

FASC. IV - OTTOBRE - DICEMBRE 1980

Estratto dalla

RIVISTA
ROSMINIANA
di filosofia e di cultura

Anno LXXIV

Nuova Serie Anno XIV

CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI

Significado y conocimiento según Juan de Santo Tomás

I. EL HOMBRE, ANIMAL CREADOR DE SIGNOS

1. Ernest Cassirer ha creído encontrar una clave, para comprender la naturaleza del hombre, en el símbolo. Fuertemente influenciado por el biólogo J. von Uexküll, sostiene que « la vida es una realidad última Y depende de sí misma; no puede ser descrita o explicada en términos de física o de química » ⁽¹⁾.

Estima este autor a la vida como una realidad última o metafísica más allá de las diversas formas físicas o históricas en que se manifiesta. Estas formas diversas, por su parte, constituyen, la «realidad». La «realidad», pues, está más cerca de nosotros que aquel supuesto metafísico llamado «la vida». Sin embargo, sería un dogmatismo ingenuo, en opinión de este autor, suponer que « existe una realidad absoluta de cosas que fuera la misma para todos los seres vivientes ». La realidad es tan diversificada como diferentes son los organismos. Cada organismo posee su mundo propio, su experiencia peculiar. Todo organismo, según su estructura, posee un determinado sistema «receptor» y un determinado sistema «efector», y queda encerrado en esa relación estructural biológica y cognoscitiva, queda encerrado en su propio mundo ⁽²⁾.

2. Pues bien, Cassirer aplica esta visión biológica a todo el mundo

⁽¹⁾ CASSIRER, E. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* México, F.C.E., 1974, p. 45. Cfr. Von UEXKÜLL, J. *Ideas para una concepción biológica de mundo*. Bs. As., Espasa, 1945.

⁽²⁾ « Cada animal se compone, como ya lo enseña la vista, de dos partes principales: una parte *receptórica*, que sirve para recibir las impresiones del mundo exterior, y una parte *efectórica*, que realiza la reacción del animal frente al mundo exterior ». « Este hecho, que se alza con mucha fuerza en el primer término de toda investigación biológica comparada se expresa del mejor modo diciendo que cada animal posee su propio *mundo perceptible* compuesto de objetos diferentes de los de los otros » (Von UEXKÜLL, J., *o. c.*, p. 178, 179)

humano. El hombre ha ampliado ese círculo funcional «receptor-efector»: lo ha ampliado no sólo cuantitativamente sino también cualitativamente. El hombre ha logrado demorar la reacción frente al estímulo externo para adaptarse mejor a su medio. Desde ese momento el hombre « ya no vive solamente en un puro universo físico, sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen parte de este universo... El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato» (3).

En esta perspectiva, pues, se define a la inteligencia como el poder de adaptación al medio (y en este sentido los animales también poseerían inteligencia); pero este poder se vuelve humano cuando muestra efectos de símbolos abstractos. El hombre es aquella creatura que comprende que « cada cosa tiene un nombre; que la función simbólica no se halla restringida a casos particulares, sino que constituye un principio de *aplicabilidad universal*»(4).

Pero según Cassirer, debemos distinguir el *signo* del *símbolo*. El *signo* o *señal* se halla en el nivel de la aplicabilidad universal de un nombre (un sonido más una imagen o idea) a una cosa *de un modo único y fijo*. Este nivel no supera las exigencias del reflejo condicionado (5).

El *símbolo*, en cambio, es algo genuinamente humano: es un signo no caracterizado por su uniformidad sino por su *variabilidad*; no es rígido sino *flexible, móvil*. El símbolo es un logro relativamente nuevo en el hombre mítico y el niño aún no distinguen claramente el *nombre* de la *naturaleza* de la cosa (6).

3. El signo flexible, esto es, el *símbolo* se ha convertido hoy en una característica específicamente humana. Ahora bien, dado que el símbolo se expresa de un modo particular en el *lenguaje* {sobre el que se construye la cultura humana), no es raro pues que el lenguaje, y en particular el significado, se haya convertido en un importante objeto de estudio filosófico. ¿Qué es el *significado*? ¿Qué es hacer signos (*signum facere*)? ¿Qué supone hacer signos? (7)

(3) CASSIKER, E. Q. C., p. 47.

(4) *Ibidem*, p. 61.

(5) Cfr. MAINAKDI, D. *El animal cultural*, Bs. As., Sudamericana, 1976.

(6) o Si no invoco al dios con su debido nombre la invocación resulta inoperante ». Las acciones religiosas más que símbolos son signos: « Un rito, un sacrificio, tendrán que ser realizados siempre de la misma manera y con el mismo orden si quieren tener éxito. Los niños se quedan perplejos cuando se dan cuenta por primera vez que no todo nombre de un objeto es un nombre propio y que la misma cosa puede tener nombres diferentes en idiomas diversos. Propenden a pensar que la cosa « es » lo que se llama » (CASSIRER, E. o. c., p. 64). Véanse las obras de J. PIAGET, *La representación del mundo en el niño*. Madrid, Morata, 1975; *La construcción de lo real en el niño*, Bs. As., Proteo, 1970; *La formación del símbolo en el niño*, Bs. As., FCE, 1973.

(7) Cfr. AYER A. J. (Comp.) *El positivismo lógico*, México, FCE, 1965. LANGER, S. *Nueva clave de la filosofía. Un estudio acerca del simbolismo de la razón, del rito y del arte*. Bs. As., Sur, 1958. SÁNCHEZ DE ZAVALA, V. *Hacia una epistemología del lenguaje*. Madrid, Alianza, 1972. ULLMANN, S. *Semántica, introducción a la ciencia del significado*. Madrid, Aguilar, 1976. PARKINSON, G. H. R. *La teoría del significado*. Madrid, FCE, 1976. CAMP, V.

No se puede negar —nos parece— que el problema del significado es un importante problema de la filosofía. En efecto, si la filosofía quiere ser un estudio (y quizás una posibilidad de transformación) de la realidad, lo primero que podemos hacer es preguntarnos por el *significado* de la realidad: ¿qué significa « realidad »? Más aún, ¿qué significa « el significado » de la realidad? Indudablemente el « universo significativo » se convierte en el primer objeto de estudio ⁽⁸⁾. En última instancia, el « ser » o es significativo o si no significa nada ni siquiera es; en otras palabras: tener un significado (el significado de ser) es la primera y fundamental manera de ser para la mente humana, según una larga tradición filosófica occidental ⁽⁹⁾.

4. Pues bien, no nos interesa ahora y aquí analizar la compleja problemática moderna sobre el significado. Sólo nos proponemos exponer brevemente cómo Juan de Santo Tomás concebía el *significar* y el *conocimiento*. Esto nos permitirá luego hacer alguna referencia a la problemática contemporánea.

Al respecto del significado distinguimos, *a)* la concepción operativa que se pueda tener de él, *b)* del fundamento que se le quiera atribuir. Si bien hay que tener en cuenta las concepciones operativas o funcionales que se han dado del signo y del significado; si bien hay que tener presente los fundamentos psicológicos y culturales de los mismos; *el filósofo no hace filosofía del signo y del significado sino cuando trata del ser*. El ser en cuanto ser ha sido el objeto tradicional de la filosofía: aquel reducto del que no se ocupan específicamente las ciencias. Sólo cuando llegamos al *significado del ser* nos acercamos verdaderamente al problema filosófico del significado, al *ser del significado*. Este ser del significado

Pragmática del lenguaje y filosofía analítica. Barcelona, Península, 1976. Eco, U, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Barcelona, Lumen, 1972. KATZ, J. *La realidad subyacente del lenguaje y su valor filosófico*. Madrid, Alianza, 1975.

(8) « En este preciso sentido los signos-símbolos en los que se traduce primeramente la actividad cognoscitiva — los "objetos de la experiencia" en términos kantianos — no apuntan a nada "fuera de ellos", no *simbolizan* la realidad, sino que *son* la realidad única que existe con sentido para el hombre. Para éste, la realidad es un universo significativo, una matriz de coherencia semántica. Si el resultado de la actividad simbólica es la categorización significativa de la realidad, la creación de un "mundo" objetivo, de ello se sigue que toda significación es immanente a ese universo semántico y, por lo tanto, en primer grado, immanente al signo. El signo no "significa" la realidad, sino que la define. Determina lo que será considerado como realidad al constituir los objetos significativos ».

Con esto no se quiere negar la realidad de los objetos (o sea, que estos puedan existir sin que el hombre los piense): pero una realidad así no es una realidad para el hombre, no tiene significado para el hombre, *no es para el hombre*. En el hombre, lo real es un dato sensible que revela * ya una organización perceptual, su integración en una unidad de sentido. Esta constelación de datos sensibles integrados coherentemente en una estructura unitaria es lo que se denomina *objeto* » (GUTIÉRREZ LÓPEZ, G. A. *Estructura de lenguaje y conocimiento. Sobre la epistemología de la semiótica*. Madrid, Fragua, 1975, p. 49-50).

(9) A, Rosmini, con su profunda mentalidad metafísica, así expresa la cuestión: *l'Infatti, l'essere conviene che sia noto per se stesso, o niuna altra cosa si trova che lo renda noto; che anzi, qualunque altra cosa si renda nota per lui, perocché ogni cosa essendo essere, se non si conosce che cosa e essere, non si conosce nessuna cosa* » (ROSMINI, A. *Breve scbizxo dei sislemi di filosofia moderna e del proprio sistema*. Milano, Signorelli, 1966, p. 63).

nos remitirá luego al *ser del conocer* (metafísica del conocimiento), problema que trasciende los entes conocidos (signo y significado).

II. CONCEPCIÓN DEL SIGNO, SEGÚN JUAN DE SANTO TOMÁS

5. Juan de Santo Tomás (1589-1644) dedicó una parte considerable de sus escritos filosóficos al signo ⁽¹⁰⁾. Aquí haremos sólo una breve exposición.

Primeramente, nuestro filósofo advierte que toda la *lógica* emplea instrumentos (términos, oraciones, proposiciones, etc.) que *se definen* por su significación y son *signos*. Más aún, todos los instrumentos que usamos para conocer y hablar son, en general, signos. Se impone, pues, comenzar la filosofía y la lógica por el estudio del signo ⁽¹¹⁾.

6. Es conveniente delimitar el campo al que se refiere el signo. El estudio del signo es distinto, para Juan de Santo Tomás, del estudio del conocimiento. El estudio del *conocer* implica detenerse en sus cuatro causas, a saber, la causa eficiente (esto es, la potencia que lleva a producir el conocer, como son el ojo, el oído, el intelecto); la causa objetiva (esto es, la cosa que mueve a conocer o a la que tiende el conocimiento); la causa formal (o sea, la noticia misma, lo conocido por lo cual la potencia es cognoscente); la causa instrumental (el medio por el que el objeto se presenta a la potencia).

El *significar* no es un simple « *hacer conocer* » (algo que concurre en la constitución del conocimiento); ni un simple « *representar* » (algo que se hace presente a la potencia). Una cosa se puede presentar a la potencia de tres maneras: como se presenta el objeto mismo (por ejemplo, la pared); como se presenta la noticia del objeto (o sea, lo formal del objeto); como se presenta un vestigio (o sea, instrumentalmente). *Significar*, en cambio, se dice de aquello por lo que se hace presente a la potencia cognoscente algo distinto de aquello, sea formalmente sea instrumentalmente ⁽¹²⁾. *Significar y significado no se refieren a la materia del conocimiento, sino a la forma o medio de conocer*.

7. El *signo*, pues, en general, puede ser definido como: « aquello que representa algo distinto de sí a la potencia cognoscitiva » ⁽¹³⁾. Según esto tenemos una quintupla división del signo:

I) El signo en cuanto se ordena a la potencia cognoscitiva puede ser:

⁽¹⁰⁾ Nos referimos aquí al así llamado *Cursus Philosophicus Thomisticus*: Vol. I: *Ars logicae seu de forma et materia ratiocinandi*. Torino, Marietti, 1948. Vol. II: *Naturalis philosophiae*: I pars; De ente mobili in communi. III pars: De ente mobili corruptibili. Torino, Marietti, 1950. Vol. III: *Naturalis philosophiae*: IV pars: De ente mobili animalo. Torino, Marietti, 1949.

⁽¹¹⁾ *Ibidem*, Vol. I, p. 9-

⁽¹²⁾ « Significare dicitur de eo, quo fit praesens aliquid distinctum a se, et sic solum dicitur dupliciter, scilicet formaliter et instrumentaliter » (*Ibidem*).

⁽¹³⁾ « Signum ergo definitur in communi: "It quod potentiae cognoscitivae aliquid aliud a se repraesentat" » (*Ibidem*).

a) *Signo formal*: es la forma de lo conocido en cuanto se presenta a la potencia cognoscitiva sin otro medio, sino por en y por sí misma. El signo formal es el medio *en el cual* (in quo) se representa algo. Así, por ejemplo, el concepto es el que contiene, respecto de la esencia que representa y que es lo contenido: el concepto de mesa es el que contiene la esencia de mesa. Pues bien, el concepto de mesa es un *signo formal* que nos conduce, como medio, a la esencia de la mesa, en él mismo ⁽¹⁴⁾.

b) *Signo instrumental* es aquello que mediante su preconocimiento representa algo distinto de sí, como la huella del buey representa al buey. Esta es la definición más corriente que se ha dado del signo y se ha descuidado el signo formal.

El signo instrumental es el medio por el que {per quod) se representa algo. Por ejemplo, un contenido nos lleva a otro contenido: la mesa es signo de cultura ⁽¹⁵⁾.

Adviértase que en ambos casos, en el signo formal o en el signo instrumental, el signo es signo por esta razón: por ser sustituto de lo significado y en este modo (come sustituto) lo representa.

II) El signo en cuanto se ordena a lo signado o significado, se divide por la causa que lo ordena en:

c) *Signo natural* es el que representa algo a partir de la naturaleza de la cosa, sea por imposición o por antigua costumbre; es así que representa lo mismo para todos, como por ejemplo el humo es signo natural del fuego.

d) *Signo por decreto* (« ad placitum ») es aquel que representa al hombre, porque el lenguaje goza de autoridad pública.

e) *Signo por costumbre* es aquel que representa algo por el solo uso de la costumbre, por la frecuente multiplicación de los actos, sin que se haya impuesto públicamente. Así, por ejemplo, la servilleta sobre la mesa significa el almuerzo ^{f¹⁶}.

8. Retomemos ahora la definición del signo para ver sus elementos constitutivos: « Signo es aquello que representa algo distinto de sí para la potencia cognoscente ».

Primeramente el signo implica una capacidad de manifestar o representar (ratio manifestativi seu repraesentativi). En segundo lugar, implica una ordenación a otra cosa (a la cual representa) y que es distinta del signo: nada en efecto es signo de sí ⁽¹⁷⁾.

Respecto de la *capacidad de ser manifestativo*, de por sí, esta capacidad no expresa una relación a otra cosa. La luz, por ejemplo, se mani-

⁽¹⁴⁾ «Est enim repraesentabile aliquod obiectum duplici modo repraesentativo, scilicet medio *in quo* et medio *per quod*. Et primum fundat repraesentationem instrumentalem extra potentiam moventem » (*Ibidem*, Vol. I, p. 669).

⁽¹⁵⁾ « Signum instrumentale est cognitum ut *quod* extrinsece et tamquam res cognita, ex cuius cognitione devenitur in signatura » (*Ibidem*, Vol. I, p. 705).

⁽¹⁶⁾ Cfr. Vol. I, p. 10, 721.

⁽¹⁷⁾ Cfr. Vol. I, p. 646.

fiesta a sí misma; el objeto se presenta por sí mismo. Hay cosas que manifiestan otras pero no tienen la razón de signo. A veces se da la manifestación de otra cosa sin que haya una dependencia con la cosa manifestada: así, por ejemplo, la luz manifiesta los colores, o los principios manifiestan las conclusiones, sin que aquellos dependan de éstas. Pero cuando se trata del *signo*, lo manifestativo *siempre incluye una ordenación a lo significado*. El signo siempre es menos que lo significado ⁽¹⁸⁾.

El signo, pues, incluye el *representar*, pero no consiste solamente en ello: implica además una *dependencia de la cosa significada*. El signo hace las veces de aquello que sustituye ⁽¹⁹⁾.

En última instancia, la naturaleza del signo no consiste tanto en manifestar o representar algo distinto de lo que él es, sino en un determinado modo de manifestar. El signo consiste en representar otra cosa como superior a él mismo, como un sustituto de aquello en favor de lo cual se substituye ⁽²⁰⁾. El signo en cuanto signo lleva la potencia cognoscente directamente a lo signado como a lo principal que debe ser conocido. El signo es el medio y el sustituto de lo signado o significado. La potencia cognoscitiva no lleva al significado sino por la forma o el medio del signo.

Si la cosa misma se manifestara cesaría por esto mismo la razón y la función del signo ⁽²¹⁾. Pero si la cosa se manifiesta por la forma entonces ya tenemos un signo, pues la forma no es simplemente la cosa.

9. ¿Qué es, pues, el *significado* según Juan de Santo Tomás? El significado es el objeto o término de un conocimiento, algo que se manifiesta o aparece a la potencia cognoscente; pero esta manifestación no es directa, sino que se da a través de una forma o un medio: el *signo*.

El signo, pues, por su propia naturaleza implica una sujeción al significado. El significado es lo principal; el signo es el medio y la forma sustitutiva ⁽²²⁾.

El signo no nos dice cómo es lo significado, sino que nos conduce a él. Los conocimientos (que son signos *naturales*) nos llevan a las cosas conocidas; pero el signo, de por sí, es sólo el sustituto de lo significado, sin que diga cómo es lo significado: el signo como vicario (forma susti-

⁽¹⁸⁾ «Signum semper est minus significato, et ab ipso ut a mensura dependens» (*Ibidem*).

⁽¹⁹⁾ « Igitur repraesentare aliud requiritur quidem ad signum, sed non in hoc solo consistit; addit autem supra repraesentare, et formaliter dicit repraesentare aliud deficienter vel dependenter ab ipsa re significata et quasi vice illius substituendo» (*Ibidem*, Vol. I, p. 647).

⁽²⁰⁾ « Ratio signi non consistit tantum in hoc, quod est repraesentare seu manifestare aliud tamquam inferiori modo ad illud, ut minus principale ad magis principale, ut mensuratum ad mensuram, ut substitutum et vices gerens ad id, pro quo substituitur et cuius gerit vices » (*Ibidem*, Vol. I, p. 648).

⁽²¹⁾ « Si res ipsa manifestatur, cessat ratio et officium signi » (*Ibidem*, Vol. I, p. 648).

⁽²²⁾ « At vero *significare* seu *significativum esse* directe sumitur per ordinem ad potentiam » (*Ibidem*, Vol. I, p. 649).

tutiva) sólo dice una conexión o relación de dependencia respecto de lo significado⁽²³⁾.

« Significar », según Juan de Santo Tomás, es el acto del signo, lo que el signo hace; esto es: mover a la potencia cognoscente como sustituto de otra cosa. « Significar » implica remitir de un sustituto (signo) a algo sustituido (significado). El hombre puede ser un creador de signos; pero no es el hombre el que significa o remite a un significado, sino que esta función la desempeña el signo⁽²⁴⁾.

10. Adviértase que el signo *no es siempre una relación* conocida con lo signado, sino el fundamento (una conexión) de una relación conocida. La *conexión* puede ser algo *real* (extramental). La relación la pone la mente. *Si bien por el signo conozco el significado, no por esto necesito conocer la relación entre el signo y el significado*. El signo conduce a lo significado, pero esta conducción no es siempre y necesariamente un objeto de conocimiento (una relación conocida). Así, por ejemplo, el campesino por la huella conoce al animal sin pensar en la relación, sino simplemente piensa lo significado⁽²⁵⁾.

No es propiamente la relación la que fundamenta el pasaje del signo a lo significado; sino que el signo es el que fundamenta tal relación o conducción de la mente por la cual ésta pasa del signo a lo significado⁽²⁶⁾.

El signo no es, pues, siempre una pura convención, un ente de razón, una relación que la mente establece entre los objetos. Los signos *naturales* poseen una dependencia real (extramental)⁽²⁷⁾.

El signo consiste en esto: un poder conducir la potencia cognoscente a lo signado o significado. Por el significado el signo tiene significación. La significación es la forma del signo: aquello que lo constituye como signo (o sea, en ser representativo de otra cosa distinta de lo que él es, para la potencia cognoscente).

Así, pues, si bien es por el significado que el signo tiene significación, también es cierto que sin signo no hay significación: la significación

⁽²³⁾ «Signum autem directe significat respectum ad signatum, cui subordinatur ut vicarium suo principali » (*Ibidem*, Vol. I, p. 650).

⁽²⁴⁾ « Movere autem substituendo pro alio est actus signi seu significare, sed sic important relationem substituti ad signatum » (*Ibidem*, Vol. I, p. 662],

⁽²⁵⁾ *Ibidem*, Vol. I, p. 650.

⁽²⁶⁾ «Signum autem ratione sui fundamenti movet potentiam, non ratione suae relationis, sicut pater non ratione relationis generat, sed ratione potentiae generativae, et tamen formaliter consistit in relatione » (*Ibidem*, Vol. I, p. 651).

⁽²⁷⁾ Que el humo represente al fuego más bien que el agua; o que la huella del buey represente más bien al buey que al hombre; o que el concepto de caballo (no hablamos del vocablo o palabra "caballo") represente más bien al caballo y no una piedra: esto depende de una real conexión, de una intrínseca proporción entre el signo y lo signado « Repraesentatio in signo naturali fundatur in propinquitate ipsius ad cognoscibile, pro quo substituit et respectu cuius est medium. Hace autem propinquitatis in his, quae realiter proportionantur et coniunguntur, realis relatio erit, cum reale fundamentum habeat » (*Ibidem*, Vol. I, p. 658).

Por el contrario, los signos «ad placitum» se conectan con lo significado por una extrínseca denominación impuesta por el público. Esta impostación es el fundamento y la razón de estos signos.

es la forma de! signo (lo que lo constituye); pero el signo es la significación en una forma (en la forma vicaria o sustitutiva).

11. Para comprender mejor la naturaleza del signo, conviene distinguir en todo conocimiento; a) el *contenido*, lo que se conoce (el objeto, el contenido, de un concepto); b) *el que lo contiene*, la forma en que se conoce (la imagen o concepto del objeto) el contenido.

El concepto, en cuanto es lo que contiene un contenido, constituye esencialmente lo que es el signo, el sustituto del objeto ⁽²⁸⁾.

En segundo lugar, conviene recordar que el signo no es algo que sea « en sí » solamente (un sustituto del objeto); sino que es también *esencialmente «para»* la potencia cognoscente. El signo siendo una forma de lo significado o un medio para llegar al significado es algo que hace esencial relación al sujeto cognoscente ⁽²⁹⁾.

12. Es necesario distinguir aún el *conocimiento* del *conocimiento significativo*.

El *conocimiento* es un acto de la potencia cognoscitiva (un acto del sujeto) que termina en la razón del objeto (en la inteligibilidad del objeto).

El *conocimiento significativo* es un modo de conocimiento: en este modo de conocer, el objeto, además de poseer la razón o inteligibilidad (*ratio obiecti*) que lo hace término del acto de conocer, posee la razón o inteligibilidad del signo (*ratio signi*). Por la razón o inteligibilidad del signo, el objeto conocido remite a otra cosa: remite al significado ⁽³⁰⁾.

La potencia cognoscitiva, pues, termina directamente en el signo, e indirectamente (o sea, por medio del signo) en el significado ⁽³¹⁾. El signo, en cuanto *objeto*, se refiere directamente a la potencia cognoscitiva de la cual es término del conocimiento; pero el signo, en cuanto *signo*, se refiere directamente a la cosa significable o manifestable para la potencia cognoscitiva ⁽³²⁾.

13. El *signo* no es la *imagen*. La imagen no se refiere a la potencia cognoscitiva como representando algo: se refiere al ejemplar o idea de la cual es imitación. El signo se refiere a lo significado, pero también y esencialmente a la potencia cognoscitiva para la cual representa algo ⁽³³⁾.

⁽²⁸⁾ « Notitia et conceptus habent rationem qualitatis, ut sunt actus vel imago obiecti, super quod fundatur relatio signi formalis, qua essentialiter signum consistit, quatenus sic substituunt pro obiecto » (*Ibidem*, Vol. I, p. 654).

⁽²⁹⁾ « Ipsa notitia seu cognitio eius, ad quam signum ducit, est finis principalis intentus a signo, atque adeo intrinsecus et essentialis est illi ordo ad potentiam » (*Ibidem*, Vol. I, p. 659).

⁽³⁰⁾ « Unde respectu seu ordo signi ad potentiam in ratione obiecti distinctus debet esse ab ordine seu respectu in ratione signi, cum in hoc respectu obiecti conveniat cum aliis obiectis, quae signa non sunt, et eodem modo atque illa potentiam respicit obiective » (*Ibidem*, Vol. I, p. 663).

⁽³¹⁾ *Ibidem*, Vol. I, p. 664.

⁽³²⁾ *Ibidem*, Vol. I, p. 068.

⁽³³⁾ « Ratio signi et ratio imaginis in hoc differunt quod imago non respicit potentiam,

La imagen posee una relación accidental con quien la conoce: la imagen puede seguir siendo imagen aunque nadie la conozca; pero al signo le es esencial ser conocido por alguien.

III. EL ORIGEN DEL SIGNIFICADO, SEGÚN JUAN DE SANTO TOMÁS

14. « Significar » es el acto o movimiento que el signo conocido produce en la potencia cognoscente, de modo que ésta es conducida a otra cosa, o sea, al significado.

Pues bien, nos preguntamos ahora, ¿de qué manera el signo conocido produce el significado? Según Juan de Santo Tomás, el objeto ejerce una causalidad objetiva respecto de la potencia cognoscente. De este modo, el objeto se presenta a la potencia cognoscente; pero adviértase que se presenta como una forma extrínseca respecto de la potencia cognoscente: esto es, el objeto se presenta en su materialidad, no en su formalidad o efectivamente. En otras palabras: el objeto se presenta simplemente como objeto, no como productor de inteligibilidad. La impresión efectiva de la especie (la inteligibilidad del objeto) no se debe siempre al objeto, en cuanto impresiona como objeto a la potencia cognoscente. La fuerza que produce inteligibilidad en nosotros es el *intelecto agente* ⁽³⁴⁾. El objeto no es el productor o motivo eficiente de la inteligibilidad, sino de que objetivamente el intelecto actúe ⁽³⁵⁾.

15. Ahora bien, el signo es el sustituto del objeto significado. Como sustituto se coloca en la línea de una *causalidad objetiva* respecto de la potencia cognoscente y no en la línea de una causalidad eficiente. En otras palabras, el signo no produce eficientemente el significado, sino que determina a la potencia cognoscente para que actúe y así lo efectúe.

El signo no es un instrumento eficiente respecto del significado, sino un instrumento sustituto o vicario del objeto: no informa como una especie inteligible, sino que representa extrínsecamente, conduciendo a otro.

El objeto es objeto por oponerse (« obiciendo ») a la potencia cognoscente; no es objeto por producir su inteligibilidad en la potencia cognoscente. El objeto se presenta a la potencia cognoscente pasivamente, como opuesto («objectum»). Esto no implica que la potencia cognoscente lo conozca, lo introyecte (intus-jectum), lo una a sí⁽³⁶⁾.

cui repraesentet, sed exemplar seu ideam cuius sit imitado. Si quid repraesentet potentiae, per accidens est ad imaginem » (*Ibidem*, Vol. I, p. 688).

⁽³⁴⁾ « Ipsa vero impressio effectiva specierum non est ab obiecto ut objective movente, sed a producente species, quae virtus productiva non semper convenit ipsi rei, quae est obiectum, sed alteri agenti, ut in nobis intellectus agens... » (*Ibidem*, Vol. I, p. 677).

⁽³⁵⁾ « Nam obiectum motivum, quod specificat actum non respicit actum ut mobile a se, sed ut principiatum; potentiam vero quam determinat, respicit ut mobile. Unde negamus, quod obiectum motivum specificet mobile, quod est quasi subiectum, sed specificat actum, cuius est principium, quasi principiatum a se » (*Ibidem*, Vol. I, p. 677).

⁽³⁶⁾ *Ibidem*, Vol. I, p. 680.

Lo inteligible es un acto del intelecto, no del objeto. El acto por el que el intelecto produce la inteligibilidad del objeto termina en el objeto, actúa, da forma al objeto. La inteligibilidad del objeto es, pues, la actualidad o la forma inteligible del objeto.

En el objeto, entonces, termina la inteligibilidad que produce efectivamente el intelecto. Pero el signo es un objeto particular: un objeto que representa no como objeto sino como sustituto de otro objeto. El signo, pues, no hace conocer objetivamente sino sustitutivamente: conocido un primer objeto (el signo) nos remite a otro (lo significado). El signo, entonces, es un instrumento lógico, no físico: no porque obre mediante la intención de la razón; sino porque es necesario conocerlo primero para que luego signifique.

16. Esto lleva a la cuestión de *si los animales usan signos*. La presente cuestión ayuda a conocer la naturaleza del signo.

Según Juan de Santo Tomás, « los animales expresan sus conceptos con signos naturales » y pueden usar signos adocotrados por la costumbre ⁽³⁷⁾. El animal, al oír el rugido del león, tiembla y huye. Esto manifiesta que el animal no se queda en el sonido exterior que oye, sino que por este sonido es conducido a otra cosa. Esto es manifiestamente usar un signo. El animal usa la representación de algo no solo por sí misma, sino por algo distinto de sí. El animal también se habitúa a los signos arbitrarios establecidos por la costumbre: así, por ejemplo, el perro no se mueve al principio cuando se le llama con un determinado nombre; pero después —dado que hace suyo ese nombre— se mueve por la costumbre. El perro no se mueve por la imposición misma del nombre hecha por la voluntad del amo, pues no le es manifiesta la imposición misma, sino que se mueve por la costumbre.

Para que un animal use un signo es suficiente que por medio de una cosa conozca otra y sea conducido de la una a la otra. *Esto no requiere un conocimiento discursivo o comparativo* de modo que el animal capte la relación que corre entre el signo y el significado ⁽³⁸⁾. El animal conoce lo signado o significado como conteniéndose en el signo, como se conoce a Hércules en la estatua: el que ve la estatua de Hércules, ve a Hércules en la estatua. El animal con sus sentidos conoce lo signado en el signo, en el modo como está presente en el signo, pero no como siendo una sola cosa con el signo. Dado que el animal ve en la imagen lo representado, ve algo más que la sola imagen: con una sola palabra capta el sonido (nombre) y que ese sonido se refiere a él (que es *su* nombre).

Los animales, si bien no entienden la significación (o sea, el proceso que se llama significar) sin embargo significan y sienten lo significado ⁽³⁹⁾.

⁽³⁷⁾ « Bruta exprimunt suos conceptus signis naturalibus ». « Possunt,.. bruta uti signis ex consuetudine » (*Ibidem*, Vol. I, p. 685).

⁽³⁸⁾ *Ibidem*, Vol. I, p. 686.

⁽³⁹⁾ « Dicitur signum proprie reperiri in cognitione discursiva, loquendo de perfectionis

El hombre tiene la facultad del conocimiento discursivo o racional. El animal sólo posee la facultad del conocimiento simple; pero aun con el solo conocimiento simple se llega no solamente al objeto que se presenta a los sentidos, sino además a lo que en ese objeto se contiene (*).

17. *En resumen*, podemos decir:

1) El signo, hablando en general, es todo lo conocido en lo cual se conoce otra cosa.

2) El signo manifiesta lo significado representando objetivamente (no eficientemente como la luz que manifiesta ilustrando, produciendo lo inteligible).

3) El signo esencialmente consiste en una conexión con lo significado. Lo significado es una cosa distinta del signo, pero por el signo es manifestable a la potencia cognoscente. Lo significado y la potencia cognoscente son requisitos esenciales del signo.

4) El signo es más conocido que lo significado respecto de la potencia cognoscente; es inferior e imperfecto con relación a lo signado o significado; no es semejante a lo significado (por esto una rosa no se dice signo de otra rosa).

5) La imagen consiste en que procede de su ejemplar como de su principio y según su semejanza. Imagen y ejemplar pueden ser de la misma naturaleza como el hijo es imagen del padre sin ser su signo. No es propio del signo que proceda de lo significado por semejanza, sino que sea un medio, para la potencia cognoscente, que conduce a otra cosa, que se sustituye por lo significado y lo representa en forma imperfecta y no semejante.

6) Respecto del origen del signo se debe decir que:

a) El signo natural se produce por una conexión real entre lo signado y el signo respecto de la potencia cognoscente, de modo que ésta ve en el signo lo signado.

b) El signo por decreto o costumbre se produce por la asociación que la voluntad o la costumbre establecen entre lo signado y el signo.

7) El signo no produce eficientemente lo signado o significado, sino que lo produce objetivamente, en forma vicaria. La potencia cognoscente se determina por el objeto-signo y actuando efectiviza el significado. La

significandi, non de proprietate, quae salvet essentiam signi absolute » (*Ibidem*, Vol. I, p. 688).

⁽⁴⁰⁾ «In cognitione simplici sine hoc, quod transeat ad discursum vel collationem, potest attingi non solum obiectum, quod immediate proponitur seu opponitur sensui, sed quod in eo continetur; sicut videt visus externus Herculem in statua » (*Ibidem*, Vol. I, p. 690).

Juan de Santo Tomás no niega que los animales formen *juicios*: por esto distinguen como más nocivo le rugido del león que el clamor lobuno. Pero el juicio de los animales está determinado por el instinto; por carecer, pues, de indiferencia el animal no puede llegar al conocimiento universal: «Habent enim bruta iudicium, sed sine indifferentia. ideoque determinatum ad unum et ex instinctu naturali, qui instinctus cognitionem iudicium non excludit, sed indifferemiam » (*Ibidem*, Vol. I, p. 690).

inteligibilidad del significado no es producto efectivo del signo sino de la inteligencia mediante la luz del intelecto.

8) Los animales usan signos, pero la capacidad animal para percibir signos no es indiferente o plurivalente, sino determinada por el instinto o la costumbre. El animal, pues, no capta los signos por decreto, o sea, los signos establecidos por el arbitrio de la voluntad del cognoscente.

Aunque el animal usa signos y pasa del signo a lo significado, no conoce la razón del signo y no puede elaborarlos arbitrariamente: no capta la variabilidad del signo. El animal no llega al símbolo.

9) El significado es *un* modo de conocer propio del hombre y del animal, al que llegan por medio del signo. Aunque se explique el origen del significado no queda explicado el origen del conocimiento, su esencia metafísica o filosófica: el significado es sólo un tipo de conocimiento.

IV. EL ORIGEN DEL CONOCIMIENTO, SEGÚN JUAN DE SANTO TOMÁS

18. Son cosas distintas explicar el *origen del significado* y explicar el *origen del conocimiento*. El origen del significado se explica manifestando el origen del signo del cual es término: se trata solo de explicar el *uso* de un *concepto en cuanto es vicario*. El origen del conocimiento, en cambio, se explica manifestando el *origen* (no solo el uso) del *concepto en cuanto es inteligible* ⁽⁴¹⁾.

El origen del signo y el origen del conocimiento tienen un punto en común: *el concepto en cuanto es signo formal*.

19. Juan de Santo Tomás distingue primeramente el *conocimiento* del *concepto*.

El *conocimiento* (el conocer) es la tendencia al objeto ⁽⁴²⁾. Es un acto del sujeto cognoscente.

El *concepto* o *verbo* es el término del conocimiento; es el objeto en cuanto ha sido iluminado por la luz de la potencia cognoscente y ha recibido una forma nueva (la inteligibilidad) y de este modo ha sido transformado en espiritual dentro de esa potencia. El concepto es el término del proceso de gestación o concepción, por el que la potencia cognoscente hace pasar al objeto de su estado sensible fuera de ella a su estado inteligible dentro de ella ⁽⁴³⁾. El concepto es la expresión o el parto del intelecto.

El concepto no es el objeto sensible, sino el objeto en una forma nueva: el objeto con el medio propio para ser conocido (*ratio cognoscendi*).

⁽⁴¹⁾ De aquí surgirá la limitación (que luego indicaremos) de cierta filosofía del lenguaje que cree que los problemas filosóficos se resuelven disolviéndolos en un análisis del *uso* del lenguaje. Esta filosofía del lenguaje sólo explicaría el origen del *significado*, pero no el origen del *conocimiento*.

⁽⁴²⁾ « Cognitio est tendencia ad obiectum » (*Ibidem*, Vol. I, p. 703).

⁽⁴³⁾ « Immaterialis autem lux non invenitur extra potentiam intellectivam; ergo oportet intrinsecam illuminari obiectum et formari illa spiritualitate, ut attingatur; et hoc formatum in esse obiecti est verbum seu conceptum, quod non est ipsa cognitio » (*Ibidem*, Vol. I, p. 703).

El concepto es la especie expresa inteligible. Los animales que no pueden elaborar conceptos elaboran una especie expresa sensible (ídolo) que también es signo formal.

20. Siguiendo a Tomás de Aquino, Juan de Santo Tomás considera que el *concepto* es un *signo formal* ⁽⁴⁴⁾, es el modo como termina el conocimiento de la noticia. El concepto no es un *signo instrumental*; no es un medio extrínseco: no es una noticia que nos hace conocer otra noticia; sino que es el medio intrínseco por el que nos hace conocer la cosa. El concepto de este clavel es el medio por el que conocemos este clavel: lo que conocemos no es el concepto sino el clavel. El concepto de clavel es la forma (medio interno o intrínseco) en la que se conoce el clavel ⁽⁴⁵⁾.

El concepto es *el que contiene*, el modo o forma como está en la inteligencia el *contenido*. Ahora bien, el que contiene es el signo formal (termino interno) del contenido (que es generalmente extramental y es llamado término externo) ⁽⁴⁶⁾.

21. Según Juan de Santo Tomás, y los escolásticos en general, hay que concebir el conocimiento como un *proceso*, una acción u operación. En este proceso hay que distinguir:

a) El *sujeto próximo* del acto del conocer (o del conocimiento): este sujeto es la potencia cognoscente, la que hace eficientemente el acto de concebir.

b) El *sujeto remoto* de este acto de conocer: este sujeto es el hombre que obra por medio de la potencia cognoscente.

c) El *medio último* o metafísico del acto de conocer: este medio es la luz del intelecto. Es el medio en el que todo lo que se conoce resulta luminoso o inteligible.

d) El *medio material* del conocer: este medio no es ni conocimiento (acto), ni conocido (término intrínseco o extrínseco) del conocer, ni algo cognoscible {como lo es la luz del intelecto o la especie impresa}. El medio material del conocer es el dato sensible, el objeto en cuanto sensible, o sea en cuanto impresiona nuestros sentidos. El medio material del conocer se reduce a la imagen sensible (fantasma): es el medio a partir del cual (ex quo) el hombre inicia el acto de conocer aplicándole la luz del intelecto a fin de desmaterializarlo, iluminarlo, espiritualizarlo.

⁽⁴⁴⁾ «Non est autem signum instrumentale, quia non est obiectum prius cognitum, quod ex praeexistenti sui cognitione ducat ad rem repraesentatam, sed est terminus intellectionis, quo tamquam termino intrinseco res redditur eognita et praesens intellectui » (*Ibidem*, Vol. I, p. 704).

⁽⁴⁵⁾ « D. Thomas vocat verbum instrumentum, quo intellectus aliquid cognoscit, non tamquam médium cognitum, quod est instrumentum et médium exiernum, sed ut médium intemum, in quo intellectus intelligit intra se, et hoc est esse signum fórmale » (*Ibidem*, Vol. I, p. 705).

⁽⁴⁶⁾ « Quia non est terminus, in quo ultímate sistit cognitío, sed quo mediante fertur ad cognoscendum obiectum extra, ideo habet esse signum fórmale, quia est cognitum intrinsecum, id est ratio intrínseca cognoscendi » (*Ibidem*, Vol. I, p. 705).

e) El *medio próximo* del acto de conocer: este medio es la especie impresa o sea el dato sensible iluminado por la luz del intelecto. Este medio próximo se considera el principio del acto de conocer, forma inteligible determinada ⁽⁴⁷⁾. La especie impresa es el objeto mismo en su ser intencional cognoscible, listo para que se inicie el proceso de asimilación a la potencia cognoscente, proceso que termina produciendo el concepto. Esta especie (o forma vicaría) del objeto se llama impresa porque impónese como principio a la potencia cognoscente, respecto del cual ésta es pasiva ⁽⁴⁸⁾.

f) El *término intrínseco* del conocer: este término es el concepto; es la forma concebida, hecha suya por la potencia cognoscente.

g) El *término extrínseco* del conocer: este es la cosa, lo que se conoce. Aquí termina el proceso de conocer, el acto cognoscitivo.

Sólo el concepto es signo (signo formal) de la cosa conocida. Es más, todo nuestro conocimiento humano es un conocimiento por conceptos (más o menos conscientes): todo nuestro conocimiento, pues, es un conocimiento por signos ⁽⁴⁹⁾.

La *especie impresa no es signo*, sí bien la especie impresa es el objeto en su inteligibilidad (una semejanza del objeto); no es aún un objeto término de la potencia cognoscente: la potencia cognoscente aún no hizo suya la especie impresa y no ha producido, por lo tanto, el concepto. El signo debe ser algo conocido, que en cuanto conocido nos lleva al significado. Ahora bien, la especie impresa en cuanto impresa, no es algo conocido (término del conocimiento) sino el principio del conocer, aquello por lo que se conoce ⁽⁵⁰⁾: la especie impresa no informa a la potencia cognoscente como lo haría un objeto formal, sino que actúa a la potencia, la estimula inteligiblemente para que se determine a conocer ⁽⁵¹⁾.

Pues bien, explicar el origen del conocimiento es explicar el *origen de la inteligibilidad* que posee la especie impresa.

22. La palabra « especie » significa forma hermosa de la cosa y

⁽⁴⁷⁾ « Species autem impressa dicitur id, quo formaliter intelligit intellectus, quia tenet ex se parte principii intellectionis; quod autem tenet se ex parte principii, vocatur forma » (*Ibidem*, Vol. I, p. 705).

⁽⁴⁸⁾ *Ibidem*, Vol. I, p. 707-708.

⁽⁴⁹⁾ « In nobis autem quia obiectum non est in actu ultimo intellectum per se, oportet, quod formetur intra intellectum in ratione obiecti terminantis; et hoc fit per expressionem verbi in esse repraesentativo, atque ideo per illud redditur intellectus formaliter intelligens terminative. Ad confirmationem respondetur, quod non potest dari aliqua cognitio sine verbo, vel formato ab ipso intelligente vel illi unito » (*Ibidem*, Vol. I, p. 707).

⁽⁵⁰⁾ « Species autem impressa cognitionem non supponit cui manifestet, quia est cognitionis principium. Elicita autem seu posita cognitione iam non ipsa species impressa manifestat, sed expressa, quae est terminos, in quo completur cognitio; nec enim cognitio aut tendit ad speciem impressam, aut cognoseit in ipsa » (*ibidem*, Vol. I, p. 708).

⁽⁵¹⁾ « Et sic quando species impressa informat potentiam, non informay illam reddendo cognoscentem sicut signum formale, quod est formalis notitia, sed potentem cognoscere, et consequenter non reddit obiectum manifestatum actu, sed actuans potentiam, et determinans, ut eliciat cognitionem, in qua manifestatur obiectum » (*Ibidem*, Vol. I, p. 710).

fue reservada, en la filosofía escolástica, para designar la representación de algo según un modo intencional ⁽⁵²⁾.

Para que se forme el conocimiento sensorial también se requieren estas especies que hacen las veces del objeto y en su lugar informan a la potencia sensitiva para que produzca el conocimiento. En consecuencia estas especies impresas tienen la función de *principios* del conocer, concurriendo con la potencia a la ejecución del acto.

No pocos filósofos negaron la necesidad de la especie impresa (Plotino, Porfirio, Ockham, Durando, Valles y otros). Juan de Santo Tomás, con la mayoría de los escolásticos, admite la necesidad de la especie impresa ⁽⁵³⁾.

Respecto de la *especie impresa sensible*, Juan de Santo Tomás admite, por experiencia que los objetos sensibles emiten una cierta fuerza que impresiona los sentidos y que él le llama « especie » ⁽⁵⁴⁾. Se trata de algo distinto del objeto mismo, pues esta especie permanece aun cuando el objeto ya no está presente, como sucede cuando soñamos. Las especies son cualidades representativas de las cosas, no son las cosas mismas: en este sentido son intencionales.

La sentencia de los antiguos filósofos, según la cual, la especie está dotada o constituida por los átomos o partículas que fluyen de los objetos a los sentidos, no es admitida por Juan de Santo Tomás. Le parece, en efecto, que los objetos vistos frecuentemente deberían terminar consumiéndose por emitir átomos: mas esto está contra los datos de la experiencia ⁽⁵⁵⁾.

Según Juan de Santo Tomás, se puede discutir sobre la naturaleza que tiene la especie impresa; pero su existencia es un hecho que debe ser admitido. La potencia sensible o cognoscente es indiferente respecto de muchos objetos: para determinarse a conocer un objeto necesita el estímulo del objeto. Pero la potencia no sale fuera del sujeto cognoscente; luego necesita una representación vicaria o especie que la actúe.

23. Respecto de la *inteligibilidad* de la especie impresa, hay que tener presente que la especie impresa *sensible*, como el intelecto es distinto de los sentidos.

⁽⁵²⁾ *Ibidem*, Vol. II, p. 177.

⁽⁵³⁾ En la Escolástica, ha sido Ockham quien negando la necesidad de la especie inteligible, *negó la necesidad de la luz trascendente del intelecto agente*. Sólo dejó cierta actividad inmanente al intelecto, por la cual éste creaba la ficción del universal, atribuyéndole a algo singular la capacidad de significar muchas cosas: « Dicendum est igitur quod quolibet universale est una res singularis, et ideo non est universale nisi per significationem » (*Sam. Log.* I, cap. 14). « Quolibet universale... est vere res singularis... est tamen universalis per praedicationem non pro se, sed pro rebus quas significat » (*In I Sent.* d. 2, q. 8 Q). Cfr. DE ANDRÉS, T. *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid, Credos, 1969.

⁽⁵⁴⁾ «Datur aliquid virtutis emissae ab obiecto, quod vocamus speciem, illum enim videmus immutatum, ergo fit in aliquo praeter obiectum, per quod fit repraesentatio et visio, et hoc vocamus speciem » (*Ibidem*, Vol. II, p. 181).

⁽⁵⁵⁾ *Ibidem*, Vol. II, p. 182.

Es necesario, pues, poner un principio a partir del cual las especies resulten espirituales, ya que los objetos sensibles no son suficientes ⁽⁵⁶⁾. Al respecto los filósofos dieron tres soluciones: a) la platónica (las ideas separadas otorgan la inteligibilidad a las cosas sensibles, como el modelo a las copias); b) la de Avicena (que puso una inteligencia separada que influía efectivamente sobre las especies impresas sensibles haciéndolas inteligibles); c) la opinión de Aristóteles que postula la necesidad de un intelecto agente que posea una luz inteligible efectiva.

Juan de Santo Tomás sigue, en esto, la posición aristotélica-tomista. El intelecto agente posee una fuerza particular en nosotros: una fuerza que es una luz participada de Dio ⁽⁵⁷⁾.

El intelecto, en cuanto agente, no es un intelecto que conoce o puede conocer (como el intelecto posible); sino que es el intelecto en cuanto forma la especie impresa inteligible, la cual es el punto de partida del proceso cognoscitivo ⁽⁵⁸⁾.

El objeto antes de hallarse en el estado de especie inteligible es sensible y material en acto y es representado como singular por la especie impresa sensible. No es, por lo tanto, actualmente inteligible sino en potencia. Este objeto sensible se vuelve inteligible por una cierta mutación e inmaterialidad. Este cambio se da dentro de la potencia intelectiva: el objeto sensible exterior permanece siendo sensible y material. Luego solo cabe pensar que la inteligibilidad en acto y la inmaterialidad del objeto reluzca en la especie formada por el intelecto agente ⁽⁵⁹⁾.

El fantasma (o especie sensible, que es corpóreo), mueve al intelecto agente que es espiritual: nada impide que algo material *mueva* al espíritu del hombre, pues el hombre por naturaleza es un espíritu unido a un cuerpo. Esto no significa que la especie sensible *produzca* la especie inteligible: la especie sensible es sólo la causa motora, instrumental y secundaria. El intelecto agente con su luz divina es la causa principal de la especie impresa en cuanto es *inteligible* ⁽⁶⁰⁾.

24. He aquí, pues, que el conocimiento tiene su origen en lo inteligible de la especie impresa. Esta a su vez es inteligible efectivamente por obra de la luz del intelecto agente (causa principal) con ocasión de la moción de la especie impresa sensible (causa instrumental).

En última instancia, empero, lo inteligible tiene su origen en Dios que otorga al alma la luz del intelecto.

⁽⁵⁶⁾ *Ibidem*, Vol. II, p. 296.

⁽⁵⁷⁾ « Solus Deus est creator animae et lumen ipsi praebens » *Ibidem*, Vol. II, p. 298).

⁽⁵⁸⁾ « Neque oportet, quod omnis intellectus sit cognoscens, sed tantum intellectus formatus per species, non intellectus formans species » *Ibidem*, Vol. II, p. 303).

⁽⁵⁹⁾ *Ibidem*, Vol. II, p. 304.

⁽⁶⁰⁾ *Ibidem*, Vol. II, p. 312, 306.

« Talis ergo motio communicatur ab intellectu agente ipsi phantasmati, non vero communicatur illi lux aliqua immaterialis, quae reddat ipsum phantasma in se illustratum et intelligibile in actu; sic enim non solum moveretur ad producendam rem spiritualem, sed etiam in se spirituale redderetur » *Ibidem*, Vol. II, p. 313).

El significado, pues, es un conocimiento por medio de signos: el significado es algo distinto de lo inteligible. Lo inteligible (especie impresa inteligible) es el principio del conocimiento: su término es el concepto. Ahora bien, la raíz y fundamento de la inteligibilidad de la especie inteligible se halla en la luz del intelecto y esta luz divina es otorgada por Dios.

Juan de Santo Tomás, pues, *ha colocado el origen último de lo inteligible en Dios, en lo metafísica*. En cambio, el origen próximo de lo inteligible se halla en la operación del intelecto iluminante.

V. OBSERVACIONES CONCLUSIVAS

25. El signo ha sido objeto de frecuente estudio en este siglo. El saber referente al *signo* ha dado por resultado la ciencia *semiótica*. El saber referente al *significado* ha constituido la dimensión *semántica* (relación de los signos y de los significados), *pragmática* (relación de los signos con los intérpretes) y la dimensión *sintáctica* (relación formal de los signos entre sí con independencia de las personas que hablan y de las relaciones entre signo y significado).

El signo ha sido estudiado particularmente en el lenguaje. El lenguaje, en efecto, es un sistema particular de signos.

En la visión « realista » del signo, el signo es el medio para expresar la realidad; pero lo que se expresa (el significado) es la realidad. Después de Saussure⁽⁶¹⁾ el signo no se define por su relación a las cosas, sino por la relación interna que guardan entre sí el significante (la imagen acústica) y el significado (el concepto). La lengua sincrónicamente considerada es vista como un sistema, un conjunto ordenado de significaciones, un universo autosuficiente que no remite a nada fuera de él naturalmente sino arbitrariamente. La realidad extralingüística «cosa», por ejemplo, es designada arbitrariamente por el signo que resulta de la relación entre significante y significado.

En esta perspectiva, el *significado*, en cuanto implica una relación arbitraria con el nombre, sin demandar una concepción filosófica idealística, *se ha independizado de la realidad*; ha constituido su propio universo simbólico independiente y se halla relacionado con lo metasemántico solo de forma arbitraria.

Para algunos lingüistas modernos el signo es una realidad psíquica, generalmente arbitraria, compuesta de significante (lo perceptible sensiblemente) y significado: es arbitraria la relación entre el vocablo árbol (a-r-b-o-l), que es el significante, y lo significado (concepto árbol). Si luego el concepto árbol tiene una relación arbitraria con la realidad metasemán-

⁽⁶¹⁾ Cfr. SAUSSURE, F. *Cours de linguistique general*. Payot, Lausanne, 1916. Véase *Naturaleza del signo lingüístico* en BENVENISTE, E. *Problemas de lingüística general*. México, Siglo Veintiuno, 1974, p. 49-55.

tica « árbol », eso es ya un problema filosófico y no simplemente lingüístico o, en general, semiótico, Vemos aquí cómo la semiótica se independiza de la filosofía y se constituye en una ciencia con su propio objeto. La semántica estudia el significado. La semiótica estudia la relación entre el significante y el significado. La filosofía debe encargarse de la razón última (quizás metafísica) del significado: lo inteligible.

Mas en este proceso epistemológico se han perdido dos valiosos hallazgos de la Escolástica: 1º) Se ha perdido la noción de signo formal. Entre los modernos, el concepto ya no es un signo formal, sino lo significado. 2º) Todo signo, al ser signo de un concepto, se ha vuelto artificial y « ad placitum ». Para Juan de Santo Tomás, en cambio, el concepto era un signo natural: el modo como la naturaleza humana presenta el conocimiento, más allá del arbitrio del hombre.

Para los modernos el signo implica no sólo el concepto sino también la imagen (acústica), porque se estima que sin el soporte sensible (la lengua) no hay pensamiento definido, Para Juan de Santo Tomás, la imagen sensible (*phantasmata*) es sólo una causa objetiva, motora, extrínseca, respecto del signo. La *conversión ad phantasmata* concretiza e individualiza el signo, pero no lo constituye como tal.

26. ¿Corno se asimila un universo simbólico establecido « ad placitum » en una determinada cultura? ¿Cómo adquirimos esos mundos de significado (lingüístico, político, religioso, etc.) en que nacemos? Los adquirimos, dicen los filósofos del lenguaje hoy, por la *costumbre*, porque nacemos y nos movemos en-un-mundo-con-significado. Los significados se adquieren con el aprendizaje de los signos: con el *uso*. « Las palabras disfrutan de un significado y una referencia en el uso y por el uso que hacemos de ellas, y este uso no se puede explicar en términos de ningún significado que lo anteceda »⁽⁶²⁾.

La *filosofía* fue considerada, en esta línea de reflexión, como una ciencia o saber acerca de proposiciones del lenguaje; y el lenguaje fue visto como un aprender reglas de juego, como un descifrar los rompecabezas metafísicos, que se deben a un mal uso del lenguaje ordinario o corriente ⁽⁶³⁾.

Hacer filosofía, entonces, sería advertir lo condicionado que están nuestros mundos simbólicos, que no son más que juegos semánticos culturalmente incrustados. Hacer filosofía, en este caso, significa luchar contra

⁽⁶²⁾ FINDLAY, J. N. *Uso, costumbre específica y significado*. En *Teoría del significado* (Ed. Parkinson), Madrid, FCE, 1976, p. 181.

⁽⁶³⁾ «Los filósofos del lenguaje corriente consideraban que la tarea de la filosofía lingüística residía en el esclarecimiento de los conceptos corrientes que dan lugar a los rompecabezas filosóficos. El método adoptado para lograr tal esclarecimiento era esencialmente el de Wittgenstein, consistente en examinar las diversas maneras en que los hablantes emplean su lengua» (KATZ, Jerrold *La realidad subyacente del lenguaje y su valor filosófico*. Madrid, Alianza, 1975, p. 155).

el hechizo del lenguaje ⁽⁶⁴⁾: volver el lenguaje a su uso cotidiano, conviniendo este uso en lo absoluto, en la normalidad, y delegando el resto al sinsentido, a la ficción o al engaño ⁽⁶⁵⁾.

27. Nos hemos alejado así de una gnoseología realista, que llegaba a las cosas por medio del lenguaje, para quedar encerrados en el lenguaje mismo. « La semiotización de la realidad — su estructuración, categorización simbólica y conceptual, etc. — no son simplemente un *producto* de la actividad cognitiva, sino la actividad cognitiva misma... No existe la posibilidad de comparar el «original» con la «versión». La «realidad en sí» — que sería el equivalente del «lenguaje-objeto» — no es más conocida que en la «versión» que de ella da el conocimiento ⁽⁶⁶⁾. Los contenidos del conocimiento no son más que un constructo mental, un símbolo. La única realidad objetiva que les ha quedado a estos filósofos del lenguaje es el signo: la relación entre significante y significado, «un universo absoluto "fuera" del cual no existe objetivamente nada» ⁽⁶⁷⁾.

El lenguaje se encarga en la sociedad de transmitir este universo de significado. El lenguaje del mundo en que nacemos nos transmite una coherencia, en la que descansa la posibilidad misma de la interacción social, puesto que esa coherencia —por medio del lenguaje— es compartida por los demás.

La filosofía, en este ámbito, debería ser una clasificación, una interpretación y una codificación social de la realidad que es el lenguaje. Enseñar filosofía sería enseñar reglas de lectura y codificación, de transformación, de generación y control sobre los enunciados. En general, la educación debería ser el agente de socialización que trasmite sistemáticamente nuestro universo simbólico y lo propone como medio de integración en el bien común, so pena para el individuo de entrar en la anormalidad e incluso en la irracionalidad.

Esta visión de las cosas ha desembocado en el estudio de la filosofía como visiones del mundo y, en un sentido peyorativo, en el estudio de las ideologías. El hombre se va haciendo cada vez más consciente de la necesidad que tiene de un universo de significado y de que ese universo de significado es un producto del hombre mismo como creador de signos y gestos e imponente de una racionalidad que siempre es fundamentalmente arbitraria en su aparente objetividad. El hombre moderno y contemporáneo se estima creador de un destino y gestador de la racionalidad:

⁽⁶⁴⁾ « Philosophy is a battle against the bewitchment of our intelligence by means of language » (WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigation*, n. 109).

⁽⁶⁵⁾ « Un enunciado de significado se ha de probar examinando el empleo que hace el común de la gente con las expresiones en cuestión, para determinar si se emplean de la misma manera » (ALSTON, W. *Significado y uso*. En *Teoría del significado*, o. c., p. 217).

⁽⁶⁶⁾ LÓPEZ, G. G. *Estructura de lenguaje y conocimiento. Sobre la epistemología de semiótica*. Madrid, Fragua, 1975, p. 141.

⁽⁶⁷⁾ *Ibidem*, p. 55.

« La completa racionalidad implica la puesta en cuestión de todo el sistema sociocultural y su re-diseño consciente en función de un sistema de fines conscientemente asumido »⁽⁶⁸⁾.

28. Lo hasta aquí visto nos advierte que ni « lenguaje » ni « conocimiento » son conceptos ni simples ni inofensivos. En esta elucidación de lo que es « lenguaje », « significado », « conocimiento », « inteligible », « filosofía », etc., quizá Juan de Santo Tomás pueda recordarnos aún que *el problema del conocimiento no se agota ni confunde con el problema del significado*. El significado es un modo de conocer, un conocer por medio del signo. El problema de lo inteligible (como posición a lo sensible) se halla implicado con otros presupuestos (en particular con la problemática de la materialidad y la espiritualidad).

Desde esta perspectiva escolástica, la realidad sensible era elevada a la condición de inteligible (con carácter de universalidad y necesidad) por obra de la luz del intelecto humano. El estudio del *ser de esa luz* de la inteligencia bacía remontar el carácter del estudio sobre el conocimiento a un nivel metafísico. En lo metafísico concluía y hallaba su fundamento el universo del discurso filosófico. Del análisis del signo y del significado se llegaba al análisis del conocimiento, y del análisis del conocimiento la razón por medio de su *luz* se trascendía a la metafísica, reconociendo sus límites (69).

De este modo el estudio del signo, que se desenvuelve en este mundo, era trascendido por el estudio de lo inteligible como principio del conocimiento humano. Los presupuestos de lo inteligible (luz del intelecto, participación de la luz divina) llevaban al conocimiento a la condición de metafísica del conocimiento.

En esta concepción, el significado no explicaba lo inteligible sino a la inversa; la semiótica no suplantaba a la filosofía, sino que ésta permitía la existencia de aquella. El pensador no quedaba satisfecho con un mundo de significado cerrado en sí mismo, como un absoluto constituido por una red de relaciones que mutuamente se sostienen en una estructura mundana; lo absoluto era buscado más allá del hombre mismo: el hombre y la sociedad no eran la fuente de la inteligibilidad ni sus administradores arbitrarios, sino el lugar natural en que se patentizaba con su luz la inteligibilidad trascendente del ser en lo mundano.

⁽⁶⁸⁾ MOKESTIN, J. *La incompleta racionalidad*. En *Teorema*, Valencia, Vol. III/1, 1977, p. 84.

⁽⁶⁹⁾ Hoy, con frecuencia, « se olvida que la trascendencia no es una abdicación de la inteligencia, sino su espiritualización. Así hablar de metafísica y de « problemas máximos » es, hoy, para cierto problematismo e historicismo, perder el tiempo en pseudoproblemas y entretenerse con zarandajas, volver a la infancia de la humanidad. Se olvida que hacer metafísica es pensar las cosas con altura y con profundidad, *in interiore*; es situarse por encima de los « hechos »; es sondear las profundidades inexploradas; es entrar en coloquio con el infinito, desde la noble elevación espiritual que es el humilde reconocimiento de la insondable y de lo inescrutable. Quizás no se olvide y se sepa, pero no se quiere sacrificar el perjuicio racionalista de la razón humana norma de todo lo real » (SCIACCA, M. F. *Dios y la religión en la filosofía actual*. Barcelona, Miracle, 1952, p. 271).

Reducir la filosofía a una investigación acerca del lenguaje, es reducir el conocer al signo y al significado; es renunciar al estudio de los presupuestos del conocimiento contentándose solo con el « hecho » del conocimiento; es reducirse a lo que es (entes, conceptos) y no llegar a lo que lo fundamenta (el ser de los entes). Esto implica cambiar el objeto mismo del saber filosófico en su concepción tradicional (que veía en el « *esse* » la « *ratio essendi et cognoscendi* ») para reducirlo al objeto de la ciencia empírica (signo y significado) ⁽⁷⁰⁾.

La filosofía escolástica era, en última instancia, metafísica. La metafísica quedaba justificada por el hecho mismo de que en la raíz de todo ente se descubría y encubría el ser (como su acto, razón o fundamento) que trascendía todo conocimiento conceptual.

WILLIAM R. DAROS *Rosario* (Argentina)

⁽⁷⁰⁾ Ya hace muchos años M. F. Sciacca decía: « Según los teóricos del Círculo de Viena, es necesario llegar a una asociación íntima entre la lógica y el empirismo, hasta ahora aislados, para poder construir la universalidad de las proposiciones científicas sin que sea menester una "metafísica", una "filosofía", una "teoría del conocimiento", una « fenomenología ». Se trata de presentar un lenguaje científico que, evitando todos los pseudoproblemas permita adelantar pronósticos y formular las condiciones de su control, por medio de los datos de observación ». Se trata, con otras palabras, « de una extensión del empirismo a todo el dominio del pensamiento a fin de apartar toda tendencia metafísica oculta debajo de las palabras » (*La filosofía, hoy*. Barcelona, Miracle, 1947, p. (92).