

LA REPRESENTACIÓN COMO DESVELAMIENTO EN TOMÁS DE AQUINO

INTRODUCCIÓN

En los estudios gnoseológicos contemporáneos está sobre el tapete el debate acerca de lo que se denomina «realismo representativo». Las tesis básicas de esta postura se podrían sintetizar en tres afirmaciones: (1) hay un mundo cuya existencia y naturaleza es independiente de nosotros y de nuestra percepción de él; (2) percibir un objeto localizado en este mundo externo implica necesariamente la interacción causal con este objeto, y (3) la información adquirida al percibir un objeto es indirecta; es más inmediatamente una información acerca de la experiencia perceptual causada en nosotros por el objeto y, sólo derivativamente, una información acerca del objeto mismo.

La primera afirmación podría permitir incluir al realismo representativo como una especie del realismo. La segunda lo hace una especie de teoría causal de la percepción y la tercera lo hace un representacionismo opuesto al realismo directo. Es justamente esta última característica la que va a ocupar mi atención al estudiar la representación en Tomás de Aquino, pues su doctrina difiere en este punto y es esto lo que a mi juicio la hace actualmente relevante, pues las críticas contemporáneas a este tipo de representacionismo se dirigen principalmente a su carácter derivado o mediato.

Tradicionalmente el realismo representativo ha sido ligado a la teoría del conocimiento de Locke, de la que se deriva la doctrina que afirma que el mundo adviene indirectamente a nosotros, porque lo que nosotros conocemos directamente no es un aspecto del mundo, sino un aspecto de nuestra respuesta mental o sensorial frente a él, lo que se denomina *senses-data*. Estos datos sensibles o impresiones sensibles son un intermediario cognoscitivo del objeto real que existe independiente de su percepción. El papel de este intermediario es sugerir al perceptor una realidad externa u ofrecerle una ocasión para inferir la existencia de tal realidad.

En frase de Bennett¹ el realismo representativo es un velo de la percepción, no porque no veamos los objetos alrededor nuestro, sino porque significa que vemos un objeto en virtud de ver el velo, el dato-sensible, causalmente relacionado con el objeto. Y obviamente la pregunta que se plantea es qué nos lleva a pensar que hay realmente algo tras el velo y si es así, cómo confiar en que lo conocemos. Es decir,

¹ Locke, Berkeley, Hume: Central Themes, Oxford University Press, Oxford 1971, cit. en *A Companion to Epistemology*, ed. J. Dancy & E. Sosa, Blackwell, ibi 1996, s. v. «Representative Realism».

inmediatamente surge la cuestión del problema del mundo extemo, la cual nominalmente se soluciona con la respuesta de que la hipótesis del mundo externo es la mejor explicación para el ejercicio de nuestra experiencia sensible. Es decir, un método plausible para responder a esta interrogante es aplicar una inferencia por la mejor explicación, que es en definitiva lo que hizo Hume con su teoría del hábito.

Sin entrar en más detalles acerca de las discusiones en torno de esta forma de entender la representación, explico brevemente el objetivo de este trabajo. Se trata de analizar una selección de textos del *De Veritate* y de la *Suma Teológica* en los que Santo Tomás usa explícitamente el término *representación* e intentar establecer cuál es el sentido en el que este término ha de entenderse en el pensamiento filosófico del Aquinate. En la primera parte me centraré más directamente en los textos; en la segunda intentaré un esclarecimiento gnoseológico de la representación a la luz de los estudios de dos filósofos contemporáneos, Millán Puelles y M. Beuchot, para terminar con un apartado acerca de la doctrina tomista del *verbum*.

Quiero también precisar en esta breve introducción que el trabajo tiene un carácter programático en cuanto que es el inicio de un estudio más a fondo del tema de la representación, tanto desde el punto de vista de Santo Tomás como también de autores modernos y de la visión crítica de la filosofía contemporánea. Es por esto que aparecen a lo largo de esta presentación temas de sumo interés que no pueden obviamente ser tratados aquí con profundidad, pero que serán tenidos en cuenta en esta investigación más amplia a la que aludo.

1. ANÁLISIS DEL CONCEPTO DE REPRESENTACIÓN EN TEXTOS DEL *DE VERITATE* Y DE LA *SUMA TEOLÓGICA*

Analizaré en primer lugar los textos del *De veritate* obra en la cual es más frecuente encontrar esta expresión.

Una de las ideas más importantes recogidas en la selección que he hecho de los textos es que la semejanza que implica la representación, pues toda representación es también una semejanza, no es una semejanza del ser natural de la cosa, es decir, de su ser material y singular, sino que es una semejanza de lo que es conforme con la naturaleza, entendiendo aquí naturaleza no en cuanto al ser físico, sino en cuanto a la esencia de la cosa. El texto latino distingue una conformidad *in natura*, que sería la semejanza alusiva al ser material de la cosa, y la *conformitas naturae* que es la que se requiere para el conocimiento y de la que se está tratando en este momento (cfr. *De ver.* q. 2 a. 5 ad 5um)². No se trata de una semejanza física, sino que podríamos ya decir, intencional, es decir, propia de la esfera de lo cognoscitivo.

Reforzando esta idea de que no se trata de una semejanza según la conformidad de la naturaleza, insiste Tomás de Aquino en que se trata de la conformidad según la

² «Ad cognitionem non requiritur similitudo conforinitatis in natura, sed similitudo repraesentationis tantum; sicut per statuam auream ducimur in memoriam alicuius hominem; ratio autem procedit ac si similitudo conformitatis naturae ad cognitionem requireretur». Las citas del *De veritate* están tomadas de la edición Leonina. El destacado es mío en todas las citas.

representación, según la cual no se da una especie de copia o calco de la cosa exterior al entendimiento, sino de algo formado por el entendimiento. Es decir, lo que aquí quiero dejar claro, de acuerdo al pensamiento del Aquinate, es que en el caso del conocimiento nos estamos refiriendo a una asimilación del alma a la cosa, dicho en términos aristotélicos: que no es material, sino formal, pues lo que se capta es la esencia de la cosa y no nos hacemos la cosa misma en su materialidad, sino en la captación de la esencia.

Hay también que precisar que considerado el conocimiento en un orden trascendental, la necesidad de la semejanza como medio de conocimiento no es esencial a éste, sino que es propio de la condición humana. Es en el hombre, que conoce a partir de la realidad que le es externa a su entendimiento, donde se tiene que establecer una conveniencia según la representación, que no es según el ser natural de la cosa, sino según este ser propio o diferente que adquiere el ser de la cosa en el entendimiento³.

Al usar el término *representación*, Tomás de Aquino se ve obligado a explicar que no conocemos por identidad, porque la noción de representación, a primera vista, excluye en cierto modo la de identidad. Pero este punto reviste particular interés, pues plantea interrogantes acerca de cómo ha de entenderse la representación a la luz de la teoría tomista del conocimiento, muy cercana en sus aspectos fundamentales a la teoría aristotélica que tiene como uno de sus planteamientos originales el de una identidad cognoscitiva entre el sujeto y el objeto. Por ahora, en esta etapa preliminar lo que interesa destacar a Tomás de Aquino es que no hay una identidad de naturaleza entre la representación y lo representado. Más adelante se verá de qué modo se da esta mediación de la representación; bástenos por ahora dejar este punto esclarecido. La representación introduce, como ya hemos señalado una mediación, que en definitiva es la del propio entendimiento en su actividad cognoscitiva, y es por esta razón que no se puede hablar de estricta identidad, porque no hay una homogeneidad de orden natural o físico. Es por esto que si después podemos volver a usar el término *identidad* quedará ya claro que será dentro de un contexto no naturalista, pues lo que le interesa al Aquinate, como también a Aristóteles, es conseguir alcanzar y precisar lo que es la actividad propia del entendimiento; propia en el sentido de peculiar y original en la que éste se distingue de otras operaciones naturales. Por eso añadirá, más claramente aún, que lo conocido está como representado, y no como existente en el que conoce⁴.

Pero también esto puede plantear una dificultad a la que sale al paso el Aquinate que es la de que nuestro conocimiento no alcanza a la cosa tal como es en sí misma,

³ «In omni enim cognitione quae est per similitudinem modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad id cuius est similitudo; et dico convenientiam secundum repraesentationem, sicut species in anima convenit cum re quae est extra animam, non secundum esse naturale» (*De ver.* q. 8 a. 1c).

⁴ «Quod hoc modo aliquid cognoscitur, secundum quod est in cognoscente repraesentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens» (*De ver.* q. 2 a. 5 ad 17um). Cfr. también ARISTÓTELES, *De anima* III 8: 431 b 25- 432 a, texto en el que el Estagirita se refiere a que no tenemos por el conocimiento en el alma las cosas mismas, sino sus formas.

sino tal como ella está en el cognoscentes⁵. A esta objeción, responde Santo Tomás que efectivamente la cosa es conocida tal como se manifiesta en la representación y no según su ser natural, pero señala en su respuesta un aspecto interesante: que esta representación remite a la cosa tal como ella es en su ser natural o en su existencia⁶.

Por esto es importante encontrar en los textos revisados que la representación se explica por la referencia o relación (*respectum*) que la semejanza tiene con la cosa conocida. La semejanza que está en el entendimiento no es principio del conocimiento de la cosa según el ser que tiene en la potencia cognoscitiva —podríamos precisar, en cuanto que es la especie inteligible—, sino según la relación o respecto a la cosa conocida —aquí podríamos precisar: según su ser intencional—: «La similitud existente en la potencia cognoscitiva no es pues principio del conocimiento de la cosa según el ser que tiene en la potencia cognoscitiva, sino según la relación que tiene con respecto a la cosa conocida; y por eso la cosa es conocida no por el modo que la semejanza de la cosa tiene en el cognoscente, sino por el modo en que la semejanza que existe en el intelecto *es representativa de la cosa*»⁷. La última parte del texto citado es clave para la comprensión adecuada de la representación, pues ahí queda nítidamente expresado que la semejanza no actúa, podríamos decir, de un modo naturalístico en el entendimiento imprimiendo su forma, sino que hace falta una acción del entendimiento por medio de la cual éste consiga representar (significar) la cosa conocida a partir de su semejanza.

Es así que según sea esta relación de la semejanza a la cosa núsma, la representación será más o menos adecuada, o el conocimiento será más o menos determinado, es decir, alcanzaremos con mayor o menor propiedad lo que la cosa es. Esta mayor o menor determinación del conocimiento y por lo tanto también de la representación, depende del grado de inmaterialidad que se alcance. La diversidad de posibilidades de conocimiento según el grado de inmaterialidad y, por lo tanto, de relación entre la representación y la cosa, queda de algún modo graficada en el siguiente texto: «Y así, si la semejanza es deficiente con respecto a la representación de la especie no lo es respecto de la representación del género, se conoce aquella cosa según la razón del género y no según la razón de la especie; si también es deficiente con respecto a la representación del género, la representará sólo según una conveniencia de analogía; entonces tampoco será conocida según la razón del género, así como si se conociera la sustancia por la similitud del accidente»⁸.

Es esta relación que tiene la representación respecto a la cosa de la que es semejanza la que dirige, por así decirlo, al conocimiento a algo cognoscible determinado,

⁵ Cfr. *De ver.* q. 2 a. 5 obi. 7a.

⁶ Cfr. *Ibid.*, ad 7um et 17um.

⁷ «Similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva, sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam; et inde est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente, res cognoscitur, sed per modum quo similitudo in intellectu existens *est repraesentativa rei*» (*De ver.* q. 2 a. 5 ad 17um).

⁸ «Et ideo si similitudo deficiat a repraesentatione speciei non autem a repraesentatione generis, cognoscetur res illa secundum rationem generis non secundum rationem speciei; si vero deficeret etiam a repraesentatione generis, repraesentaret autem secundum convenientiam analogiae tantum; tunc nec etiam secundum rationem generis cognosceretur sicut si cognosceretur substantia per similitudinem accidentis» (*De ver.* q. 8 a. 1c).

pues el conocimiento, de suyo abierto a todo lo que es, requiere ser determinado por una forma, la cual puede ser considerada en dos sentidos: según la existencia real en el cognoscente y según la relación que tiene con la cosa de la que es semejanza⁹. Es este segundo aspecto el que es más importante desde el punto de vista cognoscitivo, pues es el que remite a la realidad y permite conocerla según su ser.

Hasta aquí hemos podido ver dos aspectos relevantes de la comprensión de la representación: 1) el carácter no naturalístico, si podemos llamarlo así, de ésta, pues, aunque la representación es formada por el entendimiento a partir de una semejanza de la cosa, no es la misma semejanza la que se imprime en el entendimiento, entendiéndose aquí imprimir como una copia o calco, no en el sentido técnico que después recibirá el término especie impresa. En definitiva, lo que quiero enfatizar es el estatus gnoseológico propio que tiene la representación que difiere del físico o naturalístico, porque lo representado supone un acto del entendimiento por el cual éste se hace uno con la forma de la cosa. 2) De ahí se deriva que lo que constituye propiamente la representación, en cuanto significativa de la cosa, es su relación a la cosa, la cual puede alcanzar diversos grados de profundidad de acuerdo a su mayor o menor inmaterialidad.

Veamos ahora con más detalle el papel que juega la semejanza (*similitudo*) a la que constantemente se refiere el Aquinate poniéndola en juego con el concepto de representación.

Lo primero que interesa aclarar es que esta semejanza que está en el entendimiento es diferente de la sensible, pues esta última se forma a partir de la cosa misma, en cambio en el entendimiento tenemos la mediación de la imagen (o fantasma) que no es propiamente lo conocido por el entendimiento, sino el *medio* en el que conoce. De ahí que la imagen no sea lo directamente conocido por el entendimiento, sino la cosa misma de la cual es esta imagen, de tal manera que la imagen sólo se la conoce de un modo reflexivo al conocer el entendimiento su propio acto¹⁰. Hay que tener en cuenta que cuando el Aquinate dice que lo que se conoce es la cosa misma, se está siempre refiriendo a la esencia de la cosa, pues éste es el objeto del conocimiento intelectual que accede a la naturaleza (o esencia de las cosas), a partir de la imagen que

⁹ «Quod omnis cognitio est secundum aliquam formam quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi dupliciter potest considerari: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente, alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere, sed secundum respectum secundum determinat cognitionis ad aliquod cognoscibile determinatum; et ideo modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis in quo forma recipitur secundum modum eius. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis, vel secundum illum modum quo forma, quae est cognoscendi principium, esse habet in cognoscente; unde nihil prohibet per formas quae in mente immaterialiter existunt res materiales cognosci» (*De ver.* q. 10 a. 4c).

¹⁰ «Unde intellectus noster non directe ex *specie* quam suscipit fertur ad cognoscendum phantasma sed ad cognoscendum rem cuius est phantasma. Sed tamen per quandam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis dum considerat naturam actus sui et *speciei* per quam intuetur et eius a quo *speciem* abstrahit, scilicet phantasmatis, sicut per *similitudinem* quae est in visu a speculo acceptum directe fertur visus in cognitionem rei speculatae sed per quandam reversionem fertur per eandem in ipsam *similitudinem* quae est in speculo» (*De ver.* q. 2 a. 6c).

se constituye en el medio del conocimiento, pues el entendimiento humano no tiene un acceso directo a las esencias, sino que requiere siempre de la mediación de la imagen y, a partir de ella, de la representación¹¹.

Podemos ya establecer una diferencia con la tercera característica del realismo representativo a la que hacíamos mención en la introducción. Ahí se señalaba el carácter mediato y derivativo del acto cognoscitivo, como una propiedad de la teoría explicativa que sustenta esta posición gnoseológica. Sin embargo, tal como lo plantea Santo Tomás, podemos señalar que sólo en un nivel reflexivo y por lo tanto de análisis metateórico del conocimiento mismo, éste adquiere un carácter derivado o mediato, porque en el acto cognoscitivo mismo no se conoce la imagen, que sería el elemento mediador, sino la cosa misma, a la que nos remite la imagen. Si el acto cognoscitivo se detuviera, por así decirlo, en la imagen ya no sería propiamente cognoscitivo de la cosa, sino de su imagen, lo cual nos llevaría a un regreso al infinito impidiendo el efectivo conocimiento. En el caso del no conocimiento o del conocimiento errado que se puede tener, por ejemplo, en el caso de las alucinaciones, se puede apreciar más claramente qué sucede cuando el conocimiento se queda en las imágenes: realmente lo que se produce es un error cognoscitivo, porque el agua que, por ejemplo, imagino en un espejismo no es tal y por lo tanto no la estoy efectivamente conociendo, sino sólo imaginando. Según esto, la mediatez de la información acerca del objeto mismo o de la cosa misma, no es una característica del representacionismo tal como lo entiende Tomás de Aquino, sino sólo en un nivel de análisis reflexivo del acto cognoscitivo mismo.

El papel entonces de la imagen que es iluminada por el intelecto agente que absorbe a partir de ella las especies inteligibles de las cosas, es el de un agente instrumental y secundario, con respecto al intelecto agente que es el principal y primero. Pero la imagen realmente juega un papel importante en la captación del entendimiento posible, en cuanto que tiene un rol determinante o especificador del intelecto que conoce *estas cosas a partir de estas imágenes*: «Y por tal motivo, el efecto de la operación queda en el intelecto posible según la condición de los dos, y no según la condición de tan sólo uno; y por esa razón el intelecto posible recibe las formas como inteligibles en acto, proveniente de la facultad del intelecto agente, pero como especies de determinadas cosas desde el conocimiento de las imágenes»¹². La imagen juega también un papel importante en el acto cognoscitivo porque nos pone en condición de similitud con la cosa. La imagen es la semejanza de la cosa a partir de la cual se gestará la representación, luego, aunque el intelecto posible sea superior a la imagen, en cierto modo ésta también tiene una cierta superioridad en cuanto que es el medio del cual se sirve el entendimiento para alcanzar realmente la cosa¹³.

¹¹ Cfr. *De ver.* q. 10 a. 4 ad 1um.

¹² «Et ideo effectus actionis relinquatur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque et non secundum conditionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum, et sic formae intelligibiles in actu non sunt per se existens neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili» (*De ver.* q. 10 a. 6 ad 7um).

¹³ *Ibid.*, ad 8um.

También es interesante destacar el papel de la imagen como mediadora entre lo universal y lo particular, porque gracias a ella se capta la esencia como referida a *esta* cosa, por eso percibo *esta* mesa en cuanto mesa, pero siempre la percibo de una manera particular. La imagen está también para anclar la esencia al particular y por eso afirma el Aquinate que siempre la imagen está presente en el conocimiento y no es sólo necesaria en su momento inicial¹⁴.

La insistencia del Aquinate en la similitud de la imagen con respecto a la cosa es fundamental para la afirmación de que el entendimiento alcanza a ésta en su representación, pues de no ser así, lo que tendríamos sería una representación de otra representación y así al infinito, sin alcanzar nunca la realidad. Tal como dice Gilson en *El tomismo*, la palabra *similitud* o *semejanza* tiene en el Aquinate un sentido fuerte, pues no se trata de un parecerse a la cosa, sino en ser la cosa, primero en calidad de imagen y a partir de ésta en calidad de forma de ella¹⁵.

Es ésta una idea que reaparece en la *Suma Teológica*, en la que el término *semejanza* se une más estrechamente a la especie inteligible que a la imagen, pero que en definitiva guarda la misma relación, pues el intelecto agente abstrae la especie inteligible de la imagen. Aquí también se insiste en que aun mediando la especie inteligible, lo que se conoce es la cosa o realidad: «Pues lo primero que se entiende es la realidad de la cual la especie inteligible es *semejanza*»¹⁶.

En la *Suma Teológica* se utiliza tanto el término *representación* como *semejanza*, distinguiéndose en esta última la semejanza que proviene de la cosa sensible y la del entendimiento que abstrae de la imagen de la cosa; este último sentido prácticamente se confunde con el de representación. También aquí se enfatiza en que esta representación es de los mismos objetos a los que se refieren los fantasmas, pero «exclusivamente en lo que es respecto a su naturaleza específica»¹⁷. Damos aquí por supuesta toda la teoría tomista del intelecto agente y de la abstracción que explica cómo alcanza el entendimiento esta naturaleza específica.

Es interesante en esta obra la explicación de lo que podríamos llamar la gestación psicológica de la semejanza o representación, la cual tiene su punto de partida en la percepción sensible que culmina en la imagen, la cual es semejanza de la cosa sensible, a partir de la cual se obtiene la especie inteligible que es semejanza también de la cosa, pero ahora en el sentido de representación, y que es la forma según la cual el entendimiento conoce¹⁸.

¹⁴ Cfr. *Summ. theol.* I q. 84 a. 7c.

¹⁵ Cfr. É. GILSON, *El tomismo*, EUNSA, Pamplona 1989, p. 410 nota 9.

¹⁶ «Sed id quod intelligitur primo, est res cuius *species intelligibilis est similitudo*» (*Summ. theol.* I q. 85 a. 2c).

¹⁷ *Summ. theol.* I q. 85 a. 1 ad 3um.

¹⁸ «Similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est *similitudo* obiecti. Unde *similitudo* rei visibilis est secundum quam visus videt; et *similitudo* rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit» (*Summ. theol.* I q. 85 a. 2c). Cfr. II-II q. 173 a. 2c, donde se alude a este proceso psicológico y se añade que estas imágenes pueden sufrir transformaciones de diversos órdenes, a veces por la acción del cuerpo o por el imperio de la razón, que puede disponer las imágenes en orden a lo que ha de ser comprendido. Es interesante el alcance al papel activo del entendimiento que permite que surjan especies inteligibles diferentes, según su imperio.

De una manera muy cercana a la afirmación aristotélica del *De anima*, dice Tomás de Aquino: «Lo entendido está en quien entiende por medio de una semejanza. Y así se dice que lo entendido en acto es el entendimiento en acto, en cuanto que la semejanza de la cosa entendida es la forma del entendimiento, como la semejanza del objeto sensible es la forma del sentido en acto»¹⁹. Recordemos el texto del *Peri hermeneias* en el que Aristóteles afirma que la función del lenguaje es expresar las *afecciones* del alma, entendiendo por esto la misma captación de las cosas en su doble aspecto intelectual y afectivo, lo que los antiguos llamarían *verbum mentis* y *verbum cordis*. Las cosas y los estados de cosas afectan a la mente, son captados por ella y así las cosas se nos dan como cosas conocidas, como conceptos que son reproducciones de las cosas; después los conceptos son representados por las voces y por la escritura²⁰. Aristóteles llamó *semejanza* a los conceptos y le dió el nombre de *signo* a la palabra oral y escrita. ¿Por qué sucede esto? Santo Tomás lo explica: las cosas son conocidas por la mente mediante cierta semejanza de éstas que se da en el sentido o en el intelecto; en cambio, los conceptos son significados por las voces y las voces por las letras sin tomar en cuenta ninguna semejanza (entendida aquí la semejanza en sentido aristotélico de representación conceptual de la cosa), sino por convención. Esta diferencia se da porque los conceptos representan las cosas por una capacidad que les viene de la naturaleza, esto es entendiendo aquí la semejanza como teniendo un carácter natural en la medida que tiene su inicio en una afección del alma que proviene de la experiencia sensible y en la capacidad natural del entendimiento de aprehender las esencias de las cosas; en tanto que las voces y las letras representan las cosas y a los conceptos sin basarse exclusivamente en la semejanza, sino incluyendo también el arbitrio y la convención, proceden de la imposición o de la institución. Así el concepto, como más adelante veremos, es signo natural y formal; la palabra, en cambio, es signo artificial e instrumental, y, por lo mismo, convencional y arbitrario²¹. En definitiva, lo que interesa resaltar es que esta semejanza es la forma del entendimiento con la cual éste se identifica, en términos aristotélicos.

De acuerdo con los textos que hemos examinado, y que parecen calzar muy bien, podemos hacer una segunda recapitulación para establecer algunas conclusiones y plantear también nuevas e interesantes cuestiones.

La semejanza, entendida tanto en su acepción sensible como intelectual es lo que, por una parte, nos conecta de un modo inmediato con la cosa, pues es la forma sensible o inteligible de la cosa (imagen o especie inteligible) y, por otra parte, es la que ya desde su situación de imagen juega un papel importante en el conocimiento, pues es determinante del acto cognoscitivo de suyo abierto a la pluralidad de los entes. Ahondando más, podemos decir que es esta semejanza la que le otorga al conocimien-

¹⁹ «Ad primum dicendum quod intellectum est in intelligente per suam *similitudinem*. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, in quantum *similitudo rei intellectae est forma intellectus* sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu» (*Summ. theol.* I q. 85 a. 2 ad 1um).

²⁰ Cfr. S. TOMÁS, *In 1 Peri hermeneias*, lect. 2, n. 7.

²¹ Cfr. *Ibid.*, n. 9. Ver también M. BEUCHOT, «El pensamiento y su relación con el lenguaje»: *Crítica* XVI(1984) 47-59, particularmente 53-54.

to su carácter, por así decirlo, natural y, en este sentido, indefectible. Es por eso que la semejanza no significa en Tomás de Aquino, como él se encarga de aclarar, un alejamiento o distanciamiento de la realidad, sino que al contrario, es como la garantía de que efectivamente estarnos refiriéndonos a las cosas.

II. ESCLARECIMIENTO GNOSEOLÓGICO DE LA REPRESENTACIÓN

Pero también surgen las dificultades. ¿Cómo compaginar este carácter que hemos llamado *natural* de la semejanza con su naturaleza representativa? Pues la semejanza, en ténminos intelectuales, es también representación o es el principio del que parte la representación. Además está la cuestión, planteada también por otros autores, de que así como Santo Tomás insiste en textos, como los que hemos revisado, en que lo que conocemos es la cosa misma y no su representación o imagen, hay también otros igualmente radicales en los que afirma que el objeto directamente conocido no es la cosa, sino lo que el entendimiento concibe acerca de la cosa. Para dilucidar estas cuestiones, me parece oportuno ahondar en lo que significa la representación desde el punto de vista gnoseológico, partiendo de los supuestos alcanzados en la primera parte del trabajo.

El primer objetivo será esclarecer en qué términos hablamos de representación, es decir, qué estatuto tiene ésta en el entendimiento y cuál es su referencia a lo representado, cuando es posible establecer esta referencia, pues, como veremos, se pueden dar casos de representaciones sin referente real. Para esta segunda parte me serviré, como ya anuncié, de los valiosos aportes de A. Millán Puelles en su libro *Teoría del objeto puro* y de los de M. Beuchot en varios artículos en los que se refiere a este tema desde la perspectiva del análisis del signo en el Aquinate y sus comentaristas.

Millán Puelles vincula los términos *objeto*, *representación* e *intencionalidad* analizándolos desde una amplia perspectiva del pensamiento filosófico. Recogeré algunas de sus ideas en lo que se refiere a los autores que de algún modo enlazan con la línea de Tomás de Aquino. Como es obvio, el primer autor contemporáneo al que hay que hacer referencia en esta temática es Brentano quien recupera la significación del objeto como término intencional de la conciencia, enlazando explícitamente con la noción medieval de intencionalidad²². Lo interesante de este autor, como señala Millán Puelles, es que nos permite considerar el objeto en su relación de presencia o manifestación a una subjetividad consciente en acto, sin que por ello cargarnos en un idealismo o inmanentismo, pues nos lleva a detenernos justamente en la objetualidad de lo conocido, su referencia a la conciencia, a la vez que insiste en que todo acto de conciencia es también intencional, referido a algo; esta intencionalidad se da incluso en los objetos que no se refieren propiamente a cosas, pues, por ejemplo, cuando creo, creo algo, o cuando sueño, sueño algo, etc.²³.

²² Es conocido el texto de *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, II: Von der Klassifikation der psychischen Phänomene, Dunker & Humboldt, 2a. ed., Leipzig 1911, cap. 1 § 1.

²³ Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid 1990, pp. 111-114.

Para Brentano, ser representado es lo mismo que manifestarse: «Tal como usamos la voz “representar”, “ser representado” es lo mismo que “manifestarse”»²⁴. En este sentido, «objeto» y «representado» es una misma noción para Brentano que indican este manifestarse de lo conocido a una conciencia: «Hablamos de un representar dondequiera que algo se manifiesta. Si vemos algo, nos representamos un color; si oímos algo, nos representamos un sonido; si imaginarnos algo, nos representamos una construcción de la fantasía. En virtud de la universalidad con que usamos esta palabra, podemos decir que es imposible que la actividad anímica se refiera a algo que no esté representado (*vorgestellt*). Si oigo y entiendo un nombre, me represento lo que él designa y ésa es, en general, la finalidad de los nombres: suscitar representaciones»²⁵. Pero este poner ante la conciencia, que es el representar, también puede ser entendido como un presentar, es decir, poner delante.

Recordemos que Tomás de Aquino hace también este juego de palabras en un texto de la *Suma teológica* II-II q. 173 a. 2c, en el que señala que la representación de las cosas por el entendimiento y el juicio es sobre las cosas presentadas y que antes de que la mente conciba o represente las especies, éstas han de presentarse a los sentidos, a la imaginación, etc., siguiendo todo el proceso psicológico de la formación del concepto. Sin entrar ahora en la cuestión de la intencionalidad de la percepción, se puede decir a propósito de la diferencia entre el conocimiento sensible y el intelectual que hay también una diferente modalidad de la intencionalidad en la objetivación intelectual que en la percepción. En el primer caso, necesariamente hablamos de «representación», pero en el segundo podemos más bien decir «presentación» porque la percepción se inicia en la experiencia sensible que tiene una claridad e inmediatez que no comparte la representación intelectual, aunque hay que aclarar que esta claridad se refiere al conocimiento de los particulares, pues los universales no son conocidos con claridad en la percepción sensible. Lo que aquí interesa hacer notar es que la experiencia sensible, como puede ser, por ejemplo, la visual, no representa el estado de cosas percibido, sino que más bien nos da un acceso directo a éste y en este sentido más que representación es presentación de la cual se sirve la objetivación del entendimiento²⁶.

Conviene aclarar que hasta aquí el término *representación* no entra en contradicción con la inmediatez cognoscitiva del realismo o, mejor dicho, con la real aprehensión de las cosas, aunque ésta no sea de manera exhaustiva, que es justamente lo que lo distingue de las diversas formas de idealismo y del realismo representativo al que nos referíamos en la introducción.

La representación no quiere decir otra cosa que el modo como lo conocido está en el que conoce, y hace directa referencia a que lo conocido tiene un modo propio de existencia o una presencia en el que conoce, que no se daría si no mediara el acto cognoscitivo. Esto quiere decir que es la operación cognoscitiva la que le otorga a lo

²⁴ F. BRENTANO, *op. cit.*, I, l. 2, cap. 1 y 3.

²⁵ *Ibid.*, II, l. 2, cap. 3 y 6; cit. por A. MILLÁN PUELLES, *op. cit.*, p. 122.

²⁶ Cfr. J. SEARLE, *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*, trad. E. Ujaldón Benítez, Tecnos, Barcelona 1992, p. 59.

representado su estatuto o su presencia que no es la misma que la que tiene el ente real, pues la representación, que es el resultado, por así decir, de la concepción del entendimiento, no tiene otra realidad que la de su ser representado o de su objetualidad. Por eso se comporta dándole un ser, que llamamos intencional, a lo ya existente *in rerum natura*, sobreañadiéndole esta nueva forma de presencia, meramente intencional u objetual y otorgándole una presencia exclusivamente objetual o intencional a lo que no tiene un efectivo existir. Es importante para comprender adecuadamente todo lo que hasta aquí llevamos dicho que este representar no puede ser entendido como un sustituir, pues, en ese caso, pierde su sentido propio, porque ya no sería el presentar lo conocido a la conciencia, entendiéndolo, como vimos en la primera parte, como el conectar directamente la conciencia con la cosa existente a través del carácter referencial o relacional de lo representado, sino que la representación adquiriría valor por sí misma, como lo constituido por el sujeto, haciendo las veces de lo que llamaríamos en términos kantianos *fenómeno*.

Un autor contemporáneo, del área de la filosofía analítica, John Searle, explica muy claramente cómo la intencionalidad no supone la constitución de un nuevo objeto, con un *status* ontológico, sino que su objetualidad sólo consiste en su referencialidad. Cito el texto que me parece interesante y pertinente, aunque es necesario advertir que está planteado en un contexto y una tradición diferente en la que no se tiene en cuenta la mediación de la imagen y, por lo tanto todo el marco teórico al que nos hemos referido al tratar este tema. Lo que interesa aquí es que la comprensión de la intencionalidad no implica, como ya dije, un tercer objeto al que nos tengamos que remitir: «Un objeto intencional es sólo un objeto como cualquier otro; no tiene en absoluto un *status* ontológico especial. Llamar a algo un objeto intencional es sólo decir que es aquello sobre lo que es algún estado intencional. Así, por ejemplo, si Bill admira al presidente Carter, entonces el objeto intencional de su admiración es el presidente Carter, el hombre real y no alguna entidad fantasmal intermedia entre Bill y el hombre»²⁷.

Pero ¿no hay acaso en el concebir una constitución del objeto? No es posible responder a esta cuestión sin una profundización de la doctrina tomista del *verbum*, que por ahora dejamos pendiente. Continuando con la línea de análisis señalada por Millán Puelles que él quiere inscribir dentro de un análisis fenomenológico, la objetualidad o la representación se nos aparece en la forma de una situación recibida, en la que algo se comporta pasivamente por el hecho de ser-representado y no por el hecho de ser, aunque esta pasividad sea el resultado de una actividad y, más aún, consista formalmente en actividad. ¿Qué se quiere decir con esto? Es lo siguiente: que cabe distinguir, por una parte, la pasividad del ser representado en cuanto me es dado a la conciencia y este mismo ser, por otra parte, como resultado de una operación que es la cognoscitiva que es la que hace que algo me esté siendo patente. Si dejara de haber esta actividad cognoscitiva, también dejaría de darse el ser representado, por lo que podemos deducir que ese estar-siendo-para-mí-patente es un efecto de la actividad misma de representar, y en ese sentido cabe hablar de pasividad. Pero

²⁷ *Ibid.*, p. 31.

no hay que perder de vista otro aspecto del asunto que es la patencia misma del objeto, que no es, por así decirlo, del objeto con respecto a sí mismo, sino que es una patencia referida al que conoce, referida al sujeto. El objeto no *se* es patente, sino que *me* lo es. Sólo en los casos de la reflexión se es patente a sí mismo el objeto, cuando el objeto es el propio sujeto. Por eso, siguiendo con la misma idea inicial, el receptor del efecto real de la representación no es lo representado, sino el sujeto respectivo. Resulta así que la objetualidad no es realmente pasividad, porque en términos estrictos la objetualidad, y con ella la representación, no es patente para sí, sino sólo para mí, ya que en el objeto mismo su patencia no es nada real, todo el ser de su patencia es ser-en-mí. Según esto, la patencia es un hecho de la conciencia, a la que si le añadimos la intencionalidad, la vinculamos con aquello de lo que se tiene la patencia, lo representado, pero lo que tenemos en la conciencia, no es lo patente, sino su patencia.

La importancia de este análisis es que deja bien claro un aspecto en el que venimos insistiendo, a saber, que el objeto o la representación no tiene un ser extraobjetual, sino sólo este ser en mí, que ontológicamente me pertenece a mí y no al objeto como si tuviese un ser propio. El objeto, o la representación en sí misma no es real, pues no es independiente de su estar siendo patente, que es una característica de los entes reales que existen con independencia de su patencia a una conciencia²⁸, es exclusivamente intencional. Esto queda muy claro en un texto de la obra de Millán Puelles *La estructura de la subjetividad*: «La “objetividad” misma del objeto es la “inmaterialidad de mi manera” de tenerlo presente. Esta presencia es suya por ser él lo que yo tengo presente, mas no porque a su ser le pertenezca, ni de un modo esencial, ni de una manera accidental, estar presente a mí [...] Lo cual significa que ese ser es, a la vez, fuera de mí y en mí: fuera de mí, respecto de mi ser físico (porque no se contiene en lo que yo soy físicamente); y en mí, respecto de mi ser intencional, es decir, respecto de lo que soy, no por mí solo, sino por estar siendo incrementado con la presencia de lo conocido»²⁹.

¿Qué sucede cuándo lo representado es irreal? Según lo que hemos dicho, el representar en estos casos no deja de ser una auténtica operación, ejecutada por el entendimiento en acto, pero se distingue de la representación de lo real en que no se realiza con respecto a otro ser diferente, en el cual deja un efecto que es el de añadirle un nuevo modo de ser, el intencional. Sigue siendo una acción inmanente del entendimiento por la cual el entendimiento tiene una posesión intencional, exclusivamente representativa en este caso, de una irrealidad, pero que ha adquirido este ser en el entendimiento que, como hemos dicho no es real, en el sentido fuerte y ontológico del término. Lo que es real es el acto por el cual el entendimiento concibe, pero no es real el ser-concebido, del mismo modo que lo real es el representar, pero no lo representado en sí mismo, por eso, desde esta perspectiva, no es relevante que lo concebido y lo representado sean reales o irreales, pues, en este punto de análisis gnoseológico lo relevante es la concepción y la representación misma que se dan tanto si lo representado es real como si no lo es³⁰.

²⁸ Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *op.cit.*, pp. 148-149 y 156.

²⁹ A. MILLÁN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, p. 202.

³⁰ Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Teoría del objeto puro*, pp. 158-159.

III. LA DOCTRINA TOMISTA DEL *VERBUM*

Dentro de este contexto, y para conseguir penetrar más en la verdadera interpretación de la representación en el Aquinate, es pertinente considerar más de cerca su doctrina del *verbum* o concepto.

Comencemos con el análisis clarificador del siguiente texto del *De Potentia Dei* q. 8 a. 1: «Difiere por cierto [el concepto] de la cosa entendida, porque ésta es a veces algo externo al entendimiento; pero la concepción del entendimiento no existe sino en el entendimiento mismo; y también porque la concepción del entendimiento se ordena como a su fin a la cosa entendida: pues el entendimiento forma la concepción de la cosa en sí mismo en orden a conocer la cosa que entiende. Difiere también de la especie inteligible; pues la especie inteligible, por la que el entendimiento es constituido en acto, es considerada como el principio de la acción del entendimiento [...] Difiere también de la acción del entendimiento: porque la mencionada concepción es considerada como el término de la acción, y como algo constituido por la misma. Pues el entendimiento forma con su acción la definición de la cosa, o también la proposición afirmativa o negativa. Esta concepción del entendimiento en nosotros es llamada propiamente palabra [*verbum*].»³¹ La cita no merece mayores aclaraciones, sino sólo parece necesario insistir en el carácter propio que tiene el verbo, como el resultado terininal del acto cognoscitivo; queda también patente su estatuto ontológico, en cuanto que tiene la realidad que le confiere la concepción del entendimiento.

Éte no es un tema de poca monta en la teoría tomista del conocimiento, como bien lo ha puesto de relieve Canals en su libro *Sobre la esencia del conocimiento*, en el que señala que no hay que entender el concebir como un sucedáneo con el que haya que conformarse por falta de perfección intuitiva del conocer, sino que la actividad concipiente y pensante se funda en la fuerza misma del entendimiento y en su naturaleza eminentemente activa. El carácter locutivo del entendimiento, su acción conceptualizadora es esencial al acto mismo de conocer y no sólo su manifestación externa³².

³¹ «Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu consideratur ut principium actionis intellectus [...] Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur» (ed. Marietti).

³² La tesis central que recorre en cierto modo el libro de Canals, y que es importante para comprender la esencia misma del conocimiento, es que la estructura esencial de la actividad del entendimiento no se constituye por la presentación objetiva y extrínseca del ente que conformaría a sí el sujeto intelectual, ni por una inmediatez del «dato» de conciencia en el sujeto cognoscente, ni por una actividad del sujeto cognoscente sobre lo conocido, sino por la mismidad íntima del espíritu consciente de sí y abierto al conocimiento del ente como objeto, o poseedor simplemente por identidad, por modo fontal y originario de toda entidad cognoscible (cfr. pp. 272-73). Sobre este punto es también interesante el artículo de J. A. WIDOW, «El verbo interior según Tomás de Aquino»: *Philosophica* IX (1986-1987)

Según lo expuesto, podemos decir que la representación viene a ser entendida como la concepción del entendimiento por la que éste significa la cosa. Pero veamos más detenidamente la última parte de esta afirmación que hemos introducido para explicar de qué modo puede una representación referirse a lo representado, sin que sea necesario admitir una mediación, un tercer término que nos impida captar la cosa misma. Es verdad que este punto ha sido ya tratado de diversas maneras a lo largo de la exposición, pero ahora querría utilizar como instrumento explicativo la rica tradición de la doctrina medieval del signo, puesta hoy en día de relieve por M. Beuchot. Aunque la concepción y el tratamiento del signo es más propio de comentaristas del Aquinante, como Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de Santo Tomás, tampoco es absolutamente ajena al Aquinate, como se ve en este texto del *De ver.* q. 4 a. 1 ad 7um: «La razón de signo conviene más primariamente al efecto que a la causa, cuando la causa es para el efecto causa del ser, más no del significado [...] ; pero cuando el efecto recibe de la causa no sólo el que sea, sino el que signifique, entonces, así como la causa es anterior al efecto en el ser, así en el significar; y por ello el verbo interior tiene razón de significación antes que el verbo exterior; porque el verbo exterior no se instituye para significar sino por el verbo interior»³³. Está aquí entendido el verbo interior como signo y causa de la significación de la palabra exterior. Pero cabe preguntarse: ¿de qué modo significa el concepto o verbo interior? Significa representando, es decir, haciendo conocer la cosa, haciéndola presente a un entendimiento.

Pero aquí es donde hay que comenzar a hacer precisiones. La primera es que significar y representar no son exactamente sinónimos, pues significar es, al menos en cierto sentido, menos amplio que representar, porque una cosa puede representarse o hacerse presente a sí misma, en cambio es de la naturaleza del signo dar a conocer algo distinto de sí mismo. Según esto, el representar puede ser objetivo, en cambio el significar no. Pero esto no tiene especial relevancia para nuestro tema, pues, el as-

167-176. También viene aquí al caso, aunque la cita sea extensa, la explicación de Juan de Santo Tomás sobre la actividad formadora del concepto en el acto cognoscitivo mismo: «Por lo que es patente que pertenece al mismo entendimiento por su acto que es el entender, formarse para sí el objeto en alguna semejanza que lo representa, y ponerlo dentro de sí y allí unirlo por modo del término u objeto en el que el entender termina: así como por la especie impresa es unido, como principio que determina al entendimiento en orden a generar la noticia [...] Pero aquel acto, por el que el objeto es formado, es el conocimiento, pues el entendimiento conociendo forma el objeto que enciende, y formándolo lo entiende: porque a la vez lo forma, y es formado, y es entendido: como si la vista viendo formase lo que ve, a la vez vería y formaría el objeto visto. Siendo nuestro entendimiento por su naturaleza el que obra al estar informado por la especie (impresa) y siendo el término de cualquier acción su objeto [...] su primera acción por la especie es la formación de su objeto, formado el cual entiende; sin embargo, simultáneamente en el tiempo el mismo entendimiento forma y es formado el objeto y simultáneamente lo entiende: porque éstos no son movimientos de la potencia al acto (porque ya el inteligente es hecho en acto por la especie), sino procesos perfectos del acto al acto: donde no se requiere especie alguna de movimiento» (*Cursus theologicus*, disp. 32, art. 5, n. 13).

³³ «Quod ratio signi per prius convenit effectui quam causae quando causa est effectui causa essendi non autem significandi [...], sed quando effectus habet a causa non solum quod sit sed etiam quod significet, tunc sicut causa est prius quam effectus effectus in essendo ita in significando. Et ideo verbum interius per prius habet rationem significationis et manifestationis quam verbum exterius quia verbum verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum».

pecto en que ambos coinciden es el aspecto formal, ya que la significación puede ser formal o instrumental siendo esta última la que significa requiriendo previamente el conocimiento del signo, para así conocer posteriormente lo significado como distinto del signo. El clásico ejemplo es el de la huella del animal en la nieve que viene siendo un signo de éste.

Para el tema que estamos tratando basta con la consideración del signo formal y tener presente su distinción del instrumental. La tradición clásica define el signo formal así: «Significar formalmente consiste en ser una noticia formal de la facultad, o también consiste en representar por sí y no mediante otro»³⁴. El concepto sería el ejemplo clásico del signo formal, porque éste representa su objeto de manera inmediata, sin necesidad de un conocimiento previo del concepto en sí mismo, sino simultáneamente a su conocimiento. El signo formal, hay que aclarar, es la especie expresada, pues la especie impresa no media entre el objeto representado y la facultad en cuanto que es principio del conocimiento por el que la facultad se hace cognoscitivamente capaz. La especie impresa es la que produce la representación, o la que la origina, pero no se da con ella la constitución misma de la representación que, de acuerdo con Juan de Santo Tomás, es la que realiza el concebir y con él, en un mismo acto, el conocer.

Esta doctrina del signo está también de acuerdo con lo visto en los textos del *De Ver.* acerca de la concepción de la representación como relación, pues desde la perspectiva ontológica lo que define al signo es la relación de significación en la que lo principal es su referencia a lo designado y lo secundario su referencia a la facultad. Esto se debe a que mira a lo designado como algo que debe representar ante la facultad para que sea en ella conocido, desapareciendo él mismo como signo y dejando que sólo aparezca la significación³⁵.

Pero siempre queda una sombra acerca de la mediatización que introduce el signo formal o concepto, especialmente después de leer este texto del *De Potentia Dei* q. 9 a. 5: «Lo que es directamente entendido no es la cosa de la que se tiene noticia por el entendimiento, puesto que dicha cosa, muchas veces sólo es entendida en potencia y está fuera del que entiende, como cuando el hombre entiende cosas materiales, por ejemplo, una piedra o un animal o algo parecido; y sin embargo, es necesario que lo entendido esté en el entendimiento y sea uno con él. Tampoco lo directamente entendido es la semejanza de la cosa entendida (la especie inteligible impresa), por la que el entendimiento es informado para entender. Desde luego el entendimiento no puede entender sino en tanto que está en acto por medio de esa semejanza, como nada puede obrar en tanto que está en potencia, sino en tanto que está en acto por alguna forma. Por tanto, esa semejanza se comporta en el entendimiento como principio del entender [...] y no como el término del entender. *Pero lo que es directa e inmediatamente entendido es lo que el entendimiento concibe en sí mismo acerca de la*

³⁴ M. BEUCHOT, «La doctrina tomista clásica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de Santo Tomás»: *Crítica* XII (1980) 39-44. La citación es de la p. 44.

³⁵ Cfr. *Ibid.*, 48-54. Otros autores que tratan con gran acierto este tema del signo formal son J. MARITAIN, *Los grados del saber*, Club de lectores, Buenos Aires 1968, cap. III, 3 y Anejo I; y A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, cap. 1, 4.

cosa entendida (el concepto formal), ya sea una definición, ya sea una enunciación [...] Y eso así concebido por el entendimiento se llama verbo interior y es lo que la palabra significa»³⁶.

Para entender correctamente este texto, sin que entremos en contradicción con todo lo anteriormente dicho, hay que tener en cuenta que la cosa entendida es objeto de intelección a través del concepto, es decir, a través de la representación, pues no hay un conocimiento intuitivo de la cosa, sino que éste se da necesariamente por la mediación de la representación. Como aclara Millán Puelles, lo representativo no es la intelección, sino el verbo interior en y por el que se realiza la intelección³⁷. Pero, insistimos en este punto, el verbo, al ser signo formal, no constituye un tercer término de conocimiento, sino el conocimiento de la cosa misma, sólo que no en su ser natural, sino intencional o representativo, que no tiene más realidad que la que le otorga el ser semejanza de la cosa. Por eso puede también decir el Aquinate: «La concepción del entendimiento (el concepto formal) es intermedia entre el entendimiento y la cosa entendida, porque mediante ella el acto del entendimiento llega a la cosa. Y, por tanto, la concepción del entendimiento no sólo es aquello que es entendido, sino también aquello por lo (en lo que) la cosa se entiende; y así puede decirse que aquello que se entiende es tanto la cosa misma como la concepción del entendimiento»³⁸. Este texto se puede considerar clave para la conciliación de los textos aparentemente opuestos del *De Potentia Dei*.

Esto le lleva a afirmar a Beuchot que el realismo no tiene por qué consistir en la relación directa entre el signo lingüístico y el objeto real. Se puede ser realista y considerar que el signo lingüístico se relaciona con la cosa a través del concepto, porque éste es el mismo objeto real en cuanto que pensado o en cuanto que está en la mente a través de su esencia con una presencia intencional o con una existencia psíquica. Si el concepto representa adecuadamente al objeto real, lo cual está fundamentado en el Aquinate, en consecuencia el signo lingüístico al reflejar o representar el concepto, representa, en definitiva, al objeto real³⁹.

Es así que la teoría del signo formal desarrollada por los comentaristas de Tomás de Aquino resulta ser un instrumento de interpretación adecuado para una mejor

³⁶ «Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud huiusmodi: cum tamen oportet quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam informatur intellectus ad intelligendum: intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quid fit actu per aliquam formam [...] Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enunciatio [...] Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius, hoc enim est quod significatur per vocem».

³⁷ *Op. cit.*, p.124.

³⁸ «Quod 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 quod res intelligitur, ut sic id quod intelligitur possit dici et res ipsa et conceptio intellectus» (*De ver.* q. 4 a. 2 ad 3um).

³⁹ Cfr. M. Beuchot, «El pensamiento y su relación con el lenguaje»: *Crítica* XVI (1984) 47-59. La referencia es de las pp. 56-57.

comprensión del sentido que tiene en la filosofía tomista la representación gnoseológica.

Podemos concluir volviendo a la cita de Bennet acerca del realismo representativo como un velo de la percepción, señalando que según lo que hemos expuesto, en Tomás de Aquino la representación, necesaria al acto cognoscitivo, no es velo, sino desvelamiento en la medida que nos remite a la cosa en sí misma y también en la medida que ella misma sólo tiene realidad en su carácter significativo o de relación con la cosa.

PATRICIA MOYA C.

Universidad de los Andes, Santiago de Chile.