

## CONOCIMIENTO Y CONCEPTO

El presente trabajo es una reflexión en torno a la noción de concepto desde los hallazgos realizados por Tomás de Aquino. Mi intención no es la exposición de su pensamiento, sino traer al presente cuestiones que han sido planteadas de alguna forma por la doctrina de la intencionalidad de Brentano y la fenomenología de Husserl, entre otros autores.

De los múltiples significados del término concepto me limitaré aquí a aquél que se identifica con la palabra interior (el *verbum mentis*), llamado también por algunos comentaristas, *concepto formal*.<sup>1</sup> De esta suerte, el concepto es algo producido y dicho por sí mismo cuando la operación intelectual llega a término en el logro de una verdad.<sup>2</sup> El intelecto dice su palabra, el concepto, después de haber realizado una investigación y argumentación sobre el fin al que se quiere llegar. Entonces, el concepto como palabra interior hace descansar la tensión interna del intelecto.

La cuestión que ahora me gustaría tratar es, ¿en qué sentido la intelección requiere del concepto para poder entender? No tengo intención de tratar la cuestión de la génesis del concepto, ni tampoco si hay intelección sin concep-

---

<sup>1</sup> En el estudio del concepto en Tomás de Aquino se ha de distinguir dos tipos de conceptos, el formal y el objetivo, división que no se encuentra con esta terminología en su obra, no obstante está implícita, a su vez, ambos conceptos pueden ser prácticos o teóricos, según se ordene o no a la acción (cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 11). La razón de porqué los seguidores del Aquinate llamaron al concepto frente al objeto concepto "formal", puede verse interesantes sugerencias en RAMÍREZ, J. M., *De Analogia, Opera omnia*, CSIC, Madrid, 1971, t. II, pp. 488-497.

<sup>2</sup> El término "concepto" de "concepción" sugiere una formación interior por parte de nuestro intelecto. "Conceptio proprie dicitur generatio alicuius intra uterum". IV *Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2, ad 2. El término "concepto" proviene de concebir, a semejanza de la concepción de los vivientes, lo que sugiere que el concepto es algo que procede realmente del intelecto. Cfr. también *Compendium Theologiae*, I, c. 38, nº 72. Por el contrario, el término "representación" más utilizado por la filosofía moderna, no indica necesariamente la presencia de un concepto interior, de algo que proceda realmente del intelecto. Etimológicamente, "*repraesentare*" significó el hacer patente sin más restricciones, esto es, *rem praesentem facere*, lo que en alemán se expresa con el término "*Vorstellen*"; "poner delante". Este significado amplio de "representación" se mantiene en Tomás de Aquino en el siguiente texto refiriéndose a la representación de Dios: "Extendit igitur vis suae repraesentationis ad multa plura quam ad ea que sunt (...) extendit se eius cognitio non solum ad ea quae sunt, sed etiam ad ea quae non sunt". *Contra Gent.*, I, c. 66. Aquí representación coincide con conocimiento en su sentido más amplio, esto es, no sólo de lo presente, sino también de lo ausente e imposible de existir. En definitiva, el sentido más común del término representación no es el vicarial (así lo entiende con Tomás de Aquino, Brentano), aunque éste esté también en ocasiones presente.

to, únicamente desearía notar si toda intelección se agota en la presencia del concepto o más bien el concepto cumple una limitada función de las plurales que manifiesta la intelección.

Como el tema exige más espacio del que esta exposición presenta, me limitaré a los siguientes puntos: 1º) el concepto como *lo que (quod)* primeramente se entiende, 2º) el concepto como aquello *en lo que (in quo)* se entiende el objeto (la cuestión sobre la alteridad del concepto), y finalmente 3º) en qué sentido la intelección requiere del concepto. Esto último me parece que es interesante desarrollarlo en torno a tres cuestiones: la índole del objeto de la intelección, replanteamiento de la Teoría de la Imagen y la necesidad del concepto en la intelección humana.

#### I. EL SENTIDO DEL CONCEPTO COMO "LO QUE" PRIMERAMENTE SE ENTIENDE

El concepto (*conceptus, conceptio*) tiene el sentido fundamental de toda *especie expresa* o *especie intencional*, la de hacer presente un objeto ausente físicamente.<sup>3</sup> Pero además de este sentido básico, ¿se puede decir que permite hacer inteligible el objeto?, es decir, ¿es necesario el concepto para hacer los inteligibles en acto? Esta cuestión no debe contestarse precipitadamente, exige un *lentus cursus* que aquí intentaré esbozar.

El concepto es un signo peculiar, que no cumple las condiciones de un signo en sentido estricto, sólo un sentido lato puede incluir el concepto como signo<sup>4</sup>. De esta suerte, los signos en sentido estricto son asimilables a los signos instrumentales, mientras que los signos en sentido lato, lo son a los signos formales. De la variedad de caracterizaciones que se pueden hacer del signo en sentido estricto o instrumental, tres nos interesa ahora especialmente: 1ª) es transitivo, porque implica un pasar a lo significado, 2ª) necesita ser aprehendido y 3ª) la transitividad conlleva un cuasi discurso, esto es, varias aprehensiones, al menos una para el propio signo y otra para lo significado.

<sup>3</sup> Además de esta función del concepto, hay otra como causa de las cosas factivas: "Conceptio autem animae duobus modis se habet. Uno modo ut representatio rei tantum, sicut est in omnibus cognitionibus acceptis a rebus (...). Alio modo conceptio animae non est representativa rei, sed magis praesignativa, sicut exemplar factivum, sicut patet in scientia practica, quae est causa rei". *IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1. c.

<sup>4</sup> Eso es lo que se puede extraer del siguiente texto: "Signum, proprie loquendo, non potest dici nisi aliquid *ex quo* deveniatur in cognitionem alterius *quasi discurrendo*; et secundum hoc, signum in angelis non est, cum eorum scientia non sit discursiva (...). Et propter hoc etiam in nobis signa sunt sensibilia; quia nostra cognitio, quae discursiva est, a sensibilibus oritur. Sed *communiter* possumus signum dicere *quodcumque notum, in quo aliquid cognoscatur*". TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 9, a. 4, ad 4. Cfr. también, III, q. 60, a. 4, ad 1.

<sup>5</sup> Cfr. *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 c.

<sup>6</sup> "Signum, quantum in se est, importat aliquid manifestum quoad nos, quo manuducimur in cognitionem alicuius occulti". *IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1 ad 5.

Según las indicaciones anteriores, el concepto se comporta analógicamente como un signo, porque el remitir del concepto a la cosa exterior es de una índole proporcional al que se da en el significar del signo estricto o instrumental, tal que la cosa entendida es como la cosa significada.<sup>5</sup> Pero es de la índole del signo el ser mediador cognoscitivo, lo que quiere decir que se lo ha de *conocer previamente* para que pueda ejercer la función signica de remitir a su objeto.<sup>6</sup> Esta caracterización es fácil de detectar en los signos que no son imágenes de lo significado, como sucede con las palabras (signos en sentido estricto), se requiere el conocimientos de éstas y por medio de un cuasi discurso acceder a lo significado, aunque este discurso sea inmediato por habituación.<sup>7</sup> Por el contrario, en el signo que es el concepto, no se detecta como en el anterior su *preconocimiento*. Este dato descriptivo no debe inducir a pensar que el concepto reenvía a su objeto sin previo conocimiento de sí.

Para que el concepto entre en el círculo de lo que se llama signo, hay que utilizar una noción de éste más amplia, en este sentido "podemos llamar signo a todo *lo conocido en lo cual se conozca algo*, y así la forma inteligible (el concepto) puede denominarse signo de la cosa, que mediante él es conocida".<sup>8</sup> Así caracterizado el signo en sentido lato, sólo conservará dos notas de las tres antes dichas para el signo estricto: la índole transitiva y su conocimiento previo. De esta suerte, todo signo exige un conocimiento del propio signo, sin lo cual no se podría llamar siquiera signo. La diferencia entonces con el signo estricto se cifrará en que el concepto no exige ningún tipo de cuasi discurso. Esto último será lo que intentaré mostrar a continuación.

En el signo estricto o instrumental, como son las palabras, el acto por el que conocemos el signo es distinto que el acto por el que conocemos lo significado, de aquél a éste media un cuasi discurso, mientras que en el signo lato, el concepto (signo formal), con el mismo acto con que se conoce el concepto se conoce su objeto, no hay ningún cuasi discurso.<sup>9</sup>

En atención a lo anterior, *la tesis que voy a intentar mostrar es que el concepto se manifiesta de alguna manera, ya que si ha de ser un signo ha de ser también preconocido*. A diferencia de los signos estrictos, la descripción del concepto no manifiesta su *ser psíquico*, el ser un accidente de la facultad de intelección, pero al menos debe manifestar su *ser intencional* que le viene por ser imagen del objeto que representa. Si el concepto, como signo, no fuera una imagen tendría que manifestarse en su ser psíquico, y desde él (*ex quo*, como diría Tomás de Aquino) como una cuasi-inferencia remitir a lo significado. El concepto evita esta última mediación, la cuasi-inferencia (*ex quo*), y en el mismo acto con que entiende la imagen entiende su objeto, algo que sólo sucede con las imágenes, una semejanza conocida que por sí misma envía la intención al

<sup>7</sup> "De ratione signi proprie accepta non est, quod sit vel prius vel posterius in natura, sed solummodo, quod sit nobis praecognitum". *De Veritate*, q. 9, a. 4, ad 5.

<sup>8</sup> *De Veritate*, q. 9, a. 4 ad 4.

<sup>9</sup> Cfr. *De Veritate*, q. 8, a. 15 c.

objeto.<sup>10</sup> Está claro que el representacionismo de muchos empiristas y racionalistas no estarían de acuerdo con la tesis que aquí mantengo. Quizás la noción de representación que Heidegger critica se refiera a la de estos últimos, pero no tenga alcance a la tesis que presento.

El concepto cumple, por tanto, una función mediadora entre el intelecto y la cosa extramental, lo que implica una cierta unidad entre el concepto y la cosa. Para dilucidar esta peculiar función signica del concepto se requiere indagar, 1º) en qué sentido el concepto es *preconocido* antes del conocimiento de la cosa, y 2º) qué unidad es la establecida entre el concepto y la cosa.

El propio Tomás de Aquino afirma claramente que lo *primero* entendido es el concepto y lo *segundo entendido* es la cosa que representa,<sup>11</sup> ya que no parece posible que el concepto haga conocer lo que representa sin hacerse conocer. Además, una semejanza no puede cumplir la función de imagen si antes no es conocida, en otras palabras, lo que convierte una semejanza en imagen es precisamente su previo conocimiento, no cabe una imagen desconocida, sí, en cambio, una semejanza.<sup>12</sup> La semejanza implica únicamente una relación *real* con el asemejado, mientras la imagen añade una relación cognoscitiva, que es lo que se exige para la índole de objeto *qua* objeto. De aquí se desprende, que el concepto se lo ha de conocer primero al menos en el orden de la naturaleza. Ciertamente, para que se pueda dar esta relación cognoscitiva se exige fundamentalmente en la imagen una *relación al origen*, algo *del cual proceda la semejanza*, que es una relación real. Es esto en realidad lo que hace que la intención se dirija al objeto.<sup>13</sup> El *reconocimiento* de la relación de la imagen a su origen es lo que hace que una semejanza sea imagen. Aquí me interesa más resaltar el aspecto cognoscitivo de la imagen, que utilizaré en lo sucesivo.

El acto del intelecto y el concepto se constituyen en una unidad en relación a lo conocido, en donde el concepto es una semejanza perfecta, generada y expresada por el propio intelecto. El concepto es todo lo expresado por el intelecto y toda la expresión de la cosa dicha, pero también es *todo en el que la cosa se expresa*. Esto explica en parte que el concepto es lo *entendido princi-*

<sup>10</sup> El siguiente texto es suficientemente representativo de lo que acabo de decir: "Motus qui est in *imaginem* in quantum est imago, est *unus et idem* cum illo qui est *in rem*". TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 25, a. 3.

<sup>11</sup> "Primum intellectum est *similitudo* rei intellectae in intellectu existens; et *secundum* intellectum est ipsa *res* quae per similitudinem intelligitur". *I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 2. El objeto entendido ha de estar en el que entiende en su ser intencional y no real o físico. Como el concepto es necesario para la intelección de objetos ausentes, entonces, "lo entendido, en cuanto está en el que entiende, es un cierto verbo del entendimiento". *Compendium Theologiae*, I, c. 37, nº 71.

<sup>12</sup> "Similitudo enim significat relationem causatam ex unitate qualitatis, quae relatio requirit distincta supposita, est enim similitudo rerum differentium eadem qualitas". *I Sent.*, d. 2, q. 1 exp. La semejanza implica esencialmente una relación real pero no necesariamente cognoscitiva, que es intencional, irreal.

<sup>13</sup> Esta tesis es lo que puede desprenderse del siguiente texto: "De ratione imaginis est similitudo. Non autem quaecumque similitudo sufficit ad rationem imaginis (...) sed requiritur ad rationem imaginis origo. (...) Ad hoc ergo, quod vere aliquid sit imago, requiritur, quod ex alio procedat sinile ei in specie vel saltem in signo speciei". *Summa Th.*, I, q. 35, a. 1.

*palmente*, puesto que la cosa no se la entiende sino en el concepto.<sup>14</sup> De aquí se desprende que el concepto es lo que (*quod*) se entiende. En este punto el ejemplo del espejo es bastante ilustrativo. Lo que primeramente se ve en el orden de la naturaleza es la propia imagen reflejada en el espejo, y mediante ésta la cosa representada.

El preconocimiento del concepto no es un juicio sobre él. En el nivel que estoy considerando del intelecto, *éste* no juzga acerca del concepto como semejanza, esto es ya función del juicio como operación que compone y divide. El intelecto concibe de un modo simple (incomplejo) la semejanza del hombre como la de un animal racional y mortal, pero no sabe que tiene como semejanza, ya que no juzga que el hombre *es* animal racional y mortal. Es en el juicio donde se tiene una reflexión sobre el concepto conociéndolo como semejanza de la cosa.<sup>15</sup> El conocimiento por adecuación veritativa es precisamente esto, que puede quedar expresado de la siguiente manera: conocer el concepto como semejanza no es sólo un conocimiento de sí mismo, sino también de la cosa como término de la adecuación.<sup>16</sup> El juicio conoce la adecuación veritativa, y esto exige *conocer dos términos* (la esencia de la adecuación requiere siempre dos términos, de lo contrario no tendría sentido seguir llamándola adecuación), lo que sólo es posible si el concepto es un preconocido como imagen. En realidad, conocer el concepto como imagen es *eo ipso* conocer la cosa que representa el concepto como imagen. El concepto permite conocer lo otro que sí sin salir de sí mismo, esto es, que el conocimiento es una operación por antonomasia *inmanente*.

Una nota respecto de lo anterior parece conveniente. La inmanencia de la operación cognoscitiva implica además la *veritas ontologica causalis*, que es la aptitud que todo ente tiene precisamente considerado para poder ser conocido por el entendimiento. En este sentido, la verdad ontológica no es en cuanto tal patencia alguna, ni *des-ocultación* (*Unverborgenheit*), como algunos comentaristas de cierta influencia heideggeriana han querido ver, sino que es mera posibilidad radical (capacidad, aptitud) de manifestarse, de ser conocido. La teoría

<sup>14</sup> "Sicut in principio actionis, intellectus et species non sunt duo, sed unum est ipse intellectus et species illustratae; ita unum in fine relinquatur, similitudo scilicet perfecta, genita et expressa ab intellectu; et hoc totum expressum est verbum, et est totum rei dictae expresivum, et totum in quo res exprimitur; et hoc est *intellectum* principale quia res non intelligitur nisi in eo. Verbum igitur cordis est ultimum. Est enim tamquam speculum in quo res *cernitur*, sed non *excedens* id quod in eo cernitur. Efficitur enim opere naturae ut in eo aliquid *cernatur*; natura autem non agit aliquid superflue, et ideo non excedit speculum hoc id quod in eo *cernitur*". *De Natura Verbi Intellectus*, Opuscula Philosophica ed. Marietti, 1954, n° 275, p. 94. Este opusculo se lo considera auténtico por la mayoría de los críticos a excepción de Mandonet.

<sup>15</sup> "Intellectus habet apud se *similitudinem* rei intellectae, secundum quod rationes incomplexorum concipit: non tamen propter hoc ipsam *similitudinem* diiudicat, sed solum cum componit vel dividit. Cum enim intellectus concipit hoc quod est animal rationale mortale, apud se *similitudinem* hominis habet; sed non propter hoc cognoscit se hanc *similitudinem* habere, quia non iudicat hominem esse animal rationale mortale; et ideo in hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam (*operationem*) non solum intellectus habet *similitudinem* rei intellectae, sed super ipsam similitudinem reflectitur, *cognoscendo et diiudicando ipsa*. In *VI Metaphysicorum*", lect. 4, n° 1236, ed. Marietti.

<sup>16</sup> "Idem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas *diversorum est*". *De Veritate*, q. 1, a. 3.

de la adecuación supone que ser-inteligible no es lo mismo que estar-siendo-conocido por el intelecto humano. La expresión "*ens et verum convertuntur*" significa que el ente precisamente considerado es verdadero, esto es, apto para ser conocido sin error. El ente es radicalmente manifestable al intelecto, pero no manifiesto *in actu*.<sup>17</sup> La absoluta manifestabilidad actual sólo se daría en el pensamiento del Aquinate ante una mente infinita, no por su mero ser intencional (de lo contrario, los meros entes de razón tendrían que existir), sino por la absoluta infinitud de su intelecto.

Lo que el intelecto hace es hacer manifiesto el ente. Pero lo entendido en primer lugar y esencialmente por el intelecto es lo que el intelecto *concibe de sí mismo* de la cosa entendida: <sup>18</sup> el concepto como imagen es *lo que (quod) se conoce*, es decir, que por ser imagen es esencialmente relativo a la cosa que representa, reenvía a ella a quien la considera. La cosa entendida —*res intellecta*— es objeto de intelección a través del concepto que la *representa*,<sup>19</sup> de tal suerte, que lo que se comporta de un modo representativo no es, estricta y formalmente, el propio acto de entender (la intelección), sino el concepto. Pues bien, para que el concepto se pueda comportar así, se requiere a su vez que él sea también objeto de intelección, y serlo además de una manera inmediata. Incluso las propias palabras que significan las cosas no lo hacen inmediatamente, sino a través del intelecto, no en cuanto potencia intelectual, ni como acto immanente, ni como especie impresa, sino como concepto, por esto mismo, al concepto también se lo llama verbo interior.<sup>20</sup> El intelecto conoce el concepto pero en su mediación intencional que refiere al objeto, por esto, *el intelecto no conoce el concepto en su ser subjetivo* (como afección del intelecto, esto es propio de la reflexión judicativa), *sino en su ser objetivo*. Es decir, el intelecto no conoce el concepto como cosa sino como imagen.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> El ente tiene la aptitud de ser representable, él no es una actividad inteligible, sino sólo en potencia. Ahora bien, el concepto de lo pasivamente representable por la potencia cognoscitiva presupone necesariamente el concepto recíproco de una potencia capaz de representarlo activamente.

<sup>18</sup> "Hoc est ergo primo et per se intellectum quod intellectus in seipso concipit de re intellecta (...). Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur *verbum interius*, hoc enim est quod significatur per vocem. Non enim vox exterior significat ipsum intellectum (la potencia intelectual), aut formam ipsius intelligibilem (la especie impresa), aut ipsum intelligere (la operación intelectual), sed *conceptum intellectus, quo mediante* significat rem, ut cum dico *homo*, vel: *homo est animal*". *De Potentia*, q. 9, a. 5.

<sup>19</sup> Aquí el término "representación" está tomando en su sentido vicarial y no en su sentido lato que antes se indicó (ver nota nº 2).

<sup>20</sup> El siguiente texto es muy ilustrativo de lo que acabo de decir: "Dico autem *intentionem intellectam* id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est *ipsa res* quae intelligitur, neque est *ipsa substantia intellectus*; sed est quaedam *similitudo concepta* in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio, *verbum interius nominatur*; quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum ops reflectitur; unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis". *IV Contra Gentiles*, c. 11, nº 3466, Ed. Marietti, 1961.

<sup>21</sup> Creo que el siguiente texto es clave para comprender la forma de mediación del concepto, siu caer en el representacionismo que antes señalaba: "Et quidem praedicta intentio *non sit in nobis res intellecta*, inde apparet quod aliud est intelligere *rem*, et aliud est intelligere *ipsam intentionem intellectam*; quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur". *IV Contra Gent.*, c. 11, nº 3466. No se debe ver este texto como una recusación del concepto como lo preconocido, puesto que en esta cita Tomás de Aquino no describe el concep-

Las reflexiones anteriores pueden explicarse de la siguiente manera. El intelecto tiene dos términos, uno físico y otro intencional. El *término físico* es el propio concepto, que se distingue realmente<sup>22</sup> del propio acto de intelección.<sup>23</sup> Este detalle es importante, porque manifiesta que el mismo intelecto es algo *expresado* por el propio concepto, es decir, que un concepto significa su objeto adecuado y expresa la esencia del intelecto, lo que apoya aún más la tesis de que el concepto tiene que ser *lo que* es antes conocido, en este aspecto como término de su acto de saberse a sí mismo.<sup>24</sup> El *término intencional* cabe considerarlo de dos formas, como término intencional inmediato, entonces corresponde al concepto, y como término intencional mediato, que corresponde a la cosa misma. Esto puede deducirse de dos importantes textos de Tomás de Aquino. El primero muestra cómo al entender se forma el concepto como *intención entendida*: "Por el hecho de que la especie inteligible [especie impresa], que es la forma del entendimiento y el principio del entender, es como una semejanza [la especie impresa] de la cosa exterior, se sigue que el entendimiento forma una intención [al entender se forma el concepto] semejante a dicha cosa, pues cada cual obra con arreglo a lo que es. Y por el hecho de que la intención entendida [el concepto] es semejante a la cosa, se sigue que el entendimiento, formando dicha intención, entiende la cosa".<sup>25</sup> Del segundo texto se puede

---

to como imagen, sino como accidente o afección de intelecto. Es el juicio el que puede objetivar el concepto como accidente y su propio acto.

<sup>22</sup> "Verbum Dei est ipsum esse divinum et essentia eius, et ipse verus Deus (...); oportet quod in homine intelligente *seipsum*, verbum interiori conceptum *non sit homo verus*, naturale hominis esse habens; sed *sit homo intellectus* tantum, quasi quaedam *similitudo hominis veri* ab intellectu apprehensa (...). Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet *homo intellectus*; unde haec falsa esset *homo est verbum*; sed haec vera potest esse: *homo intellectus est verbum*". *Contra Gentiles*, IV, c. 11, n° 3471.

<sup>23</sup> El entender es una acción immanente u operación, en donde el agente es la facultad de entender, la operación o acción immanente es el entender y el resultado o efecto real interior es el concepto: "sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiotinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio; secundo, enunciatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio". *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1 ad 2.

El concepto como producto del intelecto que permanece en él, manifiesta, además, de que el acto es immanente, que el concepto es un accidente del intelecto. "Ipsa enim conceptio est *effectus* actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit seipsam, eius conceptio non est *ipsa mens* sed aliquid expresum a notitia menti". *De Veritate*, q. 4, a. 2.

<sup>24</sup> Se ha de notar, que la producción del concepto por el acto de entender no es una mera producción, sino que porta una índole importante, es una producción manifestativa de lo aprehendido, es apofántica. De esta suerte, el acto de entender es una *dictio*, una *locutio interna*, en cuanto comporta algo dicho interiormente, el concepto o verbo interior.

<sup>25</sup> *Contra Gent.*, I, c. 53. "[El concepto o noticia] dupliciter potest considerari. Vel secundum quod comparatur ad cognoscentem; et sic inest cognoscenti sicut accidens in subiecto, et sic non excedit subiectum, quia nunquam invenitur inesse alicui nisi menti. Vel secundum quod comparatur ad cognoscibile. et ex hac parte non habet quod insit, sed quod ad aliud sit. Illud autem quod ad aliquid dicitur, non habet rationem accidentis ex hoc quod est ad aliquid, sed solum ex hoc quod inest; et inde est quod sola relatio secundum rationem sui generis cum substantia remanet in divinis, nec tamen est ibi accidens; et propter

extraer la tesis de los dos términos intencionales subordinados, el inmediato (el concepto) y el mediato (la cosa extramental): "El verbo (el concepto) de nuestro entendimiento es aquello que constituye *el término de la operación de nuestro entendimiento*, es decir, *lo entendido*, que se llama también concepción del entendimiento (el concepto), ya se trate de una concepción que se expresa por una voz simple, como sucede cuando el entendimiento forma las quiddidades de las cosas, ya por una voz compleja, lo que ocurre cuando el entendimiento compone o divide".<sup>26</sup> El concepto es, por consiguiente, el término interior e inmediato que intercede en la intención del término exterior, la cosa representada.<sup>27</sup> En este sentido, el concepto es lo que se entiende en el conocimiento intelectual. Se puede dar la siguiente síntesis de lo que se ha dicho: *el intelecto entendiendo concibe y forma una intención*, que es la índole la cosa, el concepto o palabra interior.<sup>28</sup>

El siguiente matiz es importante para no malinterpretar las anteriores reflexiones. Se ha de afirmar que lo "primeramente y por sí entendido" (*primo et per se intellectum*) es el concepto, pero esto no indica que el concepto sea entendido directamente e indirectamente la cosa, como si el concepto tuviera que ser objeto antes de serlo la cosa por él representada. Un conocimiento directo del concepto sólo sería posible en el conocimiento humano mediante una reflexión objetivante. Por tanto, aunque el concepto sea lo inmediatamente conocido, no lo es de un modo directo, sino indirecto —como intentaré mostrar más adelante—. Luego, la expresión "*primo et per se*" se lo ha de entender en el sentido de "inmediato" y no "directo". El siguiente texto puede esclarecer algo: "Lo que es inmediatamente (*per se*) 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; sin embargo, es necesario que lo entendido esté en el entendimiento y sea uno con

---

hoc notia secundum considerationem istam non est in anima sicut in subiecto, et secundum hanc comparisonem excedit mentem in quantum alia a mente per notiam cognoscantur". *Quodlibetales* VIII, q. 1, a. 4 c.

<sup>26</sup> *De Veritate*, q. 4, a. 2 c.

<sup>27</sup> "Est autem de ratione interioris verbi, *quod est intentio intellecta*, quod procedat ab intelligente secundum suum *intelligere*, cum sit quasi terminus intellectualis operationis; intellectus enim *intelligendo* concipit et format *intentionem* sive rationem *intellectam*, quae est interius verbum". *Contra Gentiles*, IV, c. 11, n° 3473. En estos textos se advierte la identificación entre *intentio intellecta*, *verbum mentis*, *similitudo concepta*, etc.

<sup>28</sup> El concepto puede ser incomplejo, cuando forma quiddidades de las cosas, pero también puede ser complejo cuando proviene de la operación del juicio, como aquello en lo que descansa. Pero en ambos casos, el concepto no puede escapar a la conciencia, esto es, debe ser lo que se conoce de modo inmediato. "*Verbum* intellectus nostri est id ad quod operatio intellectus nostri *terminatur*, quod est ipsum *intellectum*, quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit". *De Veritate*, q. 4, a. 2.



él. Tampoco lo inmediatamente (*per se*) entendido es la semejanza de la cosa entendida (la especie impresa), por la cual el entendimiento es informado para entender. Desde luego, el entendimiento no puede entender sino en tanto que está en acto por medio de la semejanza (especie impresa), 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, lo mismo que el calor es el principio del calentar, y no como el término del entender. Pero lo que es *primeramente e inmediatamente entendido es lo que el entendimiento concibe en sí mismo acerca de la cosa entendida (primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta)*:<sup>29</sup> Lo mismo se tendrá que decir de los conceptos compuestos formados por la operación del juicio que divide o compone dos conceptos simples: "El asentir no significa un movimiento del entendimiento a la cosa, sino más bien a la *concepción* de la cosa, que se tiene en la mente, y a la cual asiente el entendimiento en tanto que juzga que ella es verdadera".<sup>30</sup>

Alexius Meinong hace una interesante distinción que puede servir para penetrar el sentido de lo anterior. En su Teoría del Objeto, Meinong propone dos tipos de objetos: el objeto auxiliar y el objeto final. El objeto auxiliar es el objeto utilizado por nuestro conocimiento para alcanzar el objeto final.<sup>31</sup> Aquél es lo inmediatamente alcanzado, mientras que el final lo es sólo por mediación del auxiliar, no obstante, el interés "directo" del conocimiento es el objeto final, por lo que se convierte en el objeto directo, siendo el auxiliar el indirecto. No obstante las similitudes, no se puede hablar de un perfecto paralelismo debido a razones internas al pensamiento de Meinong, que no admite ninguna semejanza en el conocimiento de lo que hace de objeto.

La cosa exterior "existe en" (inexiste) en el concepto como su semejanza, en este sentido, el concepto puede calificárselo de dos maneras: 1º) como índole ejemplar si se lo refiere como principio, 2º) como índole de imagen, si se refiere a lo asemejado como a su principio.<sup>32</sup> Esto manifiesta que la intelección no permanezca en el propio concepto, sino que su sentido de imagen reenvía a la cosa. La semejanza por sí misma no reenvía a la cosa, para ello se requiere que sea conocida en su relación al origen, y este referir intencional de la semejanza al ser conocida, es lo que se llama imagen. Por eso, el concepto como imagen requiere el ser antes conocido: *la imagen para conducir la intención a la cosa debe ella antes dejarse intencionar*.

Una de las notas de la índole del concepto que lo caracteriza como concepción, es ser lo entendido *en acto* internamente.<sup>33</sup> Para esta función, no difiere

<sup>29</sup> *De Potentia*, q. 9, a. 5 c.

<sup>30</sup> *De Malo*, q. 6, a. único, ad 14.

<sup>31</sup> Cfr. MEINONG, A., *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, en *Gesamtausgabe*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz-Austria, 1972, vol. VI, p. 196 y siguientes.

<sup>32</sup> "Verbum autem interius conceptum est quaedam ratio et *similitudo* rei intellectae. Similitudo autem alicuius in altero existens, vel habet rationem exemplaris si se habeat ut principium; vel habet potius rationem *imaginis*, si se habeat ad id cuius est *similitudo* sicut ad principium". *Contra Gentiles*, IV, c. 11, nº 3474.

<sup>33</sup> "Verbum interius est ipsum interius *intellectum*, (...) quod nihil est aliud quam id quod *actu consideratur* per intellectum". *De Veritate*, q. 4, a. 1.

esencialmente si es inteligido por semejanza de la cosa extramental —como es el caso de nuestro conocimiento—, o por esencia —es el caso de la esencia divina, de la que todos los seres son sus semejanzas por participar ontológicamente de su ser—. Lo propio de esta nota del concepto es ser la palabra interior (*verbum mentis*), lo entendido internamente.<sup>34</sup> Ahora bien, esto acentúa que el concepto es *quod intelligitur*, que hay que completar con la otra nota, a saber, que es también un medio en el que se entiende otro que sí mismo.

El concepto no es sólo *preconocido* al objeto extramental, sino que es también una *cierta unidad* con éste. Esta unidad es quidditativa, a saber que la índole extramental (que se da subjetivamente) es una con la índole representada en el concepto (que se da objetivamente). Es una identidad específica, no individual, ya que la índole representada en el concepto como algo individual es radicalmente distinta de la dada subjetivamente en la cosa extramental. Esta unidad específica radica en su ser semejante,<sup>35</sup> el modo de existir es distinto, pero la manifestación tiene unidad de semejanza.

No puede haber perfecta identidad, entre otras razones, por las siguientes dos: 1ª) porque el concepto se relaciona con el objeto extramental como su *forma vicaria* y no como su forma propia, y 2ª) porque el concepto como signo formal implica alteridad entre el signo y lo representado, de lo contrario se eliminaría de la noción del concepto la nota de ser signo (formal). Es esencial al concepto de signo la alteridad.

La unidad que hay entre el concepto y la cosa que representa no implica que toda la forma de la cosa sea poseída por el concepto, ya que en todo conocimiento por semejanza, su modo de conocer es según la conveniencia de esa semejanza con la cosa, que no es según su ser físico. La semejanza puede representar la cosa de tres formas: 1ª) por modo de especie, que es el modo más perfecto de representarla, 2ª) por modo de género, ya que la semejanza no alcanza las formas diferenciales de la forma de la cosa, y 3ª) por modo de analogía, cuando ni siquiera se puede tener una univocidad genérica, éste sería el caso de conocer la sustancia real por medio de la semejanza representada de un accidente. Esto indica que el grado de perfección del conocimiento depende del modo como el concepto represente la cosa.<sup>36</sup> Esto es posible porque la unidad

<sup>34</sup> "Quantum ad rationem verbi pertinet, non differt utrum aliquid intelligatur per similitudinem vel essentiam. Constat enim quod interius verbum significat omne illud quod intelligi potest, sive per essentiam sive per similitudinem intelligatur; et ideo *omne intellectum*, sive per similitudinem sive per essentiam intelligatur, potest *verbum interius dici*". *De Veritate*, q. 4, a. 2, ad 9]

<sup>35</sup> Esta tesis es aristotélica, que recoge Tomás de Aquino en los siguientes textos: "Verbum nostri intellectus, ex ipsa *re* intellecta habet ut intelligibiliter eandem naturam contineat". *IV Contra Gentes*, c. 14, n.º 3500. "Species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei, et est *quodammodo* ipsa quidditas et natura rei secundum esse *intelligibile*, non secundum esse *naturale*, prout est in rebus". *Quodlib.*, a. 3, ad 2. "Species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei, et est *quodammodo* ipsa quidditas et natura rei secundum esse *intelligibile*, non secundum esse *naturale*, prout est in rebus". *Quodlib.*, a. 4.

<sup>36</sup> Estas tres formas de representar las expone Tomás de Aquino en el siguiente texto: "In omni cognitione quae est *per similitudinem*, modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad illud cuius est similitudo; et dico convenientiam secundum *representa-*

concepto y cosa no es física sino por *semejanza* y, por tanto, no es una unidad absoluta, sino una *cierta unidad*.

La unidad por semejanza permite decir, junto con los anteriores hallazgos, que la intelección termina en *la cosa* "en" *el concepto*, que es el *concepto de la cosa*: es el mismo movimiento de intelección el que va al concepto como imagen que el que va a la cosa extramental.<sup>37</sup> Precisamente por ser el concepto un medio —como imagen— para conocer la cosa es antes preconocido, es el *primum cognitum* por el intelecto, pues el concepto es lo que hace que la cosa sea *en acto inteligible*. Para el intelecto expresarse en el concepto es inteligibilidad en acto de la cosa, sin el cual no hay intelección, de donde, el concepto como imagen es por naturaleza lo anterior. Por eso dice Tomás de Aquino, siguiendo al Estagirita: "*Eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere*",<sup>38</sup> en donde "entender que entiende" debe incluir no sólo al acto sino también al concepto expresado. Aplicando analógicamente la teoría hilemórfica (que en sentido estricto no se puede aplicar) se puede decir, que como la razón de conocer es la semejanza conceptual de la cosa (la forma de la cosa en cuanto conocida), entonces la razón de conocer —que se comporta como forma del conocimiento— forma una unidad intencional con la cosa —que se comporta como la materia del conocimiento—, paralelamente a como la forma física y la materia constituyen una unidad en el ser.<sup>39</sup>

Hay una relación entre la formalidad de lo conocido en cuanto que conocido se comporta como forma con respecto a lo que hace de objeto, la materia del conocimiento, dando lugar a una unidad cognoscitiva. Pero propiamente el modelo que se debe aplicar al conocimiento no es hile-mórfico sino morfomórfico, que es en lo que consiste en rigor el conocimiento, a saber, la unidad entre la forma del acto de conocer y la forma poseída.

## II. EL CONCEPTO ES ESENCIALMENTE ALTERIDAD

Las expresiones anteriores implican que la operación intelectual contiene en sí como objeto algo, es decir, in-existe intencionalmente, tiene un objeto inma-

---

*tionem, sicut species in anima convenit cum re quae est extra anima: non secundum esse naturale. Et ideo, si similitudo deficiat a repraesentatione speciei, non autem a representatione generis, cognoscetur res illa secundum rationem generis, non secundum rationem speciei. Si autem deficiat etiam a representatione generis, representaret autem secundum convenientiam analogiae tantum: tunc nec etiam secundum rationem generis cognoscetur, sicut si cognoscetur substantia per similitudinem accidentis". De Veritate, q. 8, a. 1.*

<sup>37</sup> Cfr. S. THOMAE, *De Memoria et Reminiscencia*, c. 1, lect. 3.

<sup>38</sup> *I Senten.*, d. 1, q. 2, a. 1, ad 2. Otros textos: "*Non alio actu potentia fertur in obiectum et in actum suum; eodem enim actu intellectus intelligit se et intelligit se intelligere*". *I Senten.*, d. 10, q. 1, a. 5, ad 2.

<sup>39</sup> Propiamente la Teoría Hilemórfica no es aplicable al conocimiento, sin embargo, aquí Tomás de Aquino hace un paralelismo que explica bien la unidad del concepto con la cosa: "*Illud in quo aliquid videtur est ratio cognoscendi illud quod in eo videtur. Ratio autem cognoscendi est forma rei in quantum est cognita, quia per eam fit cognitio in actu; unde*

nente, o lo contiene intencionalmente. Husserl denunció que esto podría ser malinterpretado: "Es en todo caso arriesgado y con frecuencia erróneo hablar de que los objetos percibidos, fantaseados, juzgados, deseados, etc., entran en la conciencia; o a la inversa, de que la conciencia (el yo) entra en relación con ellos de este o de aquel modo y de que son recibidos en la conciencia de este o de aquel modo, etc.; y asimismo hablar de que las vivencias intencionales contienen en sí algo como objeto, etc."<sup>40</sup> El error se cifra en la consideración de que en la conciencia se contiene la vivencia psíquica y, por otro lado, el propio objeto intencional, ambos contenidos psíquicos. Husserl defiende, por el contrario, que la vivencia intencional se refiere al objeto, lo mienta de diversos modos (según la representación, el juicio, etc.). "No hay dos cosas que estén presentes en el modo de vivencia, no es vivido el objeto y junto a él la vivencia intencional que se dirige a él. Tampoco son dos cosas en el mismo sentido que una parte y el todo que la comprende. Sino que sólo hay presente una cosa, la vivencia intencional, cuyo carácter descriptivo esencial es justamente la intención respectiva"<sup>41</sup> Más adelante sigue diciendo Husserl: "Si está presente esta vivencia, hállese implícita en su propia esencia que quede *eo ipso verificada* la 'referencia intencional a un objeto', que la haga *eo ipso* un objeto 'presente intencionalmente', pues lo uno y lo otro quieren decir exactamente lo mismo"<sup>42</sup> Es por tanto inseparable el hecho psíquico de representación y su carácter intencional, es decir, su ser subjetivo y su ser alteridad, por el cual se hace presente lo ajeno en cuanto que ajeno.

La denuncia de Husserl es justa, pero hay que aclarar el problema de la immanencia del conocimiento, ya que según los anteriores desarrollos, parece que la immanencia del conocimiento dificulta la tesis del realismo. Esto sería verdad si se concibe los conceptos como meras afecciones del intelecto. Pero precisamente esto era lo que había que evitar. La afirmación del realismo tiene sentido cuando los conceptos son conocidos como efectivamente representativos, esto es, conocer el concepto como *lo que es imagen*. La noción de imagen juega, por tanto, un papel capital en el juicio que afirma que el intelecto alcanza en un solo movimiento las cosas. El concepto como imagen no es *sin* la cosa, hay una unidad entre ambos, en donde el concepto está *reificado*, porque es imagen de la cosa: el ser de la imagen es precisamente un puro reenviar a su término relativo: "La concepción del entendimiento se ordena a la cosa entendida como a su fin, pues el entendimiento forma en sí la concepción de la cosa para conocer la cosa entendida"<sup>43</sup> en este sentido, el concepto como término intencional inmediato, o interno, es calificado a veces por el Aquinate como un "cuasi tér-

---

sicut ex materia et forma est unum esse, ita ratio cognoscendi et res cognita sunt *unum* cognitum, et propter hoc utriusque, in quantum huiusmodi, est *una* cognitio secundum habitum et secundum actum; et ita non est alius habitus (nec alius actus) quo cognoscitur verbum et ea quae in verbo videntur". *IISent.*, d. 14, q. 1, 4 in sol. También: "Intellectus humanus qui fit in actu per speciem rei intellectae, per *eandem* speciem intelligitur sicut per formam suam". *Summ Theol.*, I, q. 87, a. 1, ad 3.

<sup>40</sup> E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Tübingen, Max Niemeyer, 1968, vol. II, Unt. V, § 11, p. 371.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 372.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 373.

<sup>43</sup> *De Potentia*, q. 8, a. 1 c.

mino" de la operación intelectual.<sup>44</sup> La afirmación del realismo pierde su sentido cuando no se toma el concepto objetivamente tomado, en su ser imagen.

Este modo de hablar, en el que se dice de un objeto está "fuera" o "dentro" del pensamiento ha inducido a decir a J. Maritain que "argumentar con el sentido espacial y material metafóricamente evocado por ese 'dentro' y por el 'fuera' que le corresponde es el sofisma trivial del idealismo".<sup>45</sup> Maritain parece exagerar algo el sentido de la metáfora espacializante, especialmente en su equiparación al inmanentismo radical. El pensamiento del Aquinate sería un clausurado inmanentismo si equiparase la necesidad del pensamiento para que algo pueda ser pensado con la necesidad del mismo pensamiento para que algo pueda ser. Por lo demás, la metáfora espacial me parece legítima y útil para mostrar la inmanencia del acto de conocer en la expresión "el ser de lo conocido *en el cognoscente*". Ciertamente, no es más que una metáfora, realmente no se puede hablar de un "dentro" y de un "fuera", sino más bien de que el poder de la inmaterialidad del conocimiento es la absoluta inmaterialidad, en donde no ha lugar para que una cosa sea exterior a otra cosa externa, sino que el conocimiento es una forma de vida superior a lo que es espacial, en la medida en que sin salir de sí puede perfeccionarse con lo que es ajeno a él.

El concepto es alteridad en la medida que es esencialmente imagen, relativo a, que Tomás de Aquino llama "*id in quo*". Decir que la imagen lo es de sí mismo es una *contradictio in adiectis*, puesto que la imagen lo es siempre de otro que sí, alteridad. Alteridad indica aquí no la mera relación del concepto al objeto, sino la *esencial* respectividad o referencia a él. El concepto no es sólo lo que se ve, sino también *en lo que algo otro* se ve, es decir, es el medio en el que (*medium in quo*) el entendimiento aprehende su objeto directo. El propio concepto, en su ser subjetivo, *se oculta al movimiento directo del intelecto* que conoce la cosa extramental, es como un silencioso intermediario entre entendimiento y cosa entendida, su intelección (el concepto como *quod intelligitur*) hace que por él (*in quo*) se alcance la cosa, de tal suerte, que lo entendido es tanto el propio concepto como la cosa.<sup>46</sup>

El concepto es lo *pre*-conocido en la intelección de la cosa, luego necesariamente debe haber un orden de prioridades. Lo primero entendido es el concepto, lo segundo la cosa entendida. Este orden de prioridad no es temporal, ya que el concepto no es el término intencional directo, sólo inmediato, es decir, que en su función mediadora no se deja notar. No sucede que primero se conozca el concepto y después la cosa, sino que la prioridad del conocimiento del concepto es únicamente de naturaleza, aunque temporalmente ambos son simultáneos. La prioridad temporal implicaría problemas indeseables como el

<sup>44</sup> Cfr. *Contra Gentiles*, lib. I, c. 53, n° 444.

<sup>45</sup> J. MARITAIN, *Oeuvres complètes*, IV, 418.

<sup>46</sup> "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 *in quo* res intelligitur; ut sic *quod* intelligitur possit dici et *res ipsa* et *conceptio* intellectus". *De Veritate*, q. 4, a. 2, ad 3.

de la doble aprehensión, mientras que la concepción es un solo movimiento el que entiende el concepto y el que entiende la cosa.<sup>47</sup>

El concepto como aquello en lo que otro se ve, es su razón de conocimiento, que es la forma de la cosa en cuanto conocida.<sup>48</sup> Algo da a conocer a otro de dos formas: 1ª) como aquello de cuyo conocimiento se deriva el conocimiento de otra cosa, como se conocen las conclusiones por las premisas, pero esto no es el que se da en el concepto, y 2ª) como aquello *en lo cual* se conoce otro que sí mismo.<sup>49</sup> Por lo tanto, el concepto no es un por lo cual se ve la cosa sino un *en el cual* se la ve.

El concepto es lo que se conoce y es alteridad. Esta doble propiedad del concepto le viene precisamente por ser imagen: la imagen es mostración de sí misma, y mostrándose muestra a otro distinto de sí. Lo que es la imagen es inseparable de su ser alteridad. El intelecto no puede salir de sí mismo, todo lo entiende dentro de sí, pero como un "en lo que" se entiende la cosa extramental.

El concepto no es alteridad por ser simple semejanza, sino por ser imagen. También la especie impresa es semejanza de la cosa de la que proviene, sin embargo, ella, no es esencialmente alteridad, no remite por sí misma a la cosa de la que es origen. Además, no es conocida directamente en el movimiento intelectual, sino algo *por lo cual* entendemos, sin llegar a ser algo *en lo cual*.<sup>50</sup> La especie impresa es principio de intelección pero no lo que se conoce y en lo cual se conoce la naturaleza de las cosas.<sup>51</sup> El concepto es semejanza e imagen. Es semejanza por ser lo expresado por el intelecto a partir de la especie impresa

<sup>47</sup> "Duplex est motus animae in imaginem: unus quidem in imaginem ipsam secundum quod est res quaedam; alio modo, in imaginem in quantum est imago alterius. Et inter hos motus est haec differentia, quia primus motus, quo quis movetur in imaginem prout est res quaedam, est alius a motu qui est in rem: secundum autem motus, qui est in imaginem in quantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem". *Summa Theologiae*, III, q. 25, a. 3, c. Cfr. también *De Veritate*, q. 22, a. 14 c.

<sup>48</sup> "Illud in quo aliquid videtur, est ratio cognoscendi illud quod in eo videtur. Ratio autem cognoscendi est forma rei in quantum est *cognita*, quia per eam fit cognitio in actu; unde (...) *ratio* cognoscendi et *res* cognita sunt *unum* cognitum; et propter hoc utriusque, in quantum huiusmodi, est *una* cognitio secundum habitum et secundum actum; et ita non est alius habitus (nec alius actus) quo cognoscitur *verbum* et ea quae in verbo videtur". *III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, in sol

<sup>49</sup> "Dupliciter aliquid aliquo dicitur cognoscendi. *uno modo* sicut ex cuius cognitione deveniatur in cognitionem ipsius, et sic dicuntur conclusiones principiis cognosci; et hoc modo non potest aliquid cognosci seipso. *Alio modo* dicitur aliquid cognosci sicut in quo cognoscitur, et sic oportet ut id quo cognoscitur alia cognitione cognoscitur quam id quo cognoscitur eo". *De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 9.

<sup>50</sup> "Istud ergo sic expresum, scilicet formatum in anima, dicitur *verbum interius*; et ideo comparatur ad intellectum non sicut quo intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expreso et formato videt naturam rei intellectae". *Comment. Evan. S. Ioannis*, c. I, v. 1; ed. Marieiti, 1952, nº 25, p. 8.

<sup>51</sup> La especie inteligible impresa es la *forma por la cual* el entendimiento entiende (cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 2 c), de tal suerte, que el entendimiento *informado* por la especie impresa, forma en sí mismo, al entender, el concepto, una semejanza que es también imagen de la cosa entendida (cfr. *Contra Gentiles*, lib. I, c. 53, nº 443). Por tanto, la especie impresa es la forma del intelecto, mientras que el concepto es lo formado por él.

y es imagen además por ser término inmediato del conocimiento que reenvía a la cosa. Si conociéramos directamente la semejanza de todos nuestros conocimientos, éstos serían verdaderos.<sup>52</sup> La imagen añade a la semejanza su estar-siendo-conocida, no en su ser subjetivo, sino objetivo.

La especie inteligible impresa es una realidad psíquica<sup>53</sup> que es además semejanza de otra cosa, pero de otra forma que la imagen conceptual. En este sentido se expresa Tomás de Aquino: "Aunque ambos, a saber, la especie (impresa inteligible) y el verbo (la imagen conceptual) engendrado por ella sean un accidente, sin embargo, el verbo (la imagen conceptual) es *más semejanza* de la sustancia que la especie (impresa)".<sup>54</sup> La semejanza que porta la especie impresa es causada por la cosa extramental, mientras la de la imagen es además una relación intencional al objeto.

### III. EL CONCEPTO Y SU OBJETO

Si lo que se conceptualiza es la cosa extramental, entonces, ésta es el objeto del concepto. ¿En qué sentido se debe decir que el objeto es la cosa? ¿Cómo se debe entender la expresión escolástica, que la Fenomnología hace suya, de que *el objeto es el objeto intencional*?<sup>55</sup>

El objeto en tanto que objeto es, efectivamente, el objeto intencional, pero esto no es lo atendido directamente en la conceptualización de la cosa: lo conocido directamente es la propia *res* y no el conocimiento de la cosa. Por medio del concepto no se conocen propiamente objetos precisamente considerados, sino *lo que hace de objeto*. El movimiento natural del intelecto, al concebir, toma el objeto en su ser en sí, sin considerar su relación intencional al acto de intelec-

<sup>52</sup> "[Las especies impresas] se habent sicut *id quo* intelligimus: 1) Quia similitudo rei intellectae quae est *species intelligibilis*, est forma secundum quam intellectus intelligit rem; sicut similitudo rei visibilis in oculo est secundum quam visus videt rem ipsam (...) [Además, si fueran conocidas en sí mismas] quod intelligitur esset verum. Tamen, quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit; et sic species intellecta est id quod secundario intelligitur; primo autem quod intelligit est res ipsa, cuius species intelligibilis est similitudo". *Summa Theol.*, I, q. 2, a. 2. El término "especies inteligibles" se refiere a las especies impresas.

<sup>53</sup> La especie impresa se la incluye dentro de la categoría del accidente cualidad, y dentro del género de la cualidad, es de la especie hábito en sentido estricto, es decir, una disposición permanente.

<sup>54</sup> *De Natura Verbi Intellectus*, c. 2, nº 281. Se ha de notar, que el momento de la especie impresa, aunque necesaria para el conocimiento, no es un momento cognoscitivo, sino precognoscitivo: "Ser movido por el objeto no pertenece a la razón del cognoscente en tanto que cognoscente, sino en tanto que potencia cognoscente". *Summa Theologiae*, I, q. 56, a. 1 c. La función de la especie impresa es la de estímulo para actualizar el conocimiento.

<sup>55</sup> La distinción entre "concepto formal" y "concepto objetivo", posterior a la obra de Tomás de Aquino, el concepto objetivo es lo que se conmensura con el concepto formal, esto es, el objeto del concepto formal es el concepto objetivo. Lo que aquí simplemente se va a llamar objeto, corresponde también con el concepto objetivo.

ción. Es sólo la reflexión sobre lo conocido (lo conocido en tanto que conocido) lo que me descubre que el término de la conceptualización es un objeto intencional, algo que se me da ante mí. Se puede decir, que la conceptualización explícitamente conoce la cosa que hace de objeto, quedando implícito, *in occulto*, el ser objetivo de lo conceptualizado. A su vez puedo hacer objeto —en una ulterior reflexión— el objeto intencional en cuanto tal, pero vuelve a ocultarse la nueva objetividad que se constituye al conceptualizar a aquél. De tal suerte, que el *objeto intencional ejercido* queda siempre implícito, explicitándose únicamente el *objeto intencional significado*. Con esto intento mostrar, que la intención directa de la conceptualización no es la formalidad del objeto aunque ésta sea su efecto formal. En un lenguaje más cercano a la fenomenología cabe el siguiente giro: la cosa es tema de consideración pre-fenomenológica, mientras que el “estar-siendo-objeto” es tema de ejercicio fenomenológico. Y esta es la paradoja que no siempre se ve con suficiente claridad en la conceptualización: la cosa puede hacer de objeto sin que se tenga conciencia de su presencia ante mí, aunque nada puede ser objeto sin ser una presencia (intencional) ante mí.

Desde este punto de vista, me parece desacertada la objeción de que esta

explicación es ingenua (o en actitud natural), porque ha de ser completada con la actitud fenomenológica, que añade al objeto un elemento que ha sido quitado en la actitud directa, su relación intencional al acto de intelección. Que en la conceptualización directa no se tenga explícitamente la formalidad del objeto, no es una consideración sesgada del objeto, por al menos dos razones: 1ª) porque la formalidad del objeto no se constituye antes de la consideración en sí del objeto, y 2ª) porque la formalidad del objeto no añade nada efectivo a la consideración en sí de aquél. Por eso, es más primaria y fundamental la consideración directa que la refleja del objeto. De esta suerte, el intelecto dice el ser mediante un concepto y no se queda simplemente en la contemplación de su intencionalidad.

Ciertamente, el ser fenoménico ya estaba en el objeto, aunque *in occulto*. La reflexión fenomenológica simplemente lo descubre en su descripción. Lo que se reconoce en la descripción fenomenológica es lo formal del objeto, que está en la línea de lo mostrable por vía reflexiva, esto es, el retorno de la conciencia a sí misma, puesto que el ser-objeto en cuanto tal es algo que deriva de la propia conciencia. Desde la terminología del Aquinate, se puede decir, que la descripción fenomenológica se mantiene en la pura y simple causa formal, prescindiendo de su etiología.

Habida cuenta de las anteriores reflexiones, el objeto es coextensivo con la presentación de algo que un acto de conocimiento hace, esto es, lo que se presenta a la conciencia como su actual término intencional, no comparece directamente, sino en una ulterior reflexión. Lo presentado estrictamente por un concepto es también en todo un objeto, aunque no lo sea el propio concepto, es decir, es objeto lo presentado en forma vicarial, mientras que el sustrato vicarial está excluido, aunque sin él no se daría aquel objeto. En ambos casos, la tematización de lo formalmente objeto y en la del sustrato de lo vicarial sólo es posible en una ulterior reflexión, pero esto no indica que ya no estuvieran antes allí, simplemente se les reconoce.



Con esto llegamos, que lo implícito en el objeto directamente atendido —su formalidad de objeto— no es algo objetivamente conceptualizado, es algo que como tal escapa a la conceptualización, sin embargo, allí se daba de un modo implícito, esto es, es algo que acompaña necesariamente a la conceptualización sin ser ella directamente objetivada, por esta razón, se puede sostener que hay un modo de conocimiento de la formalidad del objeto que no es objeto directo de la conceptualización. Si bien, es necesario el concepto para que se dé esa formalidad en todo objeto intelectual.

#### IV. EL CONCEPTO Y LA TEORÍA DE LA IMAGEN

Cuando se dice que el concepto es una “imagen” vicaria, no siempre se lo ha entendido en sus justos términos. La teoría de la imagen absolutizada diría que todo nuestro conocimiento es vicarialmente representativo, lo que implica, que todos nuestros conocimientos aprehenden sus objetos de un modo indirecto. El propio Husserl hace notar la imposibilidad de reducir todo nuestro conocimiento al vicarial, que es precisamente desde donde se apoya la crítica husserliana a la Teoría de la Imagen. Creo que es interesante ahora analizar la tesis de Husserl, porque su argumentación manifiesta un interesante caso en donde se mezclan aciertos con exageraciones, que han dado lugar a malinterpretación de la teoría de la imagen conceptual.

Husserl observa, con acierto, que una teoría de la imagen implicaría un indeseable proceso al infinito: si para conocer algo se requiere necesariamente una imagen interna al acto mismo de conocer, entonces, lógicamente, también se tendría que requerir otra imagen para conocer la propia imagen interna, lo que conduce *toto coelo* a un regreso al infinito.<sup>56</sup> A mi modo de ver hay aquí dos presuposiciones no demostradas: 1ª) que la imagen interna impida el conocimiento directo y 2ª) la equiparación abusiva de la imagen interna con la externa material en el modo de conocerla. Husserl —al revés que Tomás de Aquino— no parece distinguir entre imagen interna y externa. Para Husserl ambas imágenes han de ser explícitamente conocidas como imágenes para conocer lo por ellas representado. Esto ciertamente es lo que ocurriría con las imágenes externas materiales, en donde —siguiendo un ejemplo de Ortega y Gasset— al ver el grabado del “Monasterio del Escorial”, lo que tengo ante mí son dos objetos, la impresión de los pigmentos en el papel y lo que esta impresión representa.<sup>57</sup> Desde esta perspectiva, si se niega todo conocimiento directo

<sup>56</sup> En propias palabras de Husserl, la Teoría de la Imagen “conduciría a un regreso al infinito (...) el hablar en serio, respecto de una simple percepción, de una ‘imagen perceptiva’ interna a ella, ‘mediante’ la cual se relaciona con la ‘cosa misma’.” *Logische Untersuchungen*, Unt. V, Int., Apéndice a los párrafos 11 y 20.

<sup>57</sup> El texto de Ortega al que me refiero resume a su modo el pensamiento de Husserl, heredando el mismo abuso de la concepción husserliana de la teoría de la imagen: “Todo cuadro, toda escultura es una imagen y *en toda imagen* se compenetran dos objetos: uno presente, los pigmentos y las líneas o el volumen del mármol; otro ausente, a saber, lo que el pigmento y el mármol representan”. J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, IV, 64.

de la imagen material (esto es, la objetivación explícita de la imagen en cuanto tal), entonces se hace imposible el conocimiento del Monasterio por ella representado. Y como Husserl no parece distinguir entre imagen interna y externa material, habrá que pensar también, que la imagen interna debe ser conocida explícitamente como imagen para poder ejercer su función representativa. Esta confusión entre las dos imágenes pasa por alto la importante distinción entre *imagen formal* (la imagen interna conceptual) e *imagen instrumental* (imagen externa material).<sup>58</sup> La imagen formal, a diferencia de la instrumental, no requiere el ser explícitamente conocida como imagen (como dotada de una función representativa) para que sea conocido el objeto imaginado.

No consta en la descripción fenomenológica que conozcamos el concepto en calidad de imagen vicarial, es decir, no hay experiencia de una objetivación explícita —previa a la objetivación de lo imaginado— de la imagen *qua* imagen. Una cosa es que el objeto sea conocido en el concepto, por el cual éste es preconocido en el sentido antes definido, y otra cosa es que la imagen conceptual sea conocida en cuanto imagen representativa de ese objeto.<sup>59</sup> Con esto llegamos a la siguiente fórmula: lo que aparece en la imagen conceptual no es conocido en sí, sino en su propia imagen, lo que implica que ésta sea preconocida, mas no que se la reconozca como aquello en lo que algo se representa. De esta suerte, la imagen conceptual es aquello *in qua* algo se entiende y el *quod* entendido: la imagen conceptual es lo primero entendido por sí mismo pero no en calidad de representativo, en su ser accidental (un índole psíquica).

Esta explicación armonizaría, por una parte, la evidencia de que la imagen conceptual no es fenomenológicamente un objeto (objeto en sentido explícito), aunque lo pueda ser en una reflexión ulterior, y que esa imagen sea de alguna suerte preconocida. Lo dicho para la imagen conceptual habría que extenderlo también para toda “especie expresa” (toda imagen interna del conocimiento sensible e intelectual). Estas imágenes son sólo objetos temáticos en una intención indirecta (reflexiva), cuya función es la de un “algo a cuyo través” se deja conocer algo a la vez que se oculta. La imagen se comporta como un mediador que no reclama su atención, sino que reenvía instantáneamente hacia el objeto del que es imagen: *lo conocido expresado en toda imagen interna es algo conocido directamente pero no inmediatamente, en cambio la propia imagen es preconocida inmediatamente pero no directamente.*

## V. SOBRE LA NECESIDAD DEL CONCEPTO EN LA INTELECCION

El concepto no es de suyo necesario para la esencia de la intelección, esto lo manifiesta Tomás de Aquino cuando aplica la noción de intelecto a formas

<sup>58</sup> Esta distinción es paralela a la de signo formal y signo instrumental.

<sup>59</sup> Es distinto entender la cosa misma y entender el mismo concepto, que es posible en una reflexión objetivante. De esta distinción surgen dos ciencias, una que versa sobre las cosas y otra que versa sobre los conceptos, los signos, etc.

de entender superiores. El caso paradigmático son los análisis acerca de la visión beatífica. Aquí hay una excepción a lo que hasta ahora se ha venido diciendo, ya que la cosa se manifiesta de suyo inmediatamente, sin mediación del concepto. En este caso, el conocimiento intelectual es efectivamente intuitivo, la esencia divina hace las veces de concepto. Esto quiere decir, que la forma divina es la razón de conocimiento del intelecto humano, la forma inteligible, lo inteligible en acto que hace al intelecto humano estar en acto.<sup>60</sup> Esto manifiesta, que en Tomás de Aquino cabe de alguna manera un conocimiento sin concepto.

La cuestión que planteo y dejo abierta sería la siguiente ¿Con el conocimiento conceptual —ya de simple aprehensión, ya de origen judicativo o argumentativo— se pueden lograr todos los conocimientos que efectivamente tenemos? Con el concepto se logra conocer quiddidades, esto es, la esencia de una cosa. ¿Se puede decir lo mismo con respecto al acto de las cosas en tanto que acto?

Desde la perspectiva del conocimiento humano, el acto entitativo (*actus essendi*) sería un caso paradigmático de la dificultad conceptual para inteligirlo. Ciertamente, se puede conceptualizar una esencia y el acto entitativo que la actualiza en su ser más radical, pero lo que haríamos sería esencializarlo. Conceptualizar es de suyo esencializar, pero con ello no parece que se logre dar cuenta de la radicalidad del acto entitativo. Esto sugiere la idea de que al menos tratándose del acto radical de las cosas, hay algo más que el mero concepto, aunque lo podamos expresar en un concepto más o menos bien definido. Definir lo radical de una cosa no expresa bien su radicalidad, ya que la definición de suyo excluye lo más íntimo del ser de las cosas. El concepto de hombre, por ejemplo, expresado en su definición, no manifiesta lo que hace ser hombre en acto, en su radicalidad, es decir, el concepto hombre no incluye su acto de ser. ¿Esto quiere decir, que el concepto es ciego para inteligir la radicalidad del acto? Si es así, ¿qué sería aquello que nos permite de algún modo su acceso?

El problema no es de fácil solución, ya que una vía extraconceptual fácilmente deriva por lo poetizante y místico, ya que incluso habría que evitar el uso de las palabras en su sentido literal, aquél que se refieren a nuestros conceptos de las cosas.

No obstante, se ha de notar que el propio Tomás de Aquino tiene en su haber el mérito de un importante hallazgo —frente a Aristóteles—, a saber, el del acto más radical de los entes, el *actus essendi*, que es expresado conceptualmente. Tomás de Aquino no ha sido muy explícito en la forma de cómo se ha de tener acceso a él. De hecho, la mayoría de sus seguidores han malentendido

<sup>60</sup> "Cum aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsam essentiam Dei fit forma intelligibilis intellectus". *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 15. "Divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectus in actu", *Op. cit.*, a. 2, ad 3. También en el *Supplement. Summa Theolog.*, q. 92, a. 1

frecuentemente este rico hallazgo, quizás precisamente por ceñirse demasiado a lo conceptualizado, al poder esencializador de los conceptos, no siendo él parte de la esencia sino lo que hace a la esencia ser radicalmente. Esto exige una breve explicación.

El sentido propio del ente real es lo que existe en acto, tal que sin el ser radical y entativo no cabe realidad de esencia alguna, no obstante la extrinsecidad de la esencia al ser.<sup>61</sup> La diferencia entre la esencia meramente conceptualizada y la real extramental está en el ser que portan. Mientras la esencia meramente conceptualizada porta el *esse intentionale*, la real extramental porta el *esse realis (actus essendi)*. El *esse intentionale* no es propiamente un ser sino entendido como algo, *ad instar realis*. Lo propio de la conceptualización es aprehender la esencia, ¿cómo se llega al *esse realis*? Es un hecho que distinguimos entre el concepto de una esencia que existe realmente y aquella que es meramente conceptualizada. La distinción no puede estar en la línea del análisis de las notas de ambas esencias aprehendidas, ya que toda esencia (creada) es *praeter esse eius*, parece que una posible salida sería de alguna forma la presencia del ser en la aprehensión conceptual de la esencia, por la cual decimos de ésta que es real. Esta presencia del ser, si es en rigor extraconceptual, podría estar ligada íntimamente a la conceptualización, quizás algo semejante a la presencia inobjetiva del sujeto en el objeto, del que más abajo indicaré. Pero lo que parece difícil y problemático de admitir, es una forma de conocimiento distinta a la vez que independiente de la conceptualización.

Si no se atiende a lo anterior, cabe entonces plantear el problema diciendo que la vía de solución ha de encontrarse en uno de estos caminos: 1ª) permaneciendo en la línea conceptual, admitiendo conceptos de alcance existencial, con todos los problemas que esto conlleva y, quizás, posibles rectificaciones a una teoría del concepto como imagen, y 2ª) seguir una vía extraconceptual, de delimitación extraordinariamente confusa, aunque se la presente quizás de forma más sugerente. Creo que ninguno de los dos caminos es correcto, me limitaré a un caso en donde cabe una cierta compatibilidad de ambos.

Si el objeto es lo atendido en sentido lato, el acto que lo intende es el polo activo. Como indiqué en el apartado interior, la referencia del objeto al acto que lo intende (lo formal del objeto) y, por tanto, el concepto y el acto que lo forma, no son directamente explicitados, sino en una reflexión que supone la explicitación directa del objeto, sin lo cual no sería posible la reflexión. Sería un error grave pensar que el objeto, como lo enfrentado al sujeto que ejerce su acto de entenderlo, implica como un elemento explícito ese sujeto mismo. Este error lleva a introducir el sujeto en lo que hace de objeto. El sujeto es conocido en su relación con el objeto y viceversa, sólo en una reflexión, indirectamente. El sujeto no aparece en el conocimiento directo de sus objetos, aunque éstos son formalmente objetos por ese acto de conocimiento. Aplicado al concepto, hay que decir, que éste como el acto que lo forma no son primariamente

<sup>61</sup> En un contexto distinto, Tomás de Aquino mantiene esta misma tesis, cfr. *De Potentia*, q. 3, a. 5, ad 2.

objetos ni parte de objeto. La primario del objeto es lo que es exterior a la esfera del sujeto.

No obstante las advertencias anteriores, hay del propio concepto, su acto y sujeto que lo sustenta un cierto conocimiento no objetivo, implícito en la objetivación directa. Esto es, la simultaneidad sujeto-objeto, si bien no es explícita, sí lo es implícita, una simultaneidad que se da siempre en todo conocimiento. Este darse siempre implica que es liminar con la objetivación, sin ser objetivo. En el conocimiento directo de los objetos, los actos conscientes no se flexionan sobre sí atencionalmente pero tampoco son simples transmisores para hacer presente algo ajeno a ella. Es esto último lo que ahora nos interesa ver en relación al concepto.

En el conocimiento directo el concepto no se hace objeto de sí mismo, pero esto no implica que no se haga alguna presencia de sí mismo. Esta presencia tiene que ser compatible con el ocultamiento objetivo al presentar el objeto. Se tratará de una presencia in-objetiva,<sup>62</sup> que es ya una cierta presencia. Lo mismo hay que decir del acto que forma el concepto y del mismo sujeto que los porta. Si el sujeto, acto y concepto no tuviesen esta presencia inobjetiva, no cabría que el sujeto se diera cuenta de sí mismo en el darse cuenta de lo objetivado directamente es decir, no se daría cuenta de ninguna manera que tiene conciencia de un objeto distinto de sí y, por consiguiente, nunca podría realizar una reflexión objetiva de sí mismo. En la reflexión objetiva la esfera del sujeto aparece según el modo de lo ya ejercido, lo que implica que el sujeto en el ejercicio de su intención directa se era presente, aunque no objetivamente. En conclusión, el sujeto, acto y concepto no se dan en el objeto objetivamente sino inobjetivamente. La presencia inobjetiva es radicalmente necesaria en la presencia objetiva aunque son heterogéneas. En este sentido, se puede decir, que el sujeto está en el objeto inobjetivamente, incluso a pesar de que el objeto sea un *ens rationis*, en este caso se tendrá que decir que la realidad del concepto (sujeto y acto) están presentes inobjetivamente en la irrealidad del objeto. El propio Tomás de Aquino parece querer decir esto cuando afirma lo siguiente: "De dos maneras entiende su entender: en particular, puesto que entiende lo que está entendiendo y, en general, en tanto que raciocina sobre la naturaleza del acto".<sup>63</sup> Lo que llama entender su entender "en general" se refiere a la reflexión inobjetiva, que se da en todo acto de intelección, mientras que la calificada "en particular" se refiere a la reflexión objetiva, que se da particularmente cuando se la ejerce.

Estos análisis traen a colación la tesis de la presencia inobjetiva del concepto en el objeto que presenta. La función del concepto es traer explícitamente el objeto, pero él se presenta en el objeto sin la forma del objeto, con otra presencia. Pues bien, incluso en esta presencia intelectual el concepto es necesario

---

<sup>62</sup> Un análisis extenso y agudo de la presencia inobjetiva (consectarea o concomitante) es el realizado por A. MILLÁN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, tercera parte, III, 1.

<sup>63</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, II, 75. Citado por A. MILLÁN PUELLES, *op. cit.*, p. 327 sgs. Sigo a este autor en la interpretación de esta cita.

aunque ella no sea una presencia conceptual, es decir, ajena a la índole de la intencionalidad. Hay por tanto en el intelecto una reflexión existencial, no objetiva, que aunque no es el tema de la conceptualización, la requiere para que se dé como elemento esencial suyo. Solamente podemos tener presencia intelectual de nuestra esfera del sujeto cuando se forma el concepto. La presencia existencial del propio sujeto comparece en la conceptualización, que es algo que estrictamente escapa a la presentación objetiva del concepto. Quizás por este camino se pueda comprender cómo una reflexión objetiva del propio sujeto, no pierda su carácter existencial, a pesar que la conceptualización es ajena a lo existencial en sentido estricto. Creo que no hay duda, en que la presencia inobjetiva, existencial, se compatibiliza con la conceptual como un elemento esencialmente unido a ella, sin que sea el objetivo de la conceptualización, sino más bien extraconceptual y posibilitante de ésta.

VÍCTOR VELARDE-MAYOL  
*Madrid*