad para conocerse en ella. Esta necesidad responde al carácter inmaterial de la facultad que requiere de la abstracción para que el objeto sea proporcionado a ella. De esta manera el signo formal refuerza el carácter intrínseco del conocimiento: “el concepto es conocido como *lo que*, no como cosa conocida extrínseca, sino como aquello en lo que se contiene la cosa conocida dentro del intelecto”.²⁴ A continuación, Poinso hace una afirmación importante: “Y así, por el mismo conocimiento, de suyo se alcanzan el concepto y la cosa concebida”.²⁵ Hay que reparar que siempre se trata de la cosa en el entendimiento, no la cosa existente fuera de la mente. La segunda causa que explica el signo formal es la abundancia, es decir, el carácter manifestativo y locutivo del concepto. Esta explicación está contenida en el artículo 3 de la cuestión 22 que se centra en la demostración de que la *species impressa* no es signo formal. Con este propósito se refuerza la idea de que el conocimiento intelectual termina en la *species expressa*, concepto o verbo. El conocimiento no termina en el acto en cuanto tal, sino que es

²² Poinso, *Ars*, q. 22, a. 1, 698a 40-45: “signum formale , quod est conceptus, habet rationem termini cognitionis, sed non ultimi, ordinati autem ad ulterium terminum, scilicet ad rem, quae cognoscitur et in illo termino repraesentatur”.

²³ Cf. Furton, “The Constitution”. Tal como señala Furton, la representación sustitutiva es propia del signo y se entiende mejor en el contexto de la relación. Ver Poinso, *Ars*, q. 21, a. 1, 654b 35-40.

²⁴ Poinso, *Ars*, q. 22, a. 2, 705b 15-45: “conceptus non dicitur repraesentare tamquam prius cognitum per modum obiecti extrinseci, ita quod ly cognitum sit denominatio extrínseca, sed tamquam cognitum intrinsecum, id est ut terminus cognitionis intra potentiam”.

²⁵ *Ibid*: “Et sic eadem cognitione per se attingitur conceptus et res concepta”.

“tendencia al objeto que se conoce”.²⁶

Una vez explicadas las ideas centrales de la doctrina de Poinso sobre el signo formal, se contrastarán en las dos partes que siguen con la gnoseología tomasiana.

4. Tomás de Aquino y el signo formal

Veamos de qué manera o hasta qué punto esta doctrina concuerda con la gnoseología tomasiana. En varios textos, Tomás de Aquino se refiere al concepto o verbo como una *locutio interior*, que se expresa en la *locutio exterior* que es la palabra.²⁷ La *locutio* es propia del conocimiento que termina en la expresión de lo conocido. Es así que el verbo interior se puede comprender como signo, porque en él se conoce la cosa.²⁸ Más explícitamente lo dice en el *Comentario al Evangelio de San Juan*, cuando siguiendo la explicación aristotélica del *Peri hermeneias* afirma que la palabra interior o verbo es “aquello a lo que el inteligir da forma inteligiendo”.²⁹ También en este texto explica que la persona puede inteligir porque tiene en sí la *species* de la cosa que es su forma. La palabra interior, formada en el alma, es aquello en lo cual se inteligie, porque al formar la palabra y expresarla, se conoce (se *ve dice*) la naturaleza de la cosa inteligida.³⁰ Queda claro el carácter inmanente de la explicación del conocimiento de Tomás de Aquino y la coincidencia con la explicación de Poinso del signo formal. El realismo cognoscitivo de Tomás exige que la forma de la cosa sea poseída y comprendida por el entendimiento y en el entendimiento.

¿Es posible alcanzar la identidad con la cosa en el conocimiento?

²⁶ Poinso, *Ars*, q. 22, a. 4, 714a 7-10: “Ed ideo non est unio repraesentativa, sed operativa seu per modum actus secundi, non ut continens, sed ut tendens ad obiectum”. Cf. Furton enfatiza el tránsito a la cosa a través del carácter representativo de la *species intelligibilis*. 71-72.

²⁷ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, 27, 1; *De veritate* 4, 2 ad 5.

²⁸ Cf. Tomás de Aquino, *De veritate* 4, 1, ad 7.

²⁹ Tomás de Aquino, *Super Ioannem*, cap. I, lec. 1: “Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format”.

³⁰ Cf. *Ibid.*

Recientemente Anchepe ha sostenido la tesis de que Tomás de Aquino no postuló esta identidad cognoscitiva, sino que sostuvo que lo que se alcanza es una semejanza.³¹ Muchos comentaristas tomasianos –quizás el más representativo sea Gilson- han afirmado que la semejanza se ha de entender en sentido fuerte, como identidad, porque lo que Tomás quería sostener es que no se tiene la cosa misma en el entendimiento, sino su semejanza entendida como esencia; la cosa se tiene cognoscitivamente. Efectivamente Tomás de Aquino utiliza este término –semejanza- frecuentemente en sus escritos. Dos autores contemporáneos –Llano y De Muralt- defienden también esta identidad a partir de la comprensión del conocimiento como acto. Anchepe sostiene que Tomás de Aquino extendió el uso noético de la noción de semejanza para resaltar la diferencia entre el objeto tal como se tiene en la mente y tal como existe fuera de ella. El uso de este término se explicaría en virtud de la distancia entre la mente y el mundo. No tenemos un conocimiento directo de la cosa, sino a través de su semejanza. Anchepe postula dos razones por las cuales Tomás de Aquino habría escogido la noción de “semejanza”. La primera porque este término define excelentemente el contenido universal de la inteligencia. La segunda, porque esta noción le permite definir el contenido de todo intelecto como tal, es decir, se aplica a intelectos inmateriales como el angélico y el divino. La dificultad del conocimiento está, señala Anchepe, en que nuestro conocimiento intelectual recae sobre esencias universales, pero lo que existe en la realidad son seres individuales. Tomás de Aquino afirma repetidas veces que la universalidad es una propiedad que acontece sólo dentro de la mente. Por esta razón, no es posible hablar de identidad entre el intelecto y la realidad extramental. Más bien habría que decir que la distancia –no la identidad- es la que hace verosímil el conocimiento intelectual.

Efectivamente Tomás de Aquino no sostuvo una identidad cualquiera, sino la que se consigue entre el conocimiento abstracto y la cosa conocida como un caso o ejemplar del universal. También recordemos, que para alcanzar cognoscitivamente el singular existente, Tomás recurre a la *conversio ad phantasmata*, es decir, un conocimiento

³¹ Ignacio Anchepe, “Ni lo mismo ni lo otro. Sobre conocimiento y semejanza en la noética de Tomás de Aquino”, *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, 7 (2014): 115-138.

sensible que puede dar cuenta de la singularidad y que se vincula con la inteligencia. En este sentido, está claro que no hay una identidad con lo conocido, si tal identidad es captar intelectualmente la cosa en su singularidad. La identidad que se sostiene es entre la esencia de la cosa en la mente y su esencia real. Conviene destacar que para Tomás de Aquino el verdadero conocimiento termina con la aplicación, cuando se le puede otorgar el concepto de hombre a Sócrates, por ejemplo.³² En el escrito temprano *De ente et essentia*, Tomás de Aquino distingue la esencia que tiene ser en los singulares y la esencia según tiene el ser en el entendimiento. En esta la esencia existe de manera abstracta, prescindiendo de todos los aspectos individuantes. La especie que forma el intelecto permite conocer a los individuos que están contenidos en la representación intelectual, pero ella misma tiene un estatuto ontológico particular, es una cualidad de la mente, un accidente. Tiene carácter de universal en cuanto es referida a las cosas como semejanza de ellas.³³

También apunta a este tema el siguiente texto que se refiere al concepto:

puede considerarse de dos maneras. Una, en cuanto se compara al cognoscente, y de este modo inhiere en el cognoscente como el accidente en su sujeto, y así nunca abandona a su sujeto, porque nunca se advierte que inhiere en nada, salvo en la mente. Otra, en cuanto se compara a lo cognoscible, y desde este punto de vista no dice inhesión, sino relación. Por eso, según esta consideración la noticia no está en el alma como en su sujeto, y según esta comparación va más allá de la mente, en cuanto que por la noticia son conocidas cosas distintas de la mente.³⁴

³² *Suma Teológica* I, 86, 1.

³³ Cf. *De ente et essentia*, III, 25.

³⁴ *Quodlibetum* VII, a. 4: “sic dupliciter potest considerari. Vel secundum quod comparatur ad cognoscentem: et sic inest cognoscenti sicut accidens in subiecto, et sic non excedit subiectum, quia nunquam invenitur inesse alicui nisi menti, Vel secundum quod comparatur ad cognoscibile: et ex hac parte non habet quod

Según este texto, no es problemático para Tomás acceder a las cosas, aunque el concepto no represente la cosa tal como existe en la realidad, por el carácter abstracto que se ha señalado más arriba. Es interesante también que se apele a la relación como categoría que permite explicar el conocimiento, concordando así con la comprensión del signo como relación.

El tema que está pendiente es la representación, porque en el conocimiento no se realiza un contacto directo y físico con la cosa, sino que mediatizado.

5. Cómo entender la representación

¿Cómo entender la representación, es decir, la presencia de lo conocido en la mente del sujeto cognoscente puesto que el signo es representativo? Llano intenta un camino que es interesante de revisar, pues busca descosificar las representaciones, siguiendo las ideas de Poinot. Su estrategia es distinguir el concepto de la representación. Se puede objetar que el concepto es una representación, a lo que responde que no es una representación sin más: es un tipo de mediación que no media, “que implica una cierta inmediatez, que no establece una quiebra entre el pensamiento y la realidad”.³⁵ El mismo filósofo compara el conocimiento sensible con el intelectual para explicar más ampliamente el papel del concepto. Este es válido para cualquier lugar y circunstancia, es intersubjetivo y universal. Los conceptos posibilitan el lenguaje. Con Poinot, concluye que el concepto no es una cosa, es un camino hacia la cosa. En este sentido, no es propiamente una representación porque para pasar de una representación a la cosa representada, es preciso conocer previamente la representación. “Por el contrario, el concepto fluye hacia la realidad sin necesidad de ser conocido. (...) La representación impone su presencia, no en cambio el concepto”.³⁶ Efectivamente, la experiencia nos muestra esta misteriosa

insit, sed quod ad aliud sit. [...] Et propter hoc notitia secundum considerationem istam non est in anima sicut in subiecto, et secundum hanc comparisonem excedit mentem in quantum alia a mente por notitiam cognoscuntur”.

³⁵ Alejandro Llano, *Segunda Navegación* (Madrid: Encuentro, 2010), 69.

inmediatez del concepto por la cual al realizar el acto cognoscitivo accedemos a la cosa, podemos nombrarla o, al menos, diferenciarla de otras cosas. No es necesario, ni tampoco posible, comparar la cosa con el concepto. Lo único que podemos hacer es volver al concepto reflexivamente o en una operación de segundo grado. Pero en este nivel no se busca la mediación cognoscitiva, sino el concepto en sí mismo, su estatuto lógico.

Podemos afirmar, de acuerdo con lo visto hasta ahora, que la doctrina del signo formal de Poinsoot concuerda en varios aspectos con la gnoseología del Aquinate. En primer lugar, este carácter invisible del signo formal: su ocultarse para dejar resplandecer lo representado. Esta característica se une con la relación, estatuto ontológico del signo formal que explica el modo de acceder a la cosa.³⁷

Teniendo estos antecedentes tanto por parte del Aquinate como por parte de Poinsoot, se pueden formular algunas interrogantes que guíen el resto de la explicación. Sokolowski se pregunta ante la explicación tomasiana del conocimiento si acaso no es una teoría explicativa que plantea más dificultades que las que pretende resolver.³⁸ Ciertamente no es fácil explicar el conocimiento humano que tiene algo de misterioso o, al menos, de sorprendente. La dificultad central está en el modo de acceder a la cosa o, antes, si acaso accedemos a la cosa o solo a su semejanza o *species* que tiene una función vicaria. El paso desde la inmanencia a lo que podríamos llamar la trascendencia, no es fácil de explicar. Ha quedado claro que el conocimiento supone una representación porque no tenemos en nuestro entendimiento la cosa misma, sino su forma o *species intelligibilis*. El acto cognoscitivo se realiza plenamente al formular el concepto o verbo interior. Llano habla del concepto como una mediación inmediata, porque no hay una separación o ruptura entre

³⁶ *Ibid*, 70-71.

³⁷ Para un análisis más detallado de la doctrina de Poinsoot sobre la relación, ver Furton. "The Constitution of the Object in Immanuel Kant and John Poinsoot", *The Review of Metaphysics*, 51, N° 1 (1997): 55-75. Sobre la representación, ver: James Murphy, "Language, Communication, and Representation in the Semiotic of John Poinsoot", *The Thomist*, 58, 4 (1994): 586.

³⁸ Robert Sokolowski, *Fenomenología de la persona humana* (Salamanca: Sígueme, 2013).

lo que la mente concibe y la cosa que trasciende al entendimiento. ¿Es posible pensar una mediación de este tipo? El signo formal, ¿aporta a la respuesta de esta cuestión o más bien es una teoría *ad hoc* pues solo se aplica al caso del concepto?

¿Por qué esta doctrina se ha impuesto en un número importante de estudiosos de Tomás de Aquino o de expertos en Teoría del conocimiento tomasiana? La razón principal es que estos filósofos han visto en estas tesis una solución al idealismo, es el caso de Maritain y también al representacionismo, es el caso de Llano, aunque este último se distancia de Poinsoot en sus últimos escritos.³⁹ Responde al idealismo porque en el signo formal se daría una identidad entre el cognoscente y lo conocido que permite remitir a la cosa tal como esta es extramentalmente, si fuese así también se evita el representacionismo. Pero, Poinsoot sostiene que el concepto nunca llega a una identidad con lo conocido, porque siempre permanece su ser representativo y vicario, por esta razón es signo.

En la siguiente parte del artículo, expondré cómo entiende Tomás de Aquino lo que podría llamarse el estatuto gnoseológico o cognoscitivo como una forma de avanzar en una interpretación que permita juzgar más adecuadamente la doctrina del signo formal.

6. El estatuto gnoseológico

¿Por qué el concepto no puede eludir el carácter representativo y mediador? Una respuesta es que el concepto nos relaciona cognoscitivamente con el mundo, con las cosas. Esta relación cognoscitiva es necesariamente representativa o, si se quiere, supone una mediación: algo que haga las veces de la cosa misma, pero que, a la vez, no la desvirtúe o desfigure. Preliminarmente, se puede decir que el estatuto de lo cognoscitivo es diferente al de lo real o extramental. Pero dicha diferencia no puede suponer una brecha entre el sujeto y el objeto, sino que debe hacer posible el conocimiento de la cosa, de lo contrario sería absurdo hablar de un estatuto cognoscitivo, pues en realidad no habría conocimiento. Tomás de Aquino establece la diferencia entre el *esse naturale* y el *esse intentionale*, entendiendo que este último es el

³⁹ Cf. Alejandro Llano, *Teoría del conocimiento*, (Madrid: BAC, 2015).

mismo ser natural solo que poseído cognoscitivamente. Hay por lo tanto una posesión de la cosa que es cognoscitiva, un haber cognoscitivo.

Para comprender mejor cómo se alcanza esta posesión, retrocedamos a la operación cognoscitiva para reparar en su carácter inmanente y formalmente causal. Dadas estas características, la modificación que se realiza en el sujeto cognoscente es absolutamente perfecta, porque es la realización del sujeto en una cualidad que le es propia, esencial. El conocimiento está directamente ligado al ser del cognoscente, es en él donde tiene su origen. Desde esta perspectiva, el conocimiento es una operación absoluta o desligada, porque a través de ella, el sujeto le confiere al objeto su carácter cognoscitivo, se podría decir que la operación instauro el ámbito de lo intencional o cognoscitivo. Pero, a la vez, es una operación relativa, en el sentido de que depende también originariamente de la experiencia del mundo y de la común participación en esta experiencia por las otras personas del mundo. Llano escribe en una de sus últimas obras, *Teoría del conocimiento*: “El conocimiento es posesión inmaterial de formas. Y tal inmaterial o intencional apropiación puede ser descrita mejor con el verbo «ser» que con el verbo «tener». Al poseer formas de una manera inmaterial, nosotros no tenemos propiamente tales formas, sino que más bien *somos* esas formas”.⁴⁰ Estas palabras se entienden mejor, me parece, si situamos el conocimiento en la línea del acto y, más propiamente, en el acto de ser, pues el conocer perfecciona en el ser, o también realiza el ser del sujeto cognoscente, dado que actualiza aquello que le es propio. El conocer, con palabras de Maritain,⁴¹ es un peculiar incremento en el ser, porque parafraseando a Aristóteles, el vivir del hombre es cognoscitivo.⁴²

¿Cómo compaginar ambos aspectos: la radicalidad del acto por el que lo cognoscible se vuelve conocido y la dependencia del cognoscente respecto a la cosa? Me sirvo de algunas ideas de Polo para explicar que

⁴⁰ Llano, *Teoría del conocimiento*, 39.

⁴¹ Jacques Maritain, *Los grados del saber*, (Buenos Aires: Club de lectores, 1968), 185. Cf. en esta línea Lawrence Dewan, “St Thomas and the Integration of Knowledge into Being”, *International Quarterly*, 24 (1984): 383-393..

⁴² Patricia Moya, “Intencionalidad y representación”, *Cuadernos de Teología*, 9, n° 2 (2017): 192.

el objeto no deviene cognoscitivo o cognoscible por el solo acto del sujeto, sino que adquiere este estatuto en la medida que es comprendido, “iluminado” por la potencia cognoscitiva del sujeto. Polo dice que esta es la “presencialidad del objeto” o también la pura “presencialidad objetiva”. Es decir, hay que evidenciar aquello que está en cierto modo oculto en la fenomenalidad.⁴³ La objetualidad es presencia, porque instaura en el plano cognoscitivo aquellas notas o características presentes en la fenomenalidad. Siguiendo con Polo, resulta útil sacar el máximo rendimiento a la metáfora de la luz, y así entender que cuando hablamos de “captar la forma de la cosa”, comprendemos que esto es posible por la capacidad penetrativa de la inteligencia respecto al mundo que nos circunda. La inteligencia nos permite “traer a la luz” -es decir, conocer- propiedades o características que no se “muestran” en la experiencia sensorial. De este modo, cuando hablamos de la posesión de la forma conocida no se trata de la posesión de una cosa, ni tampoco como quien posee una cualidad sin más, sino como un ascenso desde la fenomenalidad a la intencionalidad u objetualidad. Una nueva presencia de la cosa fenoménica gracias a la operación cognoscitiva.⁴⁴

Esta manera de enfocar la intencionalidad impide otorgar alguna entidad al ser intencional, pues el ser cognoscitivo no tiene un estatuto, no hay un ser intencional propiamente hablando, sino que el sujeto, al realizar el acto cognoscitivo, se realiza en su propia entidad a través de una facultad que le es esencial. La intencionalidad es una dimensión o es la actualización de la facultad. Este enfoque permite una lectura diferente de ciertos textos tomasianos que han dado pie a una gnoseología que privilegia la doctrina del verbo mental o de la *species intelligibilis* como término del acto cognoscitivo. También me aventuro a afirmar que no es coincidente con la doctrina del signo formal de Poinset. Podríamos decir que estas teorías del signo formal se caracterizan por un enfoque más bien internalista del conocimiento, en el que la locución o palabra mental tiene un papel relevante en la medida que este decir interior gesta o engendra el concepto que es el verbo enunciado.

Con todo, tampoco se puede obviar completamente el internalismo,

⁴³ Leonardo Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, (Pamplona: Eusa,1987), 142.

⁴⁴ Moya, “Intencionalidad y representación”, 191-2.

porque el conocimiento es un acto inmanente en el que lo conocido es conservado por el cognoscente, de tal manera que, en una segunda intención, se puede volver sobre lo conocido. Aquello que se conoce se conserva de manera habitual, como perfección de la facultad y con ella del sujeto. El acto cognoscitivo no se agota en la referencia o remitencia al objeto conocido, sino que se mantiene una doble dimensión entre la posesión cognoscitiva y la dirección o referencia hacia lo conocido. Ambos aspectos están formulados claramente por Tomás de Aquino en el siguiente texto:

La concepción del entendimiento es intermediaria entre el entendimiento y la cosa entendida, porque por medio de ella el entendimiento alcanza a la cosa: de aquí que la concepción del entendimiento no es solo lo que es entendido, sino también aquello por lo que la cosa es entendida, y así puede llamarse lo entendido al concepto y a la cosa misma; y por modo semejante puede ser llamado lo dicho al verbo y a la cosa dicha por el verbo; como es patente incluso en la palabra exterior; porque por el nombre mismo se expresan a la vez el nombre y la realidad significada por el nombre.⁴⁵

Esta mediación es necesaria para que tenga lugar el acto cognoscitivo que culmina en el concepto. De otra manera, se caería en un fisicalismo semejante al de los presocráticos que combate Aristóteles en el *De anima*. Retomando la metáfora de la luz, gracias a la mediación del entendimiento, la cosa conocida se vuelve “traslúcida”, venciendo la opacidad que le otorga la materia. No es una mediación terminativa o formativa, sino más bien iluminativa. Inspirado en Polo, Posada dice que

⁴⁵ *De veritate*, 4, 2, ad 3: “conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem. Et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus; et similiter id quod dicitur, potest dici et res quae dicitur per verbum, et verbum ipsum; ut etiam in verbo exteriori patet; quia et ipsum nomen dicitur, et res significata per nomen dicitur ipso nomine”.

al realizarse la intelección, por la que se tiene una realidad objetual, no se sigue una pretendida “aprehensión” o “captación” de la forma o esencia del término inteligido, sino la iluminación de este término intencional. La realidad objetivada, se torna disponible para que se incremente la intelección que tematiza dicho término, aunque ese incremento haya de sobrevenir a través de nuevos logros intelectivos y no, sin más objetivados⁴⁶. El carácter iluminador del acto cognoscitivo evita la comprensión de la objetualidad como signo formal o verbal mental, porque ambos caen en una cierta cosificación de lo conocido que podría dar lugar al representacionismo.⁴⁷

La doctrina tomasiana del hábito ofrece también una explicación interesante para comprender cómo se entremezclan los aspectos immanentes y trascendentes en el conocimiento, es decir, la experiencia y aquello que el cognoscente aporta desde su haber intencional.

7. El hábito

Tomás de Aquino desarrolla ampliamente el tema del hábito.⁴⁸ Para nuestro asunto es pertinente considerar la especie cognoscitiva como hábito, con el fin de resaltar el carácter inmanente del conocimiento. Cito a Tomás de Aquino:

Unas veces la especie inteligible está en el entendimiento solo en potencia, y entonces se dice que el entendimiento está en potencia. Otras veces completa el acto, y entonces entiende en acto. Otras veces está en un estado intermedio entre la potencia y el acto, y entonces se dice que el entendimiento está en hábito. Según este último modo es como el entendimiento

⁴⁶ Cf. Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación* (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la U. de Navarra, 2007).25-26.

⁴⁷ Moya, “Intencionalidad y representación”, 195.

⁴⁸ *Suma Teológica* I-II, c. 49-54.

conserva las *species*, aun cuando no entienda en acto.⁴⁹

Esta comprensión tomasiana del hábito, que abarca también a la memoria, resguarda del peligro de caer en una suerte de instantaneísmo en el que los actos intelectuales se den aislados entre sí. Siempre hay un trasfondo habitual, el entendimiento mantiene “reservas eidéticas”, usando terminología husserliana, a través de la memoria y de los hábitos intelectuales que le proporcionan un horizonte de comprensión. La integración de los conocimientos adquiridos, de nuestra vinculación con el mundo y con las otras personas, conforman este conocimiento habitual que perfecciona al sujeto cognoscente y le permite realizar operaciones consumadas, como es la consideración actual de lo conocido.

Desde la perspectiva que hemos señalado de la comprensión del conocimiento como incremento en el ser, el hábito juega un papel importante porque es una potenciación de la capacidad comprensiva del sujeto inteligente, que se refleja o traduce en las operaciones que la persona realiza.⁵⁰

Prestar atención al hábito permite ampliar el conocimiento hacia aquellas zonas que nos resultan enigmáticas y oscuras. Y, sobre todo, favorece la comprensión unitaria de la persona cognoscente. Los hábitos forman parte de ese ámbito que podemos llamar conocimientos pre-

⁴⁹ *Suma Teológica* I, 79, 6 ad 3: “Species intelligibilis aliquando est in intellectu in potentia tantum: et tunc dicitur intellectus esse in potentia. Aliquando autem secundum ultimam completionem actus: et nunc intelligit actu. Aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum: et tunc dicitur esse intellectus in habitu. Et secundum hunc modum intellectus conservat species, etiam quando actu non intelligit”.

⁵⁰ Poinset tiene en cuenta esta perfección de la facultad, aunque no se refiere explícitamente al hábito, tal como se aprecia en este texto: “Denique species inheret potentiae, etiam quando actu non cognoscitur obiectum, sed species conservantur in illa per modum reliquorum accidentium. Cum vero potentia actu cognoscit, tunc non solum actuatur entitative ipsa specie, sed actuatur ipso obiecto in ea contento et repraesentato; ad hoc enim non semper actuatur potentia, sed tunc quando actu cognoscit”. *Cursus Philosophicus Thomisticus*, III, 185b, 25-35.

existentes, pues subyacen al conocimiento actual, haciéndolo posible. Podríamos decir que el concepto no es el inicio del conocimiento, sino que más bien partimos de conocimientos todavía no formulados. La presencia de estos conocimientos es fruto de la experiencia vivida y de su relación con otros conocimientos adquiridos de diversas maneras, ya sea de un modo explícito o implícito (por una cierta red experiencial y social que forma parte de nuestro mundo). El conocimiento habitual, al no ser explícito, tampoco es consciente, no es controlado ni organizado por el sujeto, sino que se produce por una suerte de sedimentación que luego aflora en el ejercicio actual de la razón. Cuando queremos asir y explicar el origen del concepto, nos encontramos con un ámbito pre-objetivo y pre-teórico que escapa a nuestras explicaciones teóricas y objetivas. Nunca partimos de cero en el conocimiento. Incluso los llamados primeros principios del intelecto están virtualmente contenidos en cada conocimiento particular, haciéndolo posible.

Esta comprensión del hábito se apoya en la del conocimiento como acto, en la que la inmanencia de la operación se combina adecuadamente con el carácter remitente del conocimiento. El hábito recoge el vínculo entre la potencia y el acto, pero en el sentido preciso que Aristóteles le asigna en *De anima* al explicar el conocimiento a partir de una actualización primera que permite que el tránsito subsiguiente no sea ya de una potencia a un acto, sino más bien de un acto a otro acto.

Aunque ya se han emitido algunos juicios respecto a la posición de Poinot, en la siguiente sección se realizará una evaluación más completa.

8. Evaluación final

La dificultad de emitir un juicio respecto a la doctrina del signo formal de Poinot reside en que en ella se combinan elementos propios de la gnoseología tomasiana con otros que provienen más de la semiótica que se desarrolló en la escolástica renacentista.

La doctrina del signo formal, como ya se ha visto en el desarrollo del artículo, presenta dificultades. Quizás la más notoria sea el carácter representativo del concepto –y del signo formal- que da lugar a la formación de una entidad, el ser representativo, situado entre la facultad

y la cosa conocida. Esta comprensión del signo formal conduce inevitablemente a una cierta cosificación del concepto, es decir, le otorga una entidad independiente del acto cognoscitivo. El signo es algo, pues de otra manera no podría ejercer su papel de significar, pero el concepto no es una cosa. Así afirma Inciarte para quien entender el concepto como signo, es entenderlo como cosa, comprensión que no cabe en una perspectiva aristotélica ni tampoco tomasiana. Explica este filósofo que se llega a esta comprensión cuando se pierde el sentido aristotélico de abstracción. Se presentan como opuestas la abstracción y la intuición, y se busca a esta última como explicación del conocimiento.⁵¹

Según Inciarte, curiosamente, cuando Poinso habla del signo formal, lo que realmente dice es que el concepto no es signo alguno, porque no es cosa alguna. El signo formal sería un tipo de signo tal, que realmente no lo es: “La expresión ‘signo formal’ solo tiene sentido si se entiende como aquello que, sin ser signo, hace de ciertas cosas signos”.⁵² Solo si se concluye que el signo formal no es propiamente signo, se pueden evitar las dificultades que trae entender el concepto como signo. Una de ellas es que el concepto considerado como signo lleva a un proceso al infinito, pues para ver a que se asemeja se recurre a otro signo y así al infinito. Los signos son una renuncia a la inmediatez, a la originariedad.⁵³

Una de las ideas que defiende Inciarte es la importancia de la inmediatez en el origen del conocimiento. Es necesario que en la raíz del conocimiento haya un cierto “contacto” con la realidad. Esta inmediatez viene dada por el concepto, que es el conocimiento más elemental. Efectivamente en esta aprehensión de la realidad hay una cierta pobreza, los contenidos cognoscitivos son mínimos, pero se tiene, como contraparte, la originariedad, la captación de la cosa tal cual ella es. La presencialidad u objetualidad que propone Polo, coincide, de alguna manera, con esta inmediatez de Inciarte. Son explicaciones que

⁵¹ Cf. Francisco Inciarte, *Tiempo, sustancia y lenguaje* (Pamplona: Eunsa, 2004), 160.

⁵² *Ibíd.* 161.

⁵³ Cf. *Ibíd.*, 162-163.

solucionan las dificultades que presenta la doctrina del signo formal de Poinot.

Se puede concluir que la doctrina del signo formal de Poinot no es una solución a la dificultad para explicar la mediación y la inmediatez que paradójicamente están en la base de la explicación del conocimiento. Mediación porque al poseer cognoscitivamente la cosa, no la tenemos tal cual ella es, sino que la poseemos en su ser intencional. Inmediatez porque en la conceptualización captamos lo que la cosa es, porque poseemos su esencia. El signo formal, si es efectivamente signo, interpone una representación, si no lo hace, es porque no es signo o no es necesario comprenderlo como tal.⁵⁴

9. Conclusión

El análisis del signo formal, tal como lo entiende Poinot, suscita cuestiones complejas de la teoría del conocimiento, particularmente la relación entre el cognoscente y la cosa conocida. La pregunta que se ha planteado a lo largo del artículo, desde diversos ángulos, es de qué manera el signo formal remite a la cosa tal como ella es en su existencia independiente del sujeto cognoscente.

Para responder a esta cuestión desde el punto de vista de Poinot, se considera que el concepto encarna propiamente lo que define el signo formal, pues sustituye y representa o manifiesta lo conocido. Se establece así una relación entre la facultad cognoscitiva y la cosa. El signo implica de suyo una mediación por su función representativa, pero el signo formal, a diferencia del instrumental, remite directamente a la cosa conocida. Por esta razón se le aplica al concepto que, aunque representa al objeto, no lo duplica: en el mismo concebir se tiene lo concebido. Pero surge el problema de qué manera el concepto permite el acceso cognoscitivo a la cosa. Poinot responde que la representación es manifestativa de la cosa, pero siempre al interior de la facultad. La

⁵⁴ Sobre la cuestión de si el concepto es entendido por Poinot como un tercer término, ver Thomas Osborne, "The Concept as a formal sign", *Semiotica* 179 (2010): 6; John. O'Callaghan, *Thomist realism and the linguistic turn: Toward a more perfect form of existence* (Notre Dame: University of Notre Dame Press: 2003).

representación se despliega en el plano cognoscitivo, diferente al plano real, pero da cuenta de aquello que se da en la realidad.

Al contrastar la doctrina de Poinso con la tomasiana, se encuentran varios elementos coincidentes: el concepto entendido como verbo o *locutio interior*; la captación esencial de la cosa en el entendimiento. Quizás la cuestión más decisiva sea la identidad entre la representación mental y la cosa. La respuesta está en la teoría tomasiana de la captación de la esencia y de la aplicación de este conocimiento esencial al individuo que es el que realmente existe.

¿De qué manera la representación no establece una mediación? Llano busca en la doctrina de Poinso la solución a esta dificultad, compartiendo la idea de que el concepto es una *via ad res*, porque remite a la cosa sin que la inteligencia se detenga en él. Pero es necesario advertir la dificultad que juega en esta teoría el papel vicario del signo formal y con ello la pregunta de si realmente el concepto es un signo, aunque se le atribuyan las propiedades del signo formal.

Para responder a estas interrogantes, se analizó el estatuto gnoseológico, es decir, el modo de ser de lo conocido, el ser intencional que se contrapone al ser natural. Dicha intencionalidad se comprende desde la perspectiva del acto por el cual el sujeto confiere al objeto su carácter cognoscitivo. Se trata, en palabras de Polo, de evidenciar aquello que está oculto en la fenomenalidad. Desde esta perspectiva se evita otorgar entidad al ser intencional, porque el ser cognoscitivo es una dimensión o actualización de la facultad.

Comprender el acto cognoscitivo como acto iluminador o penetrativo de la realidad, junto con la inmanencia que proporciona el hábito, permite explicar del conocimiento por otra vía que supera las dificultades de la doctrina del signo formal.

Referencias bibliográficas

“Corpus Thomisticum”. *S. Thomae De Aquino., Opera Omnia*, acceso el 8 de Julio del 2020, <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Anchepe, Ignacio. “Ni lo mismo ni lo otro. Sobre

conocimiento y semejanza en la noética de Tomás de Aquino”. *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, 7 (2014): 115-138.

Beuchot, Mauricio. “La doctrina tomista clásica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de Santo Tomás”. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 12, n.º 36 (1980): 39-60.

Beuchot, Mauricio. *Juan de Santo Tomás. De los signos y los conceptos*. México: UNAM, 1989.

Cruz, Juan. *Juan de Santo Tomás. El signo*. Cuestiones I/5, XXI, XXII y XXIII del *Ars Logica*. Pamplona: Eunsa, 2000.

Dewan, Lawrence. “St Thomas and the Integration of Knowledge into Being”. *International Quarterly*, 24 (1984): 383-393.

Furton, Edward. “The Constitution of the Object in Immanuel Kant and John Poincaré”. *The Review of Metaphysics*, 51, n.º 1 (1997): 55-75.

Inciarte, Fernando. *Tiempo, sustancia y lenguaje*. Pamplona: Eunsa, 2004.

Llano, Alejandro. *El enigma de la representación*. Madrid: Síntesis, 1999.

Llano, Alejandro. *Metafísica y lenguaje*. Pamplona: Eunsa, 1984.

Llano, Alejandro. *Segunda Navegación*. Madrid: Encuentro, 2010.

Llano, Alejandro. *Teoría del conocimiento*. Madrid: BAC, 2015.

Lombardi, Pietri. *Sententiae in IV Libris Distinctae*. Roma: Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1981.

Maritain, Jacques. *Los grados del saber*. Buenos Aires: Club de lectores, 1968.

Moya, Patricia. “Intencionalidad y representación”. *Cuadernos de Teología*, 9, n.º 2 (2017): 184-201.

Murphy, James. “Language, Communication, and Representation in the Semiotic of John Poinso”. *The Thomist*, 58, n.º4 (1994): 569-598.

O’Callaghan, John. *Thomist realism and the linguistic turn: Toward a more perfect form of existence*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003.

Osborne, Thomas. “The Concept as a Formal Sign”. *Semiotica* 179 (2010): 1-21.

Poinso, John. *Ars Logica* (edición B. Reiser), *Cursus Philosophicus Thomisticus*. Turin: Marietti, 1930.

Polo, Leonardo. *Curso de teoría del conocimiento*. Pamplona: Eunsa, 1987.

Posada, Mario. *La intencionalidad del inteligir como iluminación*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la U. de Navarra, 2007.

San Agustín. *De doctrina cristiana*. Corpus Christianorum Series Latina 32. (Brepols: Turnhout, 1962)

Sokolowski, Robert. *Fenomenología de la persona humana*. Salamanca: Sígueme, 2013.