



UNIVERSIDAD  
DE LA REPÚBLICA  
URUGUAY

# MAESTRÍA EN CIENCIAS HUMANAS, OPCIÓN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

---

Tesis para defender el título de Magister en Filosofía contemporánea.

**El pensamiento semiótico de Tomás de Aquino y su vínculo con la filosofía contemporánea**

Maestranda: Laura Sandoval

Directores de tesis: Dra. Alma Bolón | Dr. Francisco O'Reilly

Montevideo, 2022

Montevideo, 19 de julio de 2022

Coordinación Académica de Posgrados  
Facultad de Humanidades y Ciencia de la Educación  
Universidad de la República

Por medio de la presente, otorgo mi aval para que la tesis "El pensamiento semiótico de Tomás de Aquino y su vínculo con la filosofía contemporánea" desarrollada por Laura Sandoval sea presentada para ser considerada por el tribunal, a fin de aspirar al título de Maestría en Ciencias Humanas otorgado por la Facultad de Humanidades y Ciencia de la Educación de la Universidad de la República.



Atentamente,  
Alma Bolón

Montevideo, 19 de julio de 2022

Por medio de la presente nota otorgo mi aval para que la tesis "El pensamiento semiótico de Tomás de Aquino y su vínculo con la filosofía contemporánea" escrita por Laura Sandoval bajo mi dirección y la de la Dra. Alma Bolón, sea presentada para ser considerada por el tribunal, a fin de aspirar al título de *Maestría en Ciencias Humanas* otorgado por la Facultad de Humanidades y Ciencia de la Educación de la Universidad de la República.

Atentamente,

  
Dr. Francisco O'Reilly

## **Agradecimientos**

Agradezco sumamente el apoyo y la guía de mis orientadores, Alma Bolón y Francisco O'Reilly, por haber aceptado co-dirigir esta tesis, así como por su generosidad en múltiples diálogos e intercambios y sus acertadas apreciaciones y comentarios.

Agradezco a Ernesto Pasarisa y Martín Saracho por el generoso tráfico transoceánico de bibliografía fundamental para este trabajo. A Ricardo Viscardi y Nicolás Moreira por las recomendaciones y préstamo de valiosos libros. A Alejandra Silvera por la ayuda en la traducción del *abstract*; Además, a mis amigas y amigos, compañeros de cursada y docentes que me apoyaron y motivaron a continuar con la investigación.

Agradezco especialmente a mi compañero Joaquín Moreira, que me acompañó durante todo el proceso, por el apoyo constante y por las múltiples relecturas, discusiones y aportes, sin los cuales no hubiera sido posible todo esto.

Finalmente, agradezco el apoyo de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII) por haberme otorgado una beca (POS\_NAC\_2019\_1\_158191), que fue un importante aporte durante los dos años de pandemia y posibilitó que pudiera dedicar mayor tiempo a la realización de esta tesis.

# Índice

<b>Resumen</b> .....	<b>8</b>
<b>Abstract</b> .....	<b>9</b>
<b>Abreviaturas utilizadas</b> .....	<b>10</b>
<b>Capítulo 1. Introducción</b> .....	<b>11</b>
1.1. Estructura del trabajo .....	16
<b>Capítulo 2. Contexto epistémico y nociones esenciales de la filosofía de Tomás de Aquino</b> .....	<b>19</b>
2.1. Introducción .....	19
2.2. Tomás de Aquino y el contexto intelectual del siglo XIII .....	20
2.2.1 Occidente medieval en el siglo XIII .....	20
2.2.2. Tomás de Aquino .....	25
2.3- Platonismo y aristotelismo en la filosofía de Aquino .....	26
2.3.1 Irrupción del aristotelismo .....	27
2.3.2. Platonismo y aristotelismo .....	31
2.3.3. Platonismo y neoplatonismo en la filosofía de Aquino .....	32
2.3.4. Metafísica de la participación .....	35
2.4 La metafísica del <i>esse</i> como superación de la dialéctica aristotélico-platónica .....	39
2.4.1. Ser, ente y esencia .....	41
2.4.2- Esencia .....	42
2.4.3- Ente .....	45
2.5- Las nociones trascendentales .....	47
2.5.1. Uno ( <i>unum</i> ) .....	50
2.5.2. Cosa ( <i>res</i> ) .....	51
2.5.3. Algo ( <i>aliquid</i> ) .....	53
2.5.4. Bien ( <i>bonum</i> ) .....	54
2.5.5. Verdad ( <i>verum</i> ) .....	55

<b>Capítulo 3. Perspectivas de semiótica y filosofía del lenguaje en problemas teológico-metafísicos desarrollados por Tomás de Aquino .....</b>	<b>58</b>
3.1. Introducción .....	58
3.2. Un giro lingüístico medieval .....	60
3.3. Comentario de Tomás de Aquino al <i>Peri Hermeneias</i> .....	62
3.3.1. Clasificación de las voces .....	65
3.3.2. <i>Nomen</i> y <i>verbum</i> .....	68
3.4. Signo y comunicación.....	70
3.4.1. Definición de signo .....	70
3.4.2. Signo y comunicación en la <i>locutio angelica</i> .....	72
3.5. La performatividad en los signos sacramentales .....	77
3.5.1. Signos sacramentales .....	78
3.5.2. Instrumentalidad y performatividad en el signo sacramental.....	81
3.6. El proceso de cognición y el <i>verbum mentis</i> .....	86
3.6.1. La epistemología tomasiana desde una perspectiva de semiótica naturalista .....	91
3.7. La analogía como vía de conocimiento .....	96
3.7.1. Tomás de Aquino y la exégesis .....	97
3.7.2. Analogía como vía de conocimiento metafísico .....	99
3.7.3. La analogía del ente.....	103
3.8. El problema de los Nombres Divinos .....	104
3.8.1. Introducción y propedéutica .....	104
3.8.2. Los nombres divinos en Pseudo Dionisio Areopagita .....	107
3.8.3. Los nombres divinos en Tomás de Aquino .....	109
3.8.3. La analogía y los nombres divinos .....	114
3.9. Sobre palabras y cosas, <i>el problema de los universales</i> .....	117
3.9.1. De la lectura neoplatónica de <i>Categorías</i> a la disputa medieval de los universales.....	117
3.9.2. El universal para Tomás de Aquino.....	120

<b>Capítulo 4. La teoría lingüística de Ferdinand de Saussure como epistemología para el análisis semiótico .....</b>	<b>126</b>
4.1. Introducción .....	126
4.2. Ferdinand de Saussure .....	127
4.3. Conceptos generales de la teoría saussureana.....	130
4.3.1 Lenguaje, lengua y habla .....	130
4.4. Del concepto de signo al concepto de valor.....	135
4.4.1. Signo lingüístico .....	135
4.4.2 Teoría del valor .....	138
<b>Capítulo 5. Vínculos epistémicos entre una semiótica tomasiana y la teoría de la significación negativa saussureana .....</b>	<b>143</b>
5.1 Introducción.....	143
5.2. La comunicación como constitutivo humano .....	146
5.3. Privilegio de la voz en el <i>ordo significationis</i> .....	147
5.4. Intuiciones comunes respecto a la significación .....	149
5.4.1 Convencionalidad y arbitrariedad .....	150
5.5. Diferencia y negatividad en Tomás de Aquino.....	152
5.5.1. Diferencia y negatividad en los conceptos trascendentales.....	153
5.5.2. La concepción divina como lo indecible .....	156
<b>Capítulo 6. Conclusiones .....</b>	<b>163</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>171</b>

## Resumen

Dentro de la historia del pensamiento semiótico, Tomás de Aquino es considerado uno de los teólogos y filósofos de la escolástica medieval latina que teorizó de forma profunda sobre el vínculo entre lenguaje, objetos empíricos y cognición. De aquí que diferentes investigaciones hayan enmarcado parte de su obra dentro de la categoría contemporánea *semiótica medieval*. En ese sentido, en este trabajo, se recuperan las problemáticas teológicas, metafísicas y filosóficas más relevantes de la obra de Aquino que teorizan sobre los fundamentos del lenguaje en vínculo con el acceso al conocimiento de lo existente y se analizan la relación entre palabras, referencia y cosa extramental.

Asimismo, se recuperan los abordajes contemporáneos más significativos que analizan problemáticas de Aquino desde perspectivas semióticas, con el fin de elaborar una sistematización de su pensamiento semiótico en problemas onto-metafísicos, filosóficos y teológicos.

Sin embargo, encontramos que estos análisis relacionan las tesis semióticas de Aquino con perspectivas pragmáticas y naturalistas, dejando de lado otros posibles vínculos con la semiología saussureana.

Por esa razón, este trabajo intenta relacionar postulados del pensamiento semiótico de Aquino con la teoría de la significación negativa de Ferdinand de Saussure. Para ello, posteriormente a la sistematización y análisis, encontramos similitudes e intenciones comunes en ambos autores, respecto a la fundamentación del lenguaje y la relación intrínseca con la actividad intelectual, la predicación, la significación y la comunicación, que tienen como supuesto la imposibilidad del lenguaje para captar el sentido total, esencial y adecuado de lo real extramental.

**Palabras clave:** Filosofía medieval, semiótica medieval, filosofía del lenguaje, Tomás de Aquino, Ferdinand de Saussure.

## **Abstract**

Throughout the history of Semiotics, the theologian and philosopher Thomas Aquinas has been also considered a *medieval semiotic*, due to his theorization on the link between language, empirical objects and cognition. Hence, this work approaches his most relevant theological, metaphysical and philosophical thesis, such as the problematics of the foundations of language in relation to the access to the knowledge of the existing, e.g. the relation between concepts, references and the extramental things.

Subsequently, contemporary semiotics' most relevant studies with diverse approaches about Aquinas semiotic thought are revisited. This analysis aims to systematize his semiotics thought on onto-metaphysical, philosophical and theological subjects.

Nevertheless, through this exhaustive research it has been found studies that only connect the semiotic thesis of Aquinas with a pragmatic and naturalistic perspectives, leaving aside any plausible links to the saussurean semiology.

Thus, this work attempts to find consistencies between Aquinas' postulates and the negative theory of Ferdinand de Saussure, that assumes the impossibility for human language to grab the total, essential and adequate meaning of the extramental reality.

**Keywords:** Medieval semiotics, philosophy of language, Thomas Aquinas, Ferdinand de Saussure, semiotics.

## Abreviaturas utilizadas

### 1. Obras de Tomás de Aquino

<i>De ente</i>	<i>De ente et essentia</i> / Sobre el ente y la esencia
<i>De ver</i>	<i>De veritate</i> / Cuestiones disputadas sobre la verdad
<i>In Met</i>	<i>Comentario al libro [I-XII] de la Metafísica de Aristóteles</i>
<i>In Per Herm</i>	<i>Expositio libri Peryermeneias</i> / <i>Comentario al libro Peri Hermeneias de Aristóteles</i>
<i>In de Trin</i>	<i>Super Boetium De Trinitate</i> / <i>Exposición del "De Trinitate" de Boecio</i>
<i>In [I-IV] Sent.</i>	<i>Commentarii in quattuor libros Sententiarum</i> / <i>Comentario a los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo</i>
<i>SCG</i>	<i>Summa contra gentiles</i>
<i>S Th</i>	<i>Summa Theologiae</i> / <i>Suma teológica</i> <sup>1</sup>

### 2. Obras de Aristóteles

<i>Met</i>	<i>Metafísica</i>
<i>Anal Post.</i>	<i>Analíticos Posteriores</i>

### 3. Obras de Saussure

<i>Curso</i>	<i>Curso de lingüística general</i>
--------------	-------------------------------------

---

<sup>1</sup> En números romanos el libro citado, seguido del capítulo en números arábigos.

## Capítulo 1. Introducción

El mandato de la idea filosófica de la lectura no puede ser otra que *deshacer los hechos*. (...) Tratándose de la Edad Media, toda práctica histórica reposa sobre unos textos.

Alain de Libera<sup>2</sup>

En la conferencia *'When was medieval philosophy?*, John Marenbon (2011) parte de la pregunta homónima (¿cuándo sucedió la filosofía medieval?) para problematizar esta categoría. A partir de respuestas hipotéticas como “ahora” y “nunca” desarrolla argumentos para sostener que la *filosofía medieval* es un fenómeno contemporáneo, tanto por la actual problematización de la propia categoría de análisis (por ejemplo, cuestionando si enmarca únicamente la filosofía latina occidental) como por la inmensa cantidad de estudios sobre obras y pensamiento medieval que ponen en cuestionamiento periodizaciones, clasificaciones y categorías con que se ha dividido y clasificado cierta parte del pensamiento.

Con la respuesta “ahora”, Marenbon repasa varios argumentos que han dado distintos filósofos contemporáneos para estudiar textos del pasado clasificados según: a) [una finalidad instrumental] con el fin de encontrar argumentos que puedan ser útiles para desarrollar o resolver discusiones y problemas actuales; b) [descubrimiento “tesoros”] para rescatar conceptos, obras o autores olvidados; c) [búsqueda de lo excepcional] quienes justifican el estudio de la filosofía del pasado en una perspectiva de descubrir "grandes pensadores" que sean excepcionales y únicos, y d) [razón epistemológica] abordar los problemas de segundo orden tomando como propedéuticas problemáticas estudiadas en profundidad en los textos medievales, así como reconstruir la historia de un problema, concepto o desarrollo argumental. No obstante, con la respuesta “nunca” cuestiona las periodizaciones, clasificaciones y categorías con que se ha dividido una cierta parte del pensamiento.

---

<sup>2</sup> De Libera, A. (2000). *Pensar en la Edad Media*. Barcelona: Anthropos.

Entonces, sostener que la filosofía medieval —además de la evidente e intrínseca perspectiva histórica— es un desarrollo contemporáneo, posibilita la relectura y reinterpretación de problemas que trabajaron distintos filósofos y teólogos medievales en sus diferentes contextos de producción y recepción, en relación con las producciones posteriores. Es decir, si no se restringen las producciones filosóficas a una recopilación cronológica de ideas y problemas, la filosofía medieval es también filosofía contemporánea.

Asimismo, este abordaje permite repensar otros corpus disciplinarios surgidos en la modernidad o en la contemporaneidad en relación al pensamiento medieval, estudiando antecedentes, pero, además, entendiendo que muchos problemas que actualmente se discuten fueron trabajados por filósofos tardoantiguos y medievales, es decir, que los problemas filosóficos son históricos y mutables. Este es el caso de la semiótica (como disciplina que estudia la producción de sentido en general) y la filosofía del lenguaje. Como disciplina autónoma, distintos estudios han acordado el surgimiento de la semiótica entre finales del siglo XIX y principios del xx, a partir de las obras de Charles S. Peirce (*semiotics*) y de Ferdinand de Saussure (*sémiologie*), las cuales generaron perspectivas epistemológicas diferentes, con fundamentos contrapuestos. Actualmente, la semiótica como disciplina académica tiene como objeto de estudio a los sistemas de signos y los modos de significación y producción de sentido, y como principio que la comprensión del mundo es siempre mediada por distintos sentidos y significaciones que las personas humanas crean, realiza, adquieren o fabulan (según las diferentes perspectivas).

Sin embargo, a pesar de la novedad moderna que supone la independencia disciplinar en tanto episteme, los cuestionamientos sobre el lenguaje y su relación con el mundo extramental y extralingüístico, las formas de significación vinculadas a obtener conocimiento certero, así como la relación entre pensamiento, lenguaje, referencia y cosa estaban presentes en las reflexiones de los filósofos griegos. Por ejemplo, en obras de Platón (*Crátilo*, *Timeo*) y Aristóteles (*Peri Hermeneias*; *Ética a Nicómaco*), en el pensamiento estoico que se basó en postulados aristotélicos y generó la que se considera la primera teoría

semiótica como tal (Castañares, 2014). Posteriormente, la mayoría de los pensadores tardoantiguos y medievales influyeron en las problematizaciones posteriores de la época medieval, que luego son retomadas por Tomás de Aquino, algunas como fundamento para la elaboración de su propia perspectiva.

En ese sentido, desde finales del siglo xx, surge una disciplina específica para abordar los estudios de semiótica en el ámbito medieval. Estos abordajes se agrupan bajo la categoría contemporánea *semiótica medieval*<sup>3</sup>, lo que permite realizar abordajes históricos de las distintas problemáticas y contextos, pero además, establecer vínculos entre las distintas teorías y pensadores medievales y temas y problemas contemporáneos.

Entre los filósofos medievales sobre los que se ha estudiado el tratamiento de estos problemas bajo la categoría *semiótica medieval*, uno de los más importantes por presentar un pensamiento sistemático es Tomás de Aquino. A pesar de que no fuera su objetivo principal, Tomás de Aquino, indirectamente, dedicó gran parte de su obra a reflexionar sobre el lenguaje, sobre la producción de sentido y la relación entre conceptos como signo, significado, *suppositio*, referencia, objeto y proceso de pensamiento y cognición, entre otras cuestiones vinculadas. Entendiendo que las preocupaciones y problematizaciones sobre el lenguaje y la importancia y centralidad que ocupa en la teoría gnoseológica y antropológica de Aquino, distintos filósofos y semiólogos han identificado en su obra problemáticas teológico-metafísicas enmarcándolas bajo la categoría *filosofía del lenguaje y semiótica* (Beuchot, 1991; Eco, 2016; Marmo, 2013; Castañares, 2018).

Sin embargo, muchos de los principales exponentes de la semiótica medieval han entendido que el pensamiento de Aquino está en línea únicamente con la teoría pragmática de Charles S. Peirce. Los análisis más importantes, que son retomados en este trabajo, establecen un diálogo entre sus tesis y la perspectiva pragmática que establece una idea de signo y significación discreta

---

<sup>3</sup> Cf. Meier-Oeser, Stephan, "Medieval Semiotics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/semiotics-medieval/>>.

(posible de ser extraída de su contexto) que incluye en su ontología triádica la participación de la esencia del objeto representado, donde cada unidad de significación se considera con sentido positivo y determinada.

Estos abordajes fueron muy difundidos y naturalizados, lo cual generó, entre otras cosas, que no se aborden otros posibles vínculos con otras teorías semióticas. Como consecuencia de esto, se realizaron muy pocas investigaciones que tracen una línea de diálogo entre Aquino y la semiología saussureana y sus continuadores.

Sin embargo, encontramos varios elementos en el pensamiento de Tomás de Aquino que no se vinculan directamente o entran en conflicto con tesis peirceanas. Si bien, se encuentran ideas en la obra de Aquino que son posibles de vincular con la corriente pragmática de la semiótica, otras teorizaciones no serían compatibles con las ideas de Peirce.

Por esa razón, entre otras, el objetivo general de este trabajo consiste en identificar, sistematizar y analizar problemáticas filosófico-teológicas de la obra de Tomás de Aquino como pensamiento semiótico. Cabe aclarar, que no se analizarán textos que trabajen expresamente problemas de semiótica de corte lógico y lingüístico (como, por ejemplo, las dimensiones pragmáticas de los términos, la sintaxis y semántica de las proposiciones, etc.). Estos temas son bastante explícitos en sus abordajes y ya fueron sumamente trabajados por la lógica y lingüística contemporánea. Específicamente, nos interesa analizar textos donde lo semiótico esté subyacente como propedéutica en cuestiones gnoseológicas, ontológicas, metafísicas y epistemológicas.

Posteriormente, una vez sistematizadas las problemáticas se pretende analizar sus fundamentos epistemológicos con el fin de establecer un diálogo con los postulados teóricos de la teoría del valor de la semiología de Ferdinand de Saussure, que establece la idea de sistema de significación basada en valores a partir de relaciones de oposición y diferencias.

Esta vinculación está posibilitada por algunas tesis que Aquino incorpora de la teología negativa de pseudo Dionisio Areopagita, que influye en la consideración de Dios como inefable e incognoscible directamente. Teniendo

como supuesto la imposibilidad de conocimiento de Dios por medio del intelecto y la razón humana, Aquino propone la analogía como metodología para obtener conocimiento verdadero —de Dios y de las cosas — pero indirecto e imperfecto. El recurso de analogía permite la validación del conocimiento fundamentada en relaciones de semejanza y diferencia. A su vez, estas relaciones tienen como principio la concepción de *ente*, lo máximo común, lo universal y primera noción conocida por el intelecto humano y las nociones trascendentales, los términos más generales que adopta la noción de ente en cuanto ente. En este sentido, el trascendental *aliquid* en oposición al no-ser (la indeterminación), que expresa el hecho de que un ente se diferencia de los otros en su relación con los otros, permite inferir una idea de significación negativa basada en relaciones opositivas y diferenciales fundamentadas en la propia manera tomasiana de entender y significar lo real.

Por lo tanto, la posibilidad de realizar una relectura de la obra de Tomás de Aquino atendiendo a estos aspectos mencionados permite analizar cómo concibe y justifica Aquino la forma de conocer, pensar y predicar sobre la experiencia de la existencia en el mundo y cómo se establecen las valoraciones que legitiman el carácter verdadero de los enunciados sobre la existencia. Ya sea por una posición de antropología filosófica como por un supuesto teológico, la imposibilidad de conocimiento certero (tanto del mundo como de Dios) basado en la adecuación total ontológica entre cosa, pensamiento y lenguaje genera que en los esfuerzos de Aquino por explicar y validar el conocimiento imperfecto triplemente mediado — por la abstracción sensible, el pensamiento y lenguaje— desarrolle una compleja teoría semiótica.

En consecuencia y como aclaración preliminar cabe decir que las reflexiones identificadas y analizadas en el pensamiento de Aquino como semióticas no son abordadas en este trabajo como discursos ajenos al sistema teológico, filosófico, ontológico y metafísico de donde surgen y son problematizadas, es decir, donde obtienen su sentido. Por la misma razón, tampoco se extraen enunciados de su contexto con el fin de analizar

exclusivamente aspectos que, actualmente desde algunas perspectivas, se entienden como pertinentes de la filosofía del lenguaje.

En consecuencia, este trabajo necesitó recuperar contextos filosóficos y tesis metafísicas que son propedéutica de Aquino. Asimismo, las problemáticas abordadas se analizan dentro de estos marcos discursivos de producción y recepción, ya que fuera de ellos, entendemos que pierden sus relaciones de sentido fundamentales. Esta aclaración se sustenta en la consideración que sostiene que la significación y la producción de sentido es resultado de múltiples relaciones dentro de los marcos epistémicos donde se produce y se desarrolla, por lo que no radicaría ni solamente en el texto ni tampoco fuera de él.

Además, se tiene en cuenta una diferencia fundamental respecto a la filosofía contemporánea que es el carácter metafísico y logocéntrico –en términos derrideanos- del conocimiento y del texto tomasiano.

La forma medieval de filosofar se distingue esencialmente de la moderna, entre otras cosas, en que esta presupone para el ser finito del mundo y del hombre un fundamento y origen infinito y absoluto, que trata de concebir delimitándolo afirmativa y negativamente y conjeturalmente. No solo la reflexión sobre la estructura del mundo es guiada por la pregunta por un elemento primero creador y por un elemento último fundamentante, sino que también el empeño por cerciorarse de las posibilidades y límites del ser y del conocer humanos se desarrolla siempre con vistas al fundamento infinito precisamente de esto finito. Porque este fundamento se piensa y se experimenta como determinado y operando en el ser y el pensamiento del hombre, pero al mismo tiempo como excediéndolos, el autoconocimiento del hombre es también inseparable –al menos según su intención- de un conocimiento penetrante de Dios (Beierwaltes, 2009, p. 11)

En consecuencia, las temáticas y tesis abordadas que permiten identificar ciertos rasgos son estudiados, en un sentido deconstructivo, sin atentar contra sus fundamentos teológico-metafísicos.

## **1.1. Estructura del trabajo**

Teniendo en cuenta los objetivos del trabajo, se estructuró de manera acumulativa comenzando por contextualizar a Tomás de Aquino. En el *capítulo 2*,

se presenta brevemente el contexto de producción (cf. 2.2) y circulación del conocimiento de Tomás de Aquino (s. XIII) que justifican y permiten entender las distintas transtextualidades presentes en su obra. Asimismo, se analizaron las principales fuentes platónicas y aristotélicas que están presentes como fundamento de su pensamiento (cf. 2.3.). Como consecuencia de esta amalgama de fuentes, se desarrolla brevemente la denominada *metafísica del ser* —como resultado del intento de conciliación entre platonismo y aristotelismo— que genera una perspectiva nueva de Aquino (cf. 2.4.). Por último, y en relación a las concepciones de ser, ente y esencia, se presentan las nociones trascendentales que son conceptos clave en la consideración del mundo en el sistema filosófico-teológico de Aquino (cf. 2.5.).

Posteriormente, en el *capítulo 3*, se recuperaron las problemáticas más significativas que fueron reinterpretadas bajo la categoría “semiótica medieval” por diferentes filósofos que encontraron en ellas intuiciones e ideas comunes con las perspectivas semióticas, aunque exclusivamente con la teoría pragmática peirceana.

En primer lugar, se aborda el comentario realizado por Aquino segundo libro del *Órganon* aristotélico conocido como *De interpretatione* o *Peri Hermeneias* (cf. 3.3), se recupera su posición respecto a la primera noción de signo vinculada a la clasificación de las voces (3.3.1) y sobre los conceptos de *nomen* y *verbum*. Asimismo, se recuperan y analizan las nociones de signo (cf. 3.4) en relación a la obtención de conocimiento verdadero. Además, se presenta la noción de *locutio angélica* que expresa la forma de comunicación *de* y *entre* sustancias separadas (ángeles) (cf. 3.4.2).

Por otro lado, se recuperan los análisis sobre los sacramentos en tanto signos y se analizan estos en relación al concepto de enunciado performativo de John Austin (cf. 3.5). Asimismo, se analiza la perspectiva epistemológica de Tomás de Aquino y su relación con la mediación del lenguaje (Cf. 3.6) y se recupera una perspectiva que lo aborda desde una semiótica naturalista (Cf. 3.6.1). Posteriormente, se realiza un desarrollo sobre el concepto de analogía y cómo este es utilizado como fundamento para la exegesis textual del texto sagrado (3.7.1),

pero, fundamentalmente, como vía de conocimiento de Dios y el mundo creado (3.7.2-4).

En relación a lo anterior, se aborda el llamado problema de los *nombres divinos* de la obra homónima de pseudo Dionisio Areopagita (cf. 3.8) que problematiza el acto de nombrar y su no adecuación con aquello nombrado (Dios). Por último, se recupera y analiza el *problema de los universales*, y su recepción en Aquino, como problema semiótico (cf. 3.9).

Entendiendo que no es la única lectura posible, se realiza un análisis de las problemáticas semióticas en Tomás de Aquino que permitan ponerlas en diálogo con la semiología derivada de la noción de valor y la significación negativa de Ferdinand de Saussure. Con este objetivo en el *capítulo 4* se introduce a los conceptos generales de la lingüística y semiología de Ferdinand de Saussure. Se presentan los conceptos de lenguaje, lengua y habla (cf. 4.4.3), el concepto de signo lingüístico (cf. 4.4.1) para culminar con la teoría del valor, que desarrolla una concepción negativa del signo (cf. 4.4.2).

En consecuencia, en el *capítulo 5*, se analizan consideraciones similares entre la teoría de Aquino y la semiótica saussureana. Allí se da cuenta de las diferencias y las similitudes o intuiciones comunes en algunos puntos (cf. 5.2-4). Por último, atendiendo a conceptualizaciones similares se hace foco en los conceptos de negatividad y diferencia en ambas teorías. Se analiza el concepto del trascendental *aliquid*, la concepción de analogía como propedéutica gnoseológica y la teología negativa en el acto de nombrar a Dios como formas de significación negativas. Por último, en el *capítulo 6*, se desarrolla una síntesis de lo abordado en este trabajo.

## Capítulo 2. Contexto epistémico y nociones esenciales de la filosofía de Tomás de Aquino

No es posible tratar de concebir un proceso de recepción bajo condiciones meramente formales, como si la terminología y la forma de pensar filosóficas asumidas fueran fundamentalmente separables de su propio asunto; y en la recepción a cargo de la teología solo hubiera que "rellenarlas" de un nuevo contenido, que incluso fuera capaz de borrar las huellas de su procedencia.

Werner Beierwaltes.

### 2.1. Introducción

El presente capítulo tiene como objetivo introducir de manera general el contexto de producción y recepción de las nociones principales de la obra filosófico-teológica de Tomás de Aquino. En ese sentido, se presentan brevemente algunas de las fuentes más influyentes para Aquino, el marco epistémico de su obra y varias de las nociones fundamentales para comprender su sistema de pensamiento que, posteriormente, serán objeto de análisis desde las perspectivas semióticas contemporáneas (cf. 3).

En primer lugar, se describe brevemente el contexto conceptual filosófico del siglo XIII occidental donde Aquino desarrolló su obra y varios aspectos importantes para el marco referencial de este trabajo. Además, en 2.2, se comentan conceptos y tesis aristotélicas y platónicas que Aquino incorpora para el desarrollo de su filosofía; en 2.3, se comentan las nociones fundamentales *ser*, *ente* y *esencia* y sus implicancias metafísicas; en 2.4 se aborda la teoría de los conceptos trascendentales y, por último, en 2.5 se desarrolla el concepto de analogía como una noción transversal a toda la obra de Aquino. Esta noción es sumamente importante ya que Aquino la considera y utiliza no solamente como un recurso retórico sino un medio para la obtención de conocimiento verdadero.

## **2.2. Tomás de Aquino y el contexto intelectual del siglo XIII**

### **2.2.1 Occidente medieval en el siglo XIII**

Con el objetivo de situar el contexto donde se desarrolló el pensamiento de Tomás de Aquino, y la esfera transtextual, dialéctica y dialógica en que estuvo inmersa su obra, se recogen algunos aspectos del quehacer intelectual de distintos contextos de producción y recepción.

Para el contexto intelectual, el siglo XIII fue punto de inflexión en el occidente latino medieval y cristiano por ser una época donde se afianza la vida intelectual urbana derivada del desarrollo económico y político de las ciudades que posibilitó, entre otras cosas, cambios en la labor intelectual, transformándose esta en un oficio retribuido, es decir, se genera la figura el intelectual (Le Goff, 1990). Además, surgen nuevas técnicas y saberes, así como también distintas escuelas de pensamiento y formas discursivas académicas organizadas en torno a las universidades.

Rápidamente las universidades se erigieron como las principales instituciones que concentraron, sistematizaron y centralizaron la producción académica del occidente latino medieval. Por su creciente actividad propiciaron un nuevo género discursivo académico que permitió el desarrollo de una forma sistemática de producir conocimiento centrada en la discusión y el análisis textual. Además, estas instituciones no estuvieron exentas de disputas intelectuales y políticas que devinieron en la posterior división y multiplicación de saberes, así como en la especialización de algunas universidades en diferentes disciplinas.

Otro factor importante y que generó múltiples disputas en la aprehensión del saber fue la introducción de la totalidad de la obra aristotélica, junto con comentarios a esta y otras obras de filósofos islámicos y griegos que fueron muy influyentes para el devenir posterior del pensamiento, que generaron modificaciones tanto en la doctrina cristiana como en la filosofía.

Asimismo, y en vínculo con lo anterior, la fundación de las órdenes religiosas urbanas mendicantes, —franciscanos y dominicos (de la cual es parte Tomás de Aquino)— revalorizó la labor intelectual como necesaria para la tarea

de predicación. De estas órdenes surgieron muchos de los grandes maestros de teología y filosofía que ejercían en las universidades, y que generaron debates y nuevas discusiones en vínculo con la incorporación de las perspectivas aristotélica y árabe-islámica, que profundizaron y desarrollaron el pensamiento filosófico y teológico.

#### 2.1.1.1. *Recepción del aristotelismo*

La escolástica del siglo XIII estuvo marcada por la introducción de diferentes obras aristotélicas (se completó el *corpus aristotelicum*) y árabes<sup>4</sup>. Estas obras influyeron en el pensamiento occidental medieval generando nuevas disputas, ya que estas perspectivas “colisionaron” con los fundamentos platónicos y agustinianos en los que se asentaba el saber filosófico y teológico hasta el momento, por ejemplo, la posibilidad de que el saber filosófico basado en la razón podía dar lugar a resultados diferentes al conocimiento basado en el saber revelado (lo que se llamó el problema de la fe y razón) (Ramón Guerrero, 2002). Esta recepción de nuevas tesis fue sumamente importante para el desarrollo posterior de la filosofía, ya que a partir de ellas se generaron nuevas problemáticas y discusiones que direccionaron y condicionaron el pensamiento hasta la actualidad. Fruto de las diversas traducciones que se comenzaron a realizar en el siglo XII en Toledo y Palermo<sup>5</sup> (entre otros centros de traducción), se obtuvieron obras clásicas de filósofos griegos y árabes traducidas a la lengua latina, que hasta ese momento no habían estado disponibles<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Usualmente, en textos filosóficos e históricos se les llama *árabes* a filósofos y teólogos islámicos que constituyen un corpus teórico y, contrapuesto al de la filosofía y teología cristianas, que se leyeron y discutieron en la escolástica latina ya que sus textos originales estaban escritos en lengua árabe, independientemente si estos autores eran árabes.

<sup>5</sup> Durante el siglo XII, se conformó como un importante centro de transmisión cultural, traducción e interpretación textual que direccionó el rumbo del conocimiento a partir de la introducción en Occidente de nuevas obras a los centros de estudio más importantes, como la Universidad de París, entre otras.

<sup>6</sup> Se obtuvieron traducciones al latín de los *Segundos Analíticos* (*Analytica posteriora*), comentarios de Temistio, la *Física* (*De naturali auditu*), *De caelo et mundo*, *De generatione et corruptione*, los *Meteora* (lib. I-III) y el *Liber de Causis* (compilación neoplatónica de *Elementatio Theologica* de Proclo atribuida erróneamente a Aristóteles) realizadas por Gerardo de Cremona. (Cf. Gilson, 2014).

Las obras más comentadas e influyentes fueron la *Lógica* y, principalmente, la *Metafísica* de Aristóteles, así como obras de filósofos islámicos (comentarios y reformulaciones de obras aristotélicas y desarrollos propios) como Avicena<sup>7</sup>, Alfarabi, y Algazel y Averroes. Las traducciones de estas últimas influyeron en grandes discusiones que se generaron en el centro de la escolástica latina. Por esta razón, se denomina ‘Aristóteles de los árabes’ al conjunto de obras aristotélicas conocidas en Occidente en el siglo XIII que, además, se lo entiende como un Aristóteles neoplatonizado<sup>8</sup> (Gilson, 2014), (cf. 2.2.).

Sin embargo, a pesar de su aceptación en las facultades de artes liberales, estas obras generaron —entre algunos teólogos conservadores— una reacción antiaristotélica generada por las tesis naturalistas y racionalistas que basaban la validación del conocimiento con un criterio demostrativo sobre el especulativo. Una muestra de esta reacción fue la condena que en 1210 se hizo a la lectura de algunas de sus obras que sentenciaba “que no sean leídos los libros naturales de Aristóteles ni sus comentarios, tanto en público como en privado, bajo pena de excomunión” (Denifle & Chatelain, 1889, p. 70).

De todas maneras, la idea de “recepción” de las obras sugiere, además, que el contexto medieval occidental fue muy aprehensivo con los nuevos *corpus* teóricos, ya que pusieron en foco un problema nuevo: discutir el lugar de la filosofía y su vínculo con la teología cristiana, principalmente a partir de las lecturas de la *Metafísica* (Aersten, 2003).

#### 2.1.1.2. Universidades y conocimiento textual

Como se mencionó, el siglo XIII es el período donde se fundan las universidades y de ellas surge lo que se conoce como *escolástica*. Las

---

<sup>7</sup> Algunas de las traducciones que tuvieron influencia inmediata fueron obras de Avicena, la *Lógica* realizada por Johannes Hispanus, y las traducciones de Dominicus Gundissalinus de la *Física* (*Sufficiencia*), el *Tratado del Alma* (*Liber sextus naturalium*) y la *Metafísica*; Asimismo, las obras de Alkindi (*De intellectu* y *De quinque essentis*) y de Alfarabí (*De Intellectu*) traducidas por Gerardo de Cremona (*Op. cit.*).

<sup>8</sup> Se le llama ‘aristotelismo platonizado’ a las obras de diferentes filósofos que fusionaron tesis aristotélicas con ideas de filósofos neoplatónicos cristianos como, e.g. San Agustín, pseudo Dionisio Areopagita, Eriúgena, entre otros, o con ideas de neoplatónicos musulmanes como Avicena.

universidades como instituciones devinieron de las organizaciones que las precedieron, las escuelas urbanas desarrolladas un siglo atrás<sup>9</sup>, los *studiums* de los órdenes religiosos cristianos. Con el nombre *universitas magistrorum et scholarium* se remite a la corporación de maestros y estudiantes que convergen en una misma ciudad y su universalidad radica en la admisión de personas de diferentes procedencias, no refiere a la universalidad del conocimiento. Por la importancia de la filosofía y teología en esta época, fue la Universidad de París, segunda organización en fundarse<sup>10</sup>, la que se constituyó como centro escolástico de conocimiento en estas disciplinas, no sin entrar en disputas con el poder político y eclesiástico, debido, entre otras cosas, a que en esta institución se plasmaron debates en torno a la autonomía del pensamiento (a partir de tesis aristotélicas y averroístas latinos), entre las facultades de artes liberales y teología (Gilson, 2014; Le Goff, 1990)

De aquí que con el término escolástica se refiere al conocimiento desarrollado en las escuelas basado, principalmente, en la lectura, interpretación y comentario de textos. Los dos métodos comunes de enseñanza eran la *lectio* y la *disputatio*. La *lectio* consistía en la lectura y explicación de un texto; de estas *lectiones* surgieron los múltiples y reconocidos comentarios medievales a diferentes obras (Le Goff, 1990). La *disputatio* era una disputa dialéctica sobre un tema propuesto donde varios exponentes confrontaban distintos argumentos a favor y en contra, que luego eran recogidos por un maestro que los organizaba y al cabo de un tiempo, esgrimía una solución (Gilson, 2014; Torrell, 2002). De esta práctica surgen las *Cuestiones disputadas* sobre diferentes temas<sup>11</sup> que son un

---

<sup>9</sup> Las escuelas urbanas fueron escuelas devenidas de las antiguas escuelas monacales de la alta Edad Media, pero abiertas, es decir, se aceptaba a distintas personas no solamente a quienes perseguían una carrera religiosa, donde se enseñaban artes liberales y doctrina cristiana. Asimismo, en ellas se impartían saberes ajenos a la cultura cristiana que dinamizó el saber intelectual en el ámbito de las ciudades, lo que generó una progresiva laicidad y desacralización de algunos saberes (Ramón Guerrero, 2002).

<sup>10</sup> En el año 1200, posteriormente a la reunión entre maestros y estudiantes de distintas escuelas catedralicias de París y conformando una sola institución (*universitas*) fue reconocida la Universidad de París por el rey Felipe II de Francia y el Papa Inocencio III. Posteriormente, en 1215 se aprobaron sus estatutos quedando oficialmente inaugurada. (Gilson, 2014)

<sup>11</sup> Tomás de Aquino en su vida universitaria llevó a cabo diferentes disputaciones, las *Quaestiones disputatae* sobre la verdad (*De veritate*), sobre el mal (*De malo*), la potencia (*De*

ejemplo de investigación y enseñanza donde prima lo dialógico, y que representan la “madurez del espíritu científico medieval y a una gran maestría del método dialéctico” (Bazàn, 1986). Aquí también se generalizó el uso de la *quaestio* como metodología de interpretación y abordaje textual transformado en género discursivo académico que consistía en desarrollar de manera amplia y precisa un tema concreto, generalmente, a partir de una pregunta.

Los desarrollos de las obras de Tomás de Aquino proceden de estos métodos y son un ejemplo de sistematización de conocimiento textual escolástico. Aquino en múltiples comentarios a diferentes obras, con la finalidad de clarificar temas a analizar, divide el texto original en *quaestiones* (preguntas temáticas) que plantea como base de problemas a resolver (inferidos por su propia lectura), donde sistematiza y enfrenta posiciones y argumentos que recoge, comenta los que considera erróneos y, por último, ofrece respuesta a las objeciones y luego, en varias ocasiones, un argumento propio como solución a la *quaestio*. Este configura, a grandes rasgos, el método escolástico de desarrollo de conocimiento.

En este contexto escolástico, el conocimiento filosófico se constituye y legitima como fundado en el texto y centrado en el desarrollo discursivo. A modo de propedéutica, en la Facultad de Artes se recibía un entrenamiento en el *trivium*<sup>12</sup> donde era importante lo que se denomina *propiedades de los términos* como una sofisticada herramienta de análisis textual, que muestra que para la escolástica medieval era fundamental la semántica y la lógica (dialéctica) (Aertsen, 2003). Parte del método escolástico de producir filosofía consistía en analizar textos y comentar las obras de otros pensadores considerados *auctoritates* en un tema.

Sin embargo, los comentarios como género de análisis no constituyen simplemente una exposición de lo que afirmaba la *auctoritas*, sino que estaban

---

*potentia*), sobre el alma (*De anima*), la virtud (*De virtutibus*) y sobre verbo encarnado (*De Unioni Verbi incarnati*). Cf: González, A (2016).

<sup>12</sup> El conocimiento del *trivium* (gramática, lógica y retórica) brindado en la Facultad de Artes era el preámbulo para el estudio posterior de teología. El *trivium* estaba organizado según el formato clásico que, posteriormente, a la introducción del *corpus aristotelicum* filosófico se amplió y diversificó. (Torrell, 2002)

interesados en el significado actual de los textos y en buscar lo considerado *verdadero* de las especulaciones, por lo que se entretejen posiciones propias y pensamiento original. La escritura en *comentarios* introduce (o al menos, evidencia) el problema hermenéutico sobre si estos ofrecen una visión propia del autor o si pretendían ser exposiciones de los problemas y pensadores comentados.

### 2.2.2. Tomás de Aquino

En este contexto, Tomás de Aquino (ca. 1225-1274) desarrolla su filosofía teológica o su teología filosófica (según desde qué posición teórica se estudie su obra) considerada una de las más sistemáticas y sofisticadas de su época. Al ser un autor sumamente renombrado del que abundan tanto biografías como estudios, análisis y comentarios, solo mencionaré algunos puntos importantes de su carrera basándome en la biografía crítica realizada por Jean Pierre Torrell (2002).

Aquino es miembro de la reciente Orden de Predicadores (dominicos), orden que tenía como requerimiento la formación y desarrollo intelectual, incluso contaba con un sistema de estudios interno propio. Su formación universitaria comienza en Nápoles, luego ingresa en la Universidad de París, en dos ocasiones, y luego estudia en Colonia, donde fue discípulo de Alberto Magno, quien influyó enormemente en su pensamiento, por ejemplo, en el trabajo de recuperar las tesis aristotélicas de las lecturas neoplatónicas. En palabras de Ramón Guerrero (2002), se puede decir que la vida de Tomás se desarrolló prácticamente en la universidad.

Para su suerte, en su primera estancia en París (1252 y 1255), la facultad de teología había obtenido los permisos para enseñar públicamente a Aristóteles. En esa etapa, realiza el comentario al *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo que le habilita obtener el título de Maestro de la Facultad de Artes<sup>13</sup> (bachiller

---

<sup>13</sup> A partir de Alejandro de Hales, quien dividió el texto de Pedro Lombardo en distinciones, artículos y capítulos, el comentario al *Libro de las Sentencias* se introdujo en la enseñanza en París y se volvió un texto obligatorio para obtener el título de Bachiller sentenciario (referido a la actividad de comentar las sentencias). Las *Sentencias* conformaban un conjunto de opiniones (*sententiae*) de los Padres de la Iglesia y textos bíblicos que Lombardo recopiló y organizó con el fin de oficiar como compendio teológico con fines educativos. (*Ib.*)

sentenciario) y, posteriormente, a asistir en las *disputatio* hasta convertirse en maestro de Teología.

Cabe hacer una aclaración un poco evidente, Aquino entiende a lo existente desde el creacionismo cristiano, donde este es entendido como efecto de la causa divina (Dios cristiano), lo que presupone una ordenación determinada del mundo a partir de un principio causal.

A lo largo de su carrera desarrolla numerosos escritos teológicos y filosóficos donde la preocupación por lograr una concordancia entre los resultados del conocimiento de la fe (revelación) y de la filosofía (razón) es central en su obra, ya que como teólogo consideraba a la filosofía como un fundamento para explicar la revelación cristiana y evitar errores en sus argumentos.

Por esta razón, entre otras, la mayoría de sus escritos se estructuran lógicamente y reflejan una inmensa preocupación por la precisión léxica y una gran labor exegética de la enorme cantidad de fuentes que maneja, tanto de textos bíblicos, apoloéticos cristianos, teológicos como filosóficos. En ese sentido, los textos de Aquino presentan numerosas transtextualidades que evidencian la actitud de construcción del conocimiento en base al conocimiento anterior de múltiples procedencias.

Cabe destacar que Aquino trabaja muchísimos problemas que actualmente se consideran pertinentes a la filosofía del lenguaje y la semiótica (cf. Cap. 3), en sus cuestionamientos teológico-filosóficos o cuestiones metafísicas y ontológicas, que renuevan el interés en su obra y son el objetivo principal de este trabajo.

### **2.3- Platonismo y aristotelismo en la filosofía de Aquino**

Durante casi todo el período de la modernidad, la filosofía y teología de Tomás de Aquino fue entendida como una síntesis cristianizada del pensamiento aristotélico. Como bien sostiene Gilson (1951), tal concepción fue comúnmente aceptada y generó que múltiples historiadores de la filosofía afirmaran que Aquino fue únicamente un repetidor de las ideas aristotélicas, entendiendo sus

textos como un mosaico heteróclito donde se amalgaman doctrinas imposibles de reconciliar sin lograr siquiera una unificación coherente de ellas.

Posteriormente, esta apreciación fue contrarrestada por filósofos que, a partir del siglo XX, revisaron la obra de Aquino buscando precisar y aclarar sus fundamentos con la finalidad de establecer cuál fue su aporte original.

Entre las relecturas más destacadas, que resignificaron y revalorizaron el pensamiento de Aquino se encuentran, entre otras, las realizadas por Cornelio Fabro y Aimé Forest, quienes, además de realizar una sistematización de su pensamiento, clarificaron las fuentes e influencias platónicas y aristotélicas que se encuentran en la base de la metafísica de Aquino. Estos estudios concluyen que la obra de Aquino es una síntesis superadora y coherente de epistemes que se conciben opuestas e imposibles de fusionar: el platonismo y el aristotelismo. Asimismo, la síntesis tomasiana es considerada el resultado una filosofía propia donde es central la denominada ‘metafísica del *esse*’ [Fabro (2005), (2009), Forest (1956), Raeymaeker (2009), Forment (2008)].

Como sostiene Forest (1956), Tomás de Aquino no solamente yuxtapone ambas perspectivas, sino que articula un desarrollo original apoyándose en ellas, “como si la filosofía platónica de la participación no pudiese ser salvaguardada sino en una filosofía aristotélica de la experiencia y de lo real” (pág. 307). Actualmente, y a partir de esas revisiones, la filosofía de Tomás de Aquino es entendida como un sistema de pensamiento de elaboración original nutrido de las más diversas fuentes y no como fue tradicionalmente asumido, un mero aristotelismo cristianizado.

### **2.3.1 Irrupción del aristotelismo**

Si bien una parte del *Organon* se continuó estudiando desde la antigüedad tardía en diferentes escuelas neoplatónicas, la irrupción de aristotelismo neoplatonizado en la escolástica occidental cristiana tuvo gran influencia en Tomás de Aquino, lo que explica, parcialmente, su necesidad de realizar una

exhaustiva exégesis de las obras de Aristóteles<sup>14</sup>. Esta exégesis tenía, entre otros, el objetivo de precisar su *intentio auctoris*, es decir, el sentido propio de la obra aristotélica, entendida como conjunto coherente y sistemático, y también el sentido de cada obra en particular. Esta exégesis le permitía poder distinguir el pensamiento de Aristóteles de las interpretaciones realizadas según la perspectiva cristiana o islámica que subyacían implícitas en los distintos comentarios disponibles y, de esa manera, recuperar las tesis propiamente aristotélicas. Dicho de otro modo, el proceso hermenéutico de Aquino para realizar sus comentarios exegéticos no contenía (o trataba de distanciarse de) fines apologéticos, ni de la fe cristiana ni de la filosofía aristotélica (Beuchot, 1997), sino que el objetivo consistía en develar el sentido original de la obra para luego poder confrontarla, adoptarla o incluso corregirla e incorporarla en su sistema de pensamiento.

Además de comentar gran parte de su obra lógica y filosófica, tarea a la que le dedicó gran parte de su vida, el Aquinate toma como propedéutica, para su filosofía y teología, varias de las tesis aristotélicas más importantes como la doctrina de la abstracción, el hilemorfismo y la ontología de la unidad sustancial (Forest, 1956; Gilson, 1951; Fabro, 2009).

Otra problemática que Tomás de Aquino incorpora y resuelve fue la conciliación de la filosofía aristotélica con la doctrina y cosmovisión cristianas. Este trabajo fue entendido (en el contexto universitario teológico) como un problema político-institucional debido a que la introducción de los textos aristotélicos había despertado múltiples reacciones antiaristotélicas en diferentes filósofos y teólogos de las distintas órdenes religiosas, ya que varias tesis

---

14. Dentro de los comentarios realizados por Tomás de Aquino a las obras aristotélicas se encuentran: el comentario al libro *Acerca del alma* (*Sententia super de Anima*), a la *Metafísica* (*Sententia libri Metaphysicae*), a la *Política* (*Sententia libri Politicorum*), al libro *Sobre la Interpretación* (*Sententia super Perihermenias*), a los *Analíticos Posteriores* (*Expositio libri Posteriorum Analyticorum*), a la *Física* (*De principiis naturae e In libros Physicorum*), a los *Meteoros* (*Sententia super Meteora*), a la *Ética Nicomaquea* (*Sententia libri Ethicorum*), al libro *Sobre generación y corrupción* (*In libros De generatione et corruptione*), al libro *Sobre los sentidos y lo sensible* (*Sententia libri De sensu et sensato*) y al *Sobre el cielo y el mundo* (*In libros Aristotelis de Caelo et Mundo Expositio*). Cf. Corpus Thomisticum. Recuperado de <https://www.corpusthomisticum.org>.

naturalistas de Aristóteles no eran compatibles con los fundamentos platónicos y neoplatónicos cristianos.

El *corpus aristotelicum*, que había sido incorporado a los estudios en la Universidad de París, se presentaba como un sistema de pensamiento nuevo e independiente a la teología y filosofía cristiana<sup>15</sup>, como “una nueva visión del mundo, racional y no cristiana”, que “venía confundida con la filosofía de sus comentadores” (Forment, 2011), en su mayoría, árabes<sup>16</sup>. Esto generó, además de censuras a la enseñanza de varias de sus tesis<sup>17</sup>, disputas epistemológicas en torno a si debe haber concordancia entre ambas esferas de conocimiento. Es decir, se cuestionaba si los conocimientos incorporados por la vía de la fe (conocimiento por verdad revelada) tendrían que concordar con los conocimientos obtenidos por la vía de la razón (filosofía)<sup>18</sup>, problema que causó posteriormente la división de saberes de filosofía y teología dentro de la facultad<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> Utilizo el sintagma “filosofía cristiana” de manera operativa, general y contextual para referir al pensamiento estrechamente vinculado a la teología cristiana, aunque este concepto es discutido y problemático. Etienne Gilson, uno de los historiadores que más revalorizó la filosofía medieval en el siglo XX, defendía esta idea sobre la filosofía medieval occidental a la que definió como “toda filosofía que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes, considere la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón” (1952, pág. 41). Por otro lado, autores como Fernand Van Steenberghen (1974), Alain De Libera (1991) o Jan Aertsen (2002) se oponen a esta concepción por, entre otras razones, considerarla contraria a la autonomía de la filosofía como disciplina.

<sup>16</sup> Principalmente, el comentario de Averroes a la *Metafísica* de Aristóteles fue el más polémico por haber inspirado una corriente de pensamiento distinta y, en algunos puntos, con tesis contrarias a las promovidas por la teología cristiana. En contraposición, algunos pensadores aseguraban que la interpretación de Aristóteles realizada por Averroes era la más fiel con respecto al pensamiento del *Filósofo*, es decir, que se consideraba más cercana a la *intentio auctoris* aristotélica.

<sup>17</sup> En 1270 se producen las famosas condenaciones propiciadas por Étienne Tempier, obispo de París, quien teniendo bajo su jurisdicción a la Universidad de París prohíbe enseñar trece tesis aristotélicas que consideraba contrarias a la doctrina cristiana. En 1277, ascendían a 219 tesis, incluyendo varias defendidas por Tomás de Aquino.

<sup>18</sup> La disputa sobre la concordancia entre fe y razón queda ilustrada de mejor manera en el problema que generó el llamado “averroísmo latino” que remite a la doctrina aristotélica entendida desde la perspectiva islámica de Averroes, continuada en el siglo XIII, donde su mayor exponente fue Siger de Brabante. Entre otras posiciones, sostenía la independencia de la filosofía, es decir, la posibilidad de que los conocimientos obtenidos por esta disciplina no necesariamente tuvieran que concordar con los principios de la fe, lo cual le valió el calificativo negativo de “teoría de la doble verdad”.

<sup>19</sup> La disputa en torno al “averroísmo latino” culminó, entre otras cosas, con la creación de la Facultad de Filosofía de la Universidad de París (derivada de la Facultad de Artes) y su enfrentamiento con la Facultad de Teología, cuestionando radicalmente la posición tenida hasta ese momento e ilustrada en la expresión “*philosophia ancilla theologiae*” (la filosofía es sierva de

A diversos modos de conocer, diversas ciencias, por ejemplo, tanto el astrónomo como el físico pueden concluir que la tierra es redonda. Pero mientras el astrónomo lo deduce por algo abstracto, la matemática, el físico lo hace por algo concreto, la materia. De ahí que nada impida que unas mismas cosas entren dentro del campo de las materias filosóficas siendo conocidas por la simple razón natural, y, al mismo tiempo, dentro del campo de otra ciencia cuyo modo de conocer es por la luz de la revelación divina. De donde se deduce que la teología que estudia la doctrina sagrada, por su género es distinta de la teología que figura como parte de la filosofía. (*S. Th.*, q1, a 1, ad 2)

La posición adoptada por Tomás de Aquino es a la vez receptiva y crítica. Por un lado, defiende el estudio de Aristóteles, y, por otro, no quedando ajeno a las polémicas sobre su interpretación, realiza varios estudios y refutaciones sobre otras interpretaciones de Aristóteles. En un pasaje de la *Suma Teológica*, Aquino utiliza una analogía con Agustín de Hipona, quien tiene en su base epistemológica principios filosóficos platónicos y neoplatónicos, con el fin de justificar que es posible extraer de Aristóteles sus aspectos racionales y “verdaderos” que luego pueden ser *corregidos* para conciliarse con la verdad revelada (fe). Aquino (1947 [1273]) sostiene que

Como dice Agustín en II *De Doct. Christ.* los llamados filósofos, si han dicho alguna verdad en consonancia con nuestra fe, debemos reivindicarla para nuestro uso (...) Por eso, Agustín, imbuido en las doctrinas de los platónicos, recogió todo lo que en ellas encontró conforme con la fe, corrigiendo todo lo que se oponía. (*S. Th.* I, q.84, a.5, c.)

Se puede entender, por el pasaje anterior, que Aquino se posiciona intelectualmente de una manera pragmática y estratégica que le permite no rechazar postulados filosóficos por proceder de fuentes no cristianas, e incluso recuperar de ellos lo que considera pertinente.

Así, Aquino incorpora lo que considera racionalmente verdadero y conveniente a su propia doctrina teológico-filosófica. De esta forma, se posiciona a favor del aristotelismo y, a su vez, de la inclusión de ideas platónicas, teniendo en cuenta las limitaciones propias que le impone la doctrina cristiana.

---

la teología) (Forment, 2011) que entendía y situaba a la filosofía en una función instrumental y subordinado a la teología.

Estableciendo una analogía con Agustín “que siguió a Platón en la medida que se lo permitía la fe católica” (*De las Criaturas espirituales*, a10, ad8.), Aquino va a incorporar tesis aristotélicas en su teología y filosofía, pero superando la limitación impuesta a estas por la doctrina cristiana, retomando, a su vez, tesis del neoplatonismo.

### 2.3.2. Platonismo y aristotelismo

Otra de las polémicas centrales en la escolástica del siglo XIII gira en torno al cuestionamiento sobre si es posible lograr una conciliación teórica entre platonismo y aristotelismo<sup>20</sup>. Las mayores diferencias entre ambas doctrinas se pueden expresar de la siguiente manera: mientras que la filosofía de Aristóteles afirmaba la inmanencia del ser y la unidad en los entes concretos (particulares), Platón postula el sobrepasar de la experiencia sensible mediante *la dialéctica de la participación* (Fabro, 2009) que permite la trascendencia de los entes particulares. La diferencia más radical se halla en la manera en que ambas teorías justifican la ontología de lo real y los principios sobre los que basan su perspectiva filosófica y gnoseológica. Mientras que para Platón los principios formales, finales y eficientes son necesariamente universales, para Aristóteles son particulares, por lo que estos “no logran fundar la actualidad más profunda y universal de la causalidad, tal como la vida, y sobre todo el ser”, entonces “se comprende el esfuerzo del neoplatonismo por realizar la síntesis que solo el creacionismo cristiano podría constituir claramente” (Fabro, 2009, pág. 162).

Fabro precisa las razones del vínculo entre aristotelismo y platonismo que están en la base de la metafísica de Aquino sosteniendo que

Se debe reconocer que, si bien Aristóteles tiene el mérito de haber descubierto el conocimiento de la sustancia y de la causa, Platón ha alcanzado los fundamentos de la estructura trascendental de la sustancia y de la causa, y gracias a esta doctrina se pueden establecer las relaciones de dependencia concreta de lo finito con respecto a lo Infinito, y, en

---

<sup>20</sup> Esta cuestión ya estaba presente en la escuela neoplatónica donde la fusión de aristotelismo y platonismo se considera una “síntesis ya madura” (Águila (ed.), 2001, pág. 13), asimismo, para la filosofía árabe era una concordancia naturalizada (Ramón Guerrero, 2002).

consecuencia, la intromisión de Dios en el mundo, tal como la religión revelada lo enseñará. (*Ib.* p. 169).

De aquí que Aquino de manera consciente logra sintetizar estas dos perspectivas y “superarlas” con un desarrollo filosófico propio que va a resultar en lo que se denomina *metafísica del esse* (cf. 2.3.4). Se puede establecer, como sostiene Fabro (2009), que la metafísica del ser es el aporte más original de la filosofía de Aquino, donde el ser (*esse*) es por sí mismo “principio, medio y fin de la causalidad en la producción de lo real” (p. 11). De esta manera, Tomás establece una relación dinámica entre lo entendido como *causa* y su efecto, lo *causado*, que respeta los órdenes ontológicos de lo causado (remitiendo al principio aristotélico) pero que fundamenta y asegura la dependencia total con respecto a la causa (inspiración platónica).

### **2.3.3. Platonismo y neoplatonismo en la filosofía de Aquino**

A diferencia del acceso que tuvo Aquino al *corpus aristotelicum*, la recepción de las obras de Platón no fue a través de la lectura directa de sus obras, sino mediante textos neoplatónicos de diferentes filósofos a los que estudió (Fabro, 2009) como Agustín de Hipona, Plotino, Boecio, pseudo Dionisio Areopagita, Proclo, Nemesio de Emesa, entre otros (De Libera, 2013). Asimismo, estos textos contenían una perspectiva transtextual devenida de años de filosofía cristiana y múltiples interpretaciones y discusiones.

Platón, tal como aparece en sus escritos, es un «Platón reflejo», tal como se lo podía representar según las referencias polémicas de los textos aristotélicos; el «Platón real», que fue accesible para Santo Tomás, es, aunque la expresión pueda parecer paradójica, el de la tradición neoplatónica griega y latina, madurada, por consiguiente, por casi quince siglos de cultura que culmina en la venida del cristianismo. (De Libera, 2013, pág. 169)

La filosofía neoplatónica, a diferencia de la metafísica aristotélica, no era algo novedoso en esta época ni ajeno a la filosofía y la teología cristianas. Desde el inicio de la doctrina cristiana, en los escritos patrísticos la teoría platónica de las ideas -reinterpretada por la perspectiva cristiana de San Agustín- asimila como

“origen”<sup>21</sup> de las ideas al intelecto divino. Así, Aquino incorpora el ejemplarismo platónico y, por ende, las teorías de participación y causalidad como principios de su filosofía. En esta línea, Gilson (1952) sostiene que la idea platónica de Bien fue fundamental para la conformación filosófica de la noción de Dios cristiano. Las ideas platónicas recuperadas por Tomás de Aquino en su sistema filosófico son retomadas, mayormente, de principios agustinianos. Agustín de Hipona dejó un legado platónico que el Aquinate incorporó, como la mencionada doctrina del ejemplarismo, que fue fundante y central en el agustinismo.

La idea es, por consiguiente, el principio activo de las cosas existentes en Dios. Es decir, ella es la esencia una y simple de Dios, considerada en su momento de causalidad *ad extra*, en la prolongación hacia lo real, que hace que a Dios presente en el mundo, y al mundo sujeto a Dios. (Fabro, 2009, pág. 179)

El ejemplarismo agustiniano consiste en una reformulación de las ideas platónicas, donde las *ideas*, entendidas como realidades subsistentes en sí, son resignificadas por Agustín como *rationes* divinas, es decir, como formas subsistentes en el intelecto de Dios. Esta asimilación del ejemplarismo al cristianismo es explicada por Aquino quien afirma que

Platón sostuvo que las formas de las cosas, que llamó ideas, subsisten independientemente de la materia, por cuya participación nuestro entendimiento conoce todas las cosas, de modo que, así como la materia corporal se hace piedra por la participación de la idea de piedra, así también nuestro entendimiento conoce la piedra por participación de la misma idea. Pero porque parece contrario a la fe que las formas de las cosas subsistan fuera de éstas por sí mismas y sin materia, como sostuvieron los platónicos, los cuales afirmaban que la vida en sí misma y la sabiduría en sí misma son sustancias creadoras, como dice Dionisio, por eso, Agustín admitió, en lugar de las ideas de Platón, la existencia en la mente divina de las razones de todas las cosas, según las cuales han sido hechas todas las cosas (*S.Th.* I, q.84, a.5, c)

Por lo tanto, al asimilar las ideas neoplatónicas por vía agustiniana, Aquino presenta una definición de ideas divinas donde establece la identidad entre idea y forma, y asume el intelecto de Dios como su origen.

---

<sup>21</sup> Utilizo “origen” en el sentido de que las ideas divinas, en esta perspectiva, se consideran en sí el intelecto divino (se entienden múltiples y distintas para el intelecto humano y una unicidad simple para la perspectiva de Dios); aclaro que no utilizo el término en el sentido de principio o comienzo ya que se consideran increadas y sería contradictorio con la propia teoría.

*Idea*, palabra griega, significa lo mismo que la latina *forma*, y de aquí que por *idea* entendamos la forma de una cosa existente fuera de ella. La forma de un ser que existe fuera de él puede tener dos objetos: o bien servir de ejemplar o modelo de aquello de que es forma o ser principio de su conocimiento. (...) Como el mundo no es producto del acaso, sino fabricado por Dios, que obra por entendimiento, es necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo y esto es lo que entendemos por *idea*. (*S. Th.* q.15, a1).

Asimismo, Fabro (2009) sostiene que Aquino entiende en la idea de Bien el principio de toda trascendencia y que, en este punto, sostiene que Aristóteles también concordaría a pesar de su rechazo a la teoría de las Ideas. Aristóteles rechazó la idea metafísica de participación y sólo la aceptó en sentido lógico (entiende que el particular sólo puede participar de lo universal en sentido lógico; cf. 3.9), ya que para él “lo universal no tiene subsistencia ontológica como si la tiene la Idea” (Magnavacca, 2014, pág. 487). Sobre este punto, Forest (1956) especula que el rechazo de Aristóteles a las ideas se debería a un error suyo de interpretación, que se debería a que “confundió los caracteres específicos y los caracteres analógicos, como *unidad*, *verdad*, *bondad*, que son capaces de llevarse a lo absoluto, y que así se identifican en Dios, de quien a su vez participan las realidades concretas de nuestra experiencia” (pág. 321)<sup>22</sup>. Para realizar esta afirmación se basa en el siguiente pasaje de Aquino:

En cuanto a las denominaciones absolutas ha habido diversos pareceres. Platón, que propugnaba la existencia de las especies separadas, opina que los individuos, como partícipes de aquellas especies, toman de ellas su denominación, y así se llama a Sócrates hombre por la idea separada de hombre. Además, así como admitía la idea separada, v. gr., de hombre y de caballo, a las que llamaba “hombre por sí” y “caballo por sí”, admitía también la idea separada de ser y de uno, a las que llamaba “ser por sí” y “uno por sí”; y por participar de ellos se dice de cada cosa que es buena y una. Por fin, admitía que el ser por sí y el uno por sí es el sumo bien, y como el bien, lo mismo que la unidad, se identifican con el ser, sostenía que el bien por sí es Dios, del cual se denominan buenas todas las cosas por

---

<sup>22</sup> Traducción propia de “(..) la méprise d'Aristote consiste en ce qu'il a confondu les caractères spécifiques et les caractères analogiques, comme l'unité, la vérité, la bonté, qui sont susceptibles d'être portés à l'absolu, et qui s'identifient ainsi en Dieu, dont à leur tour participent les réalités concrètes de notre expérience” (Forest, 1956, p. 321)

modo de participación. Pero, aunque esta opinión no parece tener base racional en cuanto a lo de admitir que subsistan por sí y separadas las especies de las cosas naturales, como por muchas razones demuestra Aristóteles, es, sin embargo, absolutamente cierta, y así se deduce (...) que hay un primero que es por su esencia ser y bueno, a quien llamamos Dios, y esto lo admite también Aristóteles (Tomás, [1273]1947, *S.Th.* I, 6, a.4).

Aquino argumenta sobre la dependencia causal de lo que subsiste de manera separada (en este caso, las especies) afirmando que Aristóteles compartía la noción de la gradación de la participación, que afirmaba que aquello encontrado en grado máximo debería ser causa de lo mismo que es encontrado en menor grado (cf. 2.3.4).

#### 2.3.4. Metafísica de la participación

En relación con la doctrina de las Ideas, la noción platónica de *participación* es la que le va a permitir a Aquino, principalmente, vincular la concepción aristotélica de la inmanencia del ente finito con el idealismo trascendente platónico.

La idea de participación remite a una relación de carácter metafísico que significa tomar parte o realizar algo similar a lo que posee un principio causante (Magnavacca, 2014). En los textos de Platón, la noción de participación establece la relación existente entre las Ideas (*eîdos*<sup>23</sup>) y las realidades sensibles (particulares), donde estas últimas tienen intrínsecamente la presencia de la idea (re-presentación) de la cual las cosas participan en su esencia. Aquino incorpora esta noción a través de Agustín de Hipona (como se mencionó en 2.2.3) para argumentar que todo lo *creado* recibe de Dios (entendido como causa y absoluto ser) el ser (*esse*) y la esencia (*essentia*).

---

23 Aquí se utiliza *eîdos*, para referir de forma general a las Ideas platónicas y diferenciarla del uso de Idea en Tomás de Aquino, que refiere a entes de razón o abstracciones que están originados en el intelecto de Dios, Aunque en los diferentes diálogos de Platón, se utilizan varios términos para designar a las Ideas: *idéa*, *eîdos*, *génos* y, también, en muy pocos casos *ousía*. Cf. (Di Camillo, 2016).

Aquino entiende que la totalidad de la *creación* (todo aquello que existe y es distinto de Dios y efecto de este) tendría el ser recibido por participación -en las ideas divinas-. Es decir, los entes creados reciben el ser por participación y esa participación estaría limitada por la esencia de cada uno. Esta participación limitada manifiesta las perfecciones (cualidades ontológicas determinadas por la misma esencia) de los entes en diversos grados, a excepción de Dios que se entiende como el único ser subsistente por sí.

Esto significa que Dios es entendido como el único que tiene el ser no participado (propio), porque se concibe como idéntico al Ser. Asimismo, como Dios no tiene esencia que limite su ser (como los entes *creados*) se entiende que posee la totalidad de las perfecciones que están —y se perciben— en los entes creados, como propiedades o atributos comprendidas en grado máximo e indiferenciadas que conforman una unicidad de perfección ontológica suprema (*ens perfectissimum*) donde “la naturaleza de la simplicidad divina es tal, que en ella únicamente puede haber un solo ser, y, en ella, no se diferencian el ser [*esse*], lo que es [*quod est*] y aquello por lo que es [*quo est*]” (*In I Sent.* D.33, q1, a1, p.312).

Tomás de Aquino concibe a Dios como “perfección absoluta y universal”, donde “en Él no tiene cabida la imperfección” (*STh*, I, q.25, a1, c), como ser absoluto y perfecto (*terminatum et absolutum*) que “no depende de otro, y no tiene privaciones”<sup>24</sup> (*In Meth.* I, 19). En resumen, Aquino explica las diferencias ontológicas entre Dios y *lo creado* a partir de la noción de participación.

“aquello que es algo en su totalidad no participa de él sino que es esencialmente idéntico a él, mientras que aquello que no es algo en su totalidad pero tiene esta otra cosa unida a él, se dice propiamente que participa de esa cosa.”<sup>25</sup> (*In Meth.*, I, lect. 10, n.154).

---

<sup>24</sup> Traducción propia de «Perfectum autem, ut ex praemissis patet, est terminatum et absolutum, non dependens ab alio, et non privatum» (Tomás, *In Meth.*, I, 19). Recuperado de: <https://www.corpusthomicum.org/cmp05.html>

<sup>25</sup> Traducción propia de «Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid habens aliquid aliud adiunctum, proprie participare dicitur» (Tomás, *In Metaph.*, I, lect. 10, n.154) Recuperado de: [https://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Thomas\\_Aquinas/metaphysics/liber1#Lecture\\_10](https://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Thomas_Aquinas/metaphysics/liber1#Lecture_10)

Retomando la concordancia entre ambas doctrinas filosóficas, se puede decir que la idea de participación que explica la relación entre lo *creado* y Dios le permite a Tomás identificar una solución para la concordancia entre platonismo y aristotelismo ya que

todo el que participa algo recibe lo participado de aquel del que participa, y bajo este aspecto, aquel del cual participa es su causa, de la misma manera que el aire tiene la luz participada del sol, el cual es por eso causa de su luminosidad. Así pues, según Platón el sumo dios es causa respecto de todas las sustancias inmateriales en orden a que cada una de ellas sea una y buena. Y esto también lo sostuvo Aristóteles. Pues, como él mismo dice, lo que es ente y verdadero en grado máximo, necesariamente ha de ser causa del ser y de la verdad para todas las demás cosas. (Aquino S. T., 1947 [1268], pág. 192)

En este pasaje del capítulo III del opúsculo *Sobre las sustancias separadas*, que se titula *Concordancias entre Platón y Aristóteles*<sup>26</sup> (título que permite ver su intención conciliadora), Aquino se apoya tanto en Platón como en Aristóteles para explicar la metafísica de la participación. El argumento expresa que aquello que participa de algo forma parte de ello que sería su principio causal. Luego, como Dios es entendido como causa de todo lo existente (como creación), todo lo creado participa del ser divino. Además, como todo lo creado se define como compuesto, ya sea, material (compuesto de materia y forma) o inmaterial (compuesto de potencia y acto) tiene la participación limitada por su esencia.

Como se mencionó anteriormente, Aquino sostiene que Aristóteles acordaría en este punto cuando argumenta sobre la necesidad de la existencia de una causa que tenga en sí la totalidad de las perfecciones en grado máximo, y para sostener esto se apoya en el pasaje de la *Metafísica*, II donde Aristóteles afirma que “no conocemos lo verdadero sin conocer la causa” y “será lo más verdadero lo que es para las demás cosas causa de que sean verdaderas” (pág. 87). Entonces, como el Aquinate deduce (mediante las denominadas “cinco vías”)<sup>27</sup> que el principio causal de todo lo creado es Dios, le permite posicionar la perspectiva de

---

<sup>26</sup> El título original en latín es *De convenientia positionum Aristotilis et Platonis*. Cf. *Corpus Thomisticum*. Recuperado de: <https://www.corpusthomicum.org/ots.html#69256>

<sup>27</sup> La demostración por las cinco vías se aborda brevemente en el capítulo 3.8. Cf. Aquino, T. (1947 [1273]). *Suma teológica I*. Madrid: B.A.C.

Aristóteles en su misma línea argumental y teórica, a pesar de que su filosofía fue realizada en una época anterior al desarrollo de la teología cristiana, y que era opositor a la teoría de las Ideas, ya que no admitía la existencia de formas, ideas o especies separadas de la materia y, por lo tanto, tampoco la noción de participación platónica.

Entonces, se puede concluir que Aquino pudo realizar una integración aristotélico-platónica para fundamentar algunos de sus principios a partir de una lectura hermenéutica de ambas doctrinas, por un lado, desde su metafísica del ser, donde necesariamente converge la dependencia causal de lo creado con respecto a Dios -que le impone su carácter como *creaturas*- y, por otro lado, desde una identificación entre participación y composición acto-potencial.

Siguiendo a Forest (1956), se puede pensar que el rechazo aristotélico a la doctrina de las ideas trae implícito el rechazo a una filosofía de la participación y, por esa razón, Aquino se pudo haber visto con la necesidad de hacer concordar ambas doctrinas, tanto para salvaguardar la participación de lo *creado* en las ideas divinas —y con ella la dependencia causal de los entes finitos—, como la realidad unificada de los entes compuestos. De esa manera, integra ambas doctrinas filosóficas bajo el marco de referencia y supuestos filosófico-teológicos de la doctrina cristiana.

De aquí se sigue que la metafísica de Aquino se va a apoyar, principalmente, en la idea de participación. Fabro (2009) identifica tres cuestiones importantes que se fundamentan en esta noción: a) la demostrabilidad racional del mundo como creación; b) la estructura de composición de *essentia* y *esse* de los entes finitos, que expresa el fundamento último de la distinción entre lo uno y lo múltiple, lo infinito y lo finito, Dios y la creatura y; c) la causalidad que se expresa en dependencia total respecto a la Primera causa (Dios) que, a su vez, es causa y fuente de acto de las causas segundas, “constituyente del ser mismo de la causa en acto y del efecto (en acto) y de la causalidad (en acto) que une a ambos” (pág. 173).

Como resultado de la amalgama de platonismo y aristotelismo, se sigue que la originalidad del pensamiento de Aquino se encuentra en la concepción de

ser como *acto puro*. Si bien el concepto de acto es de inspiración aristotélica, la dialéctica ascendente de acto en acto tiene como origen el principio platónico de la *perfectio separata* (*Ib.*). A este principio Aquino lo encuentra en Aristóteles y lo utiliza como argumento de la IV vía de la demostración de la existencia de Dios<sup>28</sup>. Este argumento aristotélico puede considerarse la “versión tomista de la concepción platónica de la forma o Idea” (*Ib.* pág. 175).

La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuyen a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice lo más caliente de lo que más se aproxima al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo; pues, como dice el Filósofo, lo que es verdad máxima es máxima entidad. Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo calor, es causa del calor de todo lo caliente, según dice Aristóteles. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios (S.Th., Iq. 2, a.3).

Entonces, al desarrollar un concepto propio de participación, Aquino incorpora del platonismo la relación de ejemplaridad y, por consiguiente, la distinción entre Dios y lo creado; y del aristotelismo asume el principio de composición del ente finito y su causalidad. Paradójicamente, sostiene Fabro (2005) que “el fondo especulativo neoplatónico se basa casi siempre en principios aristotélicos”. Se puede concluir que la simbiosis aristotélico-platónica le era necesaria a Aquino para poder justificar tanto a Dios como creador y causa primera, como para justificar el valor del mundo, entendido como creación en sí misma que un platonismo radical entendería como mera semejanza.

#### **2.4 La metafísica del *esse* como superación de la dialéctica aristotélico-platónica**

Se puede afirmar que la pregunta fundamental de la filosofía occidental es el cuestionamiento por el ser, es decir, la pregunta por la verdad o la

---

<sup>28</sup> Cf. Tomás de Aquino ((1947 [1273])., *S. Th.*, I, q.II

determinación de la verdad entendida como la adecuación al ser. Asimismo, la noción de ser (*esse*), y sus conceptos derivados e implicados, ente (*ens*) y esencia (*essentia*), son de los más complejos en la obra de Aquino y fundamentales para entender su sistema filosófico. Para construirlos, se inspira en conceptualizaciones de varios filósofos, entre ellos, Aristóteles, Avicena y Averroes.

Sin embargo, Fabro (2009) afirma que la noción tomásiana de *ser* adquiere mayor solidez sobre todo en cuestiones acerca de la trascendencia, a partir de lecturas de obras neoplatónicas de Boecio y pseudo Dionisio Areopagita, así como del *Liber de Causis*<sup>29</sup>.

A diferencia del concepto platónico que considera al *ser* como aquello que radica en lo totalmente inteligible, la noción en Aquino varía sustancialmente. La diferencia está en que concibe a Dios como puro ser e *ipsum esse subsistens*, es decir, como un ser *en sí* sin necesidad de otro para tener y mantener su existencia. A su vez, además entiende que Dios es totalmente ininteligible, sobrenatural, y por lo tanto como inaccesible de forma directa para el conocimiento humano.

Fabro (2009) sostiene que la novedad del concepto de ‘ser’, en Aquino, está vinculada a dos cuestiones estrechamente relacionadas. La primera implica la aceptación total de la definición de Dios cristiano presente en la Biblia, en el libro Éxodo, 3:14, como “yo soy el que es”<sup>30</sup>, formulación considerada como el nombre

---

<sup>29</sup> El *Liber Aristotelis de expositiōe bonitatis purae o Liber de Causis* (Libro de las causas) fue un texto originalmente escrito en lengua árabe (*Kitāb ul-īdāh li-Aristūʿālis fi'l-khayri'l-mahd*), traducido al latín por Gerardo de Cremona, que hasta el XIII fue erróneamente atribuido a Aristóteles. Fue una obra muy influyente en el pensamiento medieval, tanto en Oriente como en Occidente. Aunque aún se desconoce su autoría, Tomás de Aquino fue quien clarificó que su autor no era Aristóteles cuando cotejó esta obra con la traducción de *Elementatio theologica* de Proclo realizada por Guillermo de Moerbeke en 1268 (Torrell, 2002) y verificó que muchos pasajes tenían correspondencia textual con varios del texto de Proclo.

<sup>30</sup> La definición de Dios cristiano que aparece en el libro Éxodo 3:14 se tradujo en la *Vulgata* latina -traducción de la Biblia al latín, realizada por Jerónimo de Estridón en el siglo IV- como “*ego sum qui sum*” (yo soy el que soy). Cf. *Vulgata Latina* en Perseus Project, Tufts University. Recuperado de: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0060%3Abook%3DExodus%3Achapter%3D3%3Averse%3D14>. Sin embargo, en la *Suma Teológica*, q. XIII, Tomás de Aquino parafrasea este pasaje utilizando la fórmula *qui est* y por eso decido usar la traducción “*yo soy el que es*”. Cf. “Si dixerint mihi: quod est nomen eius? quid dicam eis?, et respondit ei Dominus: Sic dices eis **qui est** misit me ad vos. Ergo hoc nomen Qui est maxime proprium nomen Dei” (*S. Th.*, I, 13, a.11). Sobre esta temática en particular existe una copiosa cantidad de trabajos que ahondan este problema.

más adecuado para Dios (cf. 3.8). Esta formulación considera al ser como la “última determinación metafísica de la esencia divina” (Fabro, 2009, pág. 190). La segunda cuestión estaría dada por una doble dialéctica, ya que, por un lado, la noción bíblica “yo soy el que es” se inserta dentro de la teología y filosofía cristianas (considerada heredera de una síntesis de platonismo, neoplatonismo y aristotelismo, como se aborda en 2.3) y, por otro lado, los contenidos metafísicos de las distintas fuentes incorporados por Aquino son modificados por él mediante su nueva concepción de ser, lo que genera una interpretación nueva de lo que se considera real.

#### **2.4.1. Ser, ente y esencia**

La noción de ser (*esse*) se va construyendo a lo largo de su obra. Aquino parte de una concepción derivada de la noción aristotélica, la cual entendía una equivalencia entre ser y ente, donde el ser implicaba una abstracción del ente. Posteriormente, mediante la influencia de la lectura de la metafísica aviceniana deviene en la noción de ser como *actus essendi*, que lo entiende como principio de actualización del ente y se puede traducir como “existencia”. El ser entendido como acto funcionaría como un mediador entre la forma inmanente de los particulares y su causa extrínseca.

Principalmente, hay dos modos en que se encuentra el ser, jerarquizados dentro de una relación causal: a) absoluto y propio (*ipsum esse*) y b) participado (*actus essendi*). Por un lado, el ser entendido como *ipsum esse* es identificado únicamente con Dios como el único ser necesario, es decir, es el único ser que no puede no existir. Además, este ser se entiende como eterno e infinito ya que su universalidad radica en que todo lo creado participe de él y lo existente esté en una constante actualización.

Por otro lado, la noción de ser como *actus essendi* implica un ser que es participado por los entes finitos (todo lo existente que es causado por el *ipsum esse*) en su esencia. Estos entes particulares no son considerados necesarios, ya que en sí mismos no tienen la causa de su existencia, pero tienen el ser participado

por su esencia que, a su vez, limita la participación determinándolos y estableciéndoles un modo de ser (*modus essendi*). Entonces, para Aquino “ser” significa ser-en-acto, es decir, la afirmación de la realización de algo.

Esta concepción metafísica se explica también desde el punto de vista del significado gramatical. *Esse* como infinitivo del verbo ser implica una acción abstracta. Asimismo, *esse* está relacionado con el término abstracto *ens*, que es el uso sustantivado del participio de presente de *esse*, que se traduce en castellano por *ente*, ‘el que es’ o ‘el que está siendo’, que semánticamente está asociado a la idea de ser en acto y refiere a una entidad que realiza una operación que está siendo realizada en ese momento (la de ser o existir). Como su función participial indica, participa de la acción del verbo, aunque es una nominalización concreta y como tal puede determinarse. Además, se vincula con la noción de *essentia* (esencia) que, como sustantivo abstracto derivado de *esse*, implica la determinación de una cosa.

Por otro lado, *ser* no implica una determinada entidad sino un principio, que junto con la esencia son los principios constitutivos del ente. Aquino considera que estos principios no son objetos del entendimiento humano, sino que lo trascienden y es por medio de los entes —entidades en concreto— que se vuelve posible de manera indirecta su conocimiento.

#### **2.4.2- Esencia**

Como se mencionó, Aquino considera que la esencia es —junto con el ser— uno de los principios constitutivos reales del ente. Refiere al *actus essendi* y es la que posee al ser concreto, particular, limitándolo y determinándolo como ente. Aunque como principios se consideran ininteligibles, la esencia “se revela con un contenido inteligible para el entendimiento humano” (Forment, 2018, pág. 61).

Para explicar la noción de esencia, Tomás de Aquino, retoma tres términos que han sido utilizados por diferentes filósofos y que presentan distintos matices de significado. En primer lugar, *esencia* indicaría aquello que responde a la

pregunta por el *qué es*, es decir, la pregunta por la *οὐσία*, la sustancia aristotélica y primera de las diez *categorías*<sup>31</sup>. Además, el concepto implica responder sobre *qué tipo de cosa es algo (quid)*, por lo que, también, se denomina *quidditas* y remite a la esencia abstracta (e.g. “humanidad”). Es decir, la *quidditas* indica los principios esenciales (pero no individuantes) que hacen que una cosa sea (un) algo y, por lo tanto, ese algo pertenezca a una determinada especie y género. Más en concreto, esencia como *quidditas* refiere a “aquello que se significa en la definición” (Aquino S. T., 2011 [ca.1255]) y define qué cosa sería el ente, ya que determina sus características específicas y genéricas.

Aquino afirma que la esencia “propia y verdaderamente está en las sustancias” (*Id*), tanto en las simples (inmateriales) como en las compuestas (de materia y forma). A su vez, establece una distinción entre esencia *substancial* y esencia *accidental*. La esencia *substancial* es en sentido propio y verdadero, ya que afirma que “la esencia propia y verdadera está en las sustancias” (Aquino, 2011 [ca.1255], pág. 268) que pueden ser simples o compuestas. Por otro lado, la esencia *accidental* significa esencia en sentido impropio y relativo por estar referida a la sustancia ya que “en los accidentes está de cierto modo y bajo determinado aspecto” (*Ib.*).

Las sustancias simples (inmateriales) también están jerarquizadas ontológicamente, donde Dios es considerado la absoluta simplicidad y el resto solo simples<sup>32</sup>. Además, como la esencia de la absoluta sustancia simple (Dios) es

---

<sup>31</sup> En la teoría aristotélica, las *categorías* expresan una lista de diez maneras en que puede darse la existencia de algo. Específicamente para la teoría de la predicación, serían las maneras de existencia de las referencias de los términos, sean predicados o sujetos. Sin embargo, el uso de los conceptos categoriales no se reduce a funciones lógicas, sino que tienen un sentido ambiguo que oscila entre lo lógico y ontológico. Candel (1982) entiende que esta polémica no tiene sentido ya que “son como reitera despreocupadamente Aristóteles: cosas que se dicen, verbales en cuanto reales” (Cf. Candel, M. (1982) en Aristóteles (1982), *Tratados de lógica* (Órganon). Madrid: Gredos.). En la Edad Media, el estudio de las categorías fue introducido por la traducción y comentario realizados por Boecio (en el siglo VI) del *Isagoge*, del neoplatónico Porfirio, que era un comentario a las *Categorías* de Aristóteles, hasta que en el siglo XIII se introdujo el texto aristotélico traducido (Gilson, 2014). (Cf. 3.8)

<sup>32</sup> Se les llama ‘sustancias simples’ a entidades inmateriales como inteligencias (ángeles, alma humana, Dios.).

solo forma, Aquino sostiene (*Ib.*) siguiendo a Avicena (*Met.* v, c5)<sup>33</sup> que necesariamente se significa como un todo en cualquiera de los modos que se tome, lo cual reafirma la idea de que en Dios la esencia es su mismo ser. Por otro lado, las sustancias simples tienen la esencia compuesta de acto y potencia, y el ser recibido por Dios. Pero, su esencia es considerada de modo más verdadero que la de las compuestas de materia y forma, porque estaría compuesta de solo forma, siendo, además, causa de las sustancias compuestas.

Asimismo, la esencia también se denomina *forma* y *naturaleza*. La acepción de esencia como forma, que es incorporada por Aquino de la *Metafísica* de Avicena, significa “la certeza de cada cosa” (2011 [ca.1255], pág. 268), o sea, “el elemento estable de una cosa” (Kenny, 2005, pág. 7). Asimismo, la forma significa la esencia abstracta y Aquino la expresa como *forma totius* (forma del todo) para significar la abstracción de lo concreto, individual, particular, y *forma partis* para significar la forma como parte de las esencias compuestas.

Por otro lado, esencia también se expresa con el término *naturaleza* que es tomado del primero de los cuatro modos que Boecio explica en *De persona et duabus naturis* (*Ib.*) y refiere a lo que puede ser entendido por el entendimiento<sup>34</sup>, “pues una cosa no es inteligible si no por su definición y su esencia; y así dice también el Filósofo, en *Metaphysica*, que toda sustancia es naturaleza.” (*Ib.*). Kenny (2005) explica que la utilización del término naturaleza hace énfasis en el vínculo que tiene la esencia de algo con las actividades características de ese algo. En palabras de Tomás (2011 [ca.1255]) se dice *naturaleza* en el sentido en que “la esencia de la cosa en cuanto tiene un orden a la operación propia de la cosa” (pág. 268).

Aquino sostiene que el conocimiento de las esencias se obtiene en primer lugar mediante la aprehensión intelectual de las sustancias compuestas, que son

---

<sup>33</sup> Avicena, *Metaphysica*, v, c5: “La quiddidad de lo simple es lo simple mismo, pues no hay nada que sea receptor de su quiddidad”. (Cf. Tomás de Aquino (2011) *El ente y la esencia*, Pamplona: Eunsa, p.284).

<sup>34</sup> “Pues si es válido que la naturaleza se diga de todas las cosas, se dará tal definición, que puede incluir todas las cosas que son. Por tanto, será de este modo: la naturaleza es propia de las cosas que, en cuanto son, pueden concebirse de algún modo”. Cf. (Aquino S. T., *El ente y la esencia*, 2011 [ca.1255], pág. 268)

inteligibles para los humanos, para luego poder indirectamente —mediante analogía— (cf. 3.7) comprender la sustancia simple<sup>35</sup> (cf. 3.6; 3.7).

#### 2.4.3- Ente

A diferencia del ser, Aquino sostiene que el ente, junto con la esencia, es lo primero que cae en el entendimiento humano. En el proemio del opúsculo *De ente et essentia*, Tomás expresa que

para no errar por su ignorancia, es preciso decir, a fin de poner de manifiesto sus dificultades, qué se entiende por los términos de esencia y ente, cómo se encuentran en las cosas y cómo se relacionan con las intenciones lógicas, es decir, el género, la especie y la diferencia. (pág. 265).

Inspirada en el concepto aviceniano, la tesis de Tomás sobre la noción metafísica de ente expresa que ente es “aquello que primeramente concibe el entendimiento como lo más evidente y en lo cual vienen a resolverse todas sus concepciones es el ente, como dice Avicena al comienzo de su *Metaphysica*” (*De Ver* q1,1). Aquino concluye que el ente (*ens*) es lo primero conocido, el *primum intelligibile*.

Pues lo primero que el entendimiento capta en las cosas es el ente, ya que en tanto es cognoscible una cosa en cuanto está en acto, como dice el *Filósofo*. Por donde se ve que el ente es el objeto propio del entendimiento, y por ello es lo primero que se entiende, como el sonido es lo primero que se oye. (*S. Th.* I, q5, a2)

Igualmente, aunque no tiene definición, Aquino describe y analiza su significado. En primer lugar, *ente* se dice de “lo que tiene ser” (*In Metaph.* I,1), lo que designa tanto al ser poseído como al sujeto que lo posee, es decir a la esencia concreta. Forment (2018) sostiene que con esta concepción se muestra la perspectiva de Aquino sobre la realidad concreta, entendida como compuesta de esencias particulares que tienen ser participado y proporcionado. Además, esta

---

<sup>35</sup> La idea de que las sustancias simples están ocultas al intelecto humano está estrechamente vinculada, y es coherente con la epistemología promulgada por Tomás de Aquino sobre el acceso al conocimiento, quien afirma que la adquisición de conocimiento se produce en una ascensión desde la percepción sensible de los entes finitos que tienen un límite que impide la posibilidad de captar el conocimiento metafísico de la ontología de lo ‘separado’, es decir inmaterial que es supranatural. (Cf. *S. Th.* Q.II)

perspectiva, incluye a la existencia como parte de la descripción de la entidad, diferenciándose radicalmente de la concepción esencialista de Avicena. Para Aquino, la existencia es parte del objeto de la metafísica que consiste en “el estudio del ente en tanto que ente” (*Met.* IV,1,1003 a 21).

De manera más concreta, y siguiendo a Aristóteles, Aquino (2011 [ca.1255]) afirma que, en sentido propio, *ente* tiene dos acepciones. Por un lado, significa aquello que puede dividirse en categorías (*praedicamenta*). Es decir, *ente* sería aquello divisible entre los diez géneros supremos irreductibles en que la realidad se diversifica, las determinaciones primeras del ente donde el ser es contraído en alguna naturaleza o esencia (Aertsen, 2003). Dentro de esta acepción, si el término *ente* se aplica de esta manera en una predicación, se entiende que el sujeto léxico estará haciendo referencia a algo de la realidad.

Por otro lado, *ente* significa aquello “sobre lo que pueda formarse una proposición afirmativa” (Aquino S. T., 2011 [ca.1255], pág. 267) aunque no tenga referencia y correspondencia con algo de lo *real*, como las privaciones y negaciones. Un ejemplo de este caso que dan Aristóteles y Aquino es “la ceguera está en el ojo”).

De ambas acepciones, Aquino toma como sentido propio el primero, *ente* como aquello divisible en los diez géneros, donde también quedan incluidos los géneros inferiores, especies e individuos y, por este modo, “no puede decirse ente si no a lo que pone algo en la realidad” (*Ib.*).

La noción de *ente*, al no constituir un género, no puede ser definida. Sin embargo, Aquino entiende que todas las definiciones y conceptos están implicadas en la noción y principio de *ente* y se reducen a él, ya que es lo primero captado por el intelecto, por ser el objeto formal común a todo (*ens commune*<sup>36</sup>). Es por esta razón que se entiende al *ente* como *transcendental*. Ser lo más común, implica una universalidad plena, además, como se considera por fuera de todo género tampoco puede ser determinado su sentido (Forment, 2018; Aertsen,

---

<sup>36</sup> Cf. *In Met. Proemium*. "ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae". Recuperado de <https://www.corpusthomicum.org/cmp00.html>

2003). En la teoría de los trascendentales se sostiene que *ente* es la noción que tiene primacía sobre los demás términos trascendentales (cf. 2.5).

En otras palabras, Fabro (2009) explica que *ente* es un concepto que

constituye la referencia última de todos los conceptos, una especie de elemento continuo y permanente, que recibe de ellos las determinaciones particulares en las diversas esferas de lo real, puesto que *ens* dice realidad en acto, la realidad singular y la realidad en general, idéntica a lo inteligible y enfrentándose al no-ser, que es lo irreal, lo imposible, lo ininteligible. Lo propio del *ens* es estar al principio y al final del proceso de reducción conceptual de lo real, porque la *ratio entis* es la formalidad primera que funda la inteligibilidad de toda otra realidad, y de ese modo adquiere el valor de principio absoluto” (pág. 185)

## 2.5- Las nociones trascendentales

En relación con el desarrollo del concepto de ente, la denominada *teoría de los trascendentales*<sup>37</sup> como teoría cognoscitiva sistemática surge en un momento en que, producto de la recepción de las obras aristotélicas y de los comentarios de los filósofos árabes en el siglo XIII (cf. 2.1.1.1), filósofos y teólogos medievales cristianos comienzan a elaborar respuestas filosóficas que den cuenta de y puedan expresar adecuadamente sobre lo real. Por ese motivo, necesitan vincular reflexiones sobre la naturaleza de lo real con la cosmogonía cristiana (Aertsen, 2003). Al igual que con la teoría de la participación o la noción de analogía, Tomás de Aquino nunca escribió un tratado específico sobre el tema. De todas formas, su importancia se infiere por ser central y transversal a su obra ya que al responder diversas cuestiones da por supuesta esta teoría (*Id*; Velázquez, 1998).

Como sostiene Aertsen (2003), a partir de la tesis que afirma que el ente es lo primero conocido, Tomás de Aquino llega a concluir que “todas las demás concepciones del intelecto deben adquirirse por una adición al ente” (pág. 87). Por consiguiente, la teoría de los trascendentales refiere a los términos más generales

---

<sup>37</sup> *Teoría de los trascendentales* es una denominación contemporánea sobre las cuestiones metafísicas que se desarrollan bajo la noción de ente como lo *maxime comunia*. Cf. Aertsen, 2003.

que adopta la noción de ente en cuanto ente, que refieren a lo primero conocido por el entendimiento humano. Además, por esa razón, se entiende que esta perspectiva remite a la fundamentación del pensamiento y su relación con el lenguaje y lo real; es tanto una teoría ontológica, como lógica y gnoseológica. En otras palabras, esta teoría fundamenta la idea de una reducción semántica a conceptos que se consideran evidentes por sí mismos ya que se presupone que son los primeros inteligibles.

El término trascendental es utilizado para referir a los modos comunes del ente, expresa que el significado de ente trasciende las individualidades particulares, categorías, géneros o especies de los entes, ya que no estaría determinado por ninguno. Es decir, la trascendentalidad indica una máxima universalidad, expresa lo que es común a todas las cosas (*maxime communia*) y, por lo tanto, supera y atraviesa cualquier categorización o especialidad. En ese sentido, ‘trascendental’ remite a lo ‘transcategorial’ donde la noción de *ente* tendría exclusivamente la “condición transcategorial de las categorías” (Derrida, 1994, pág. 234). Como el significado de ente, también, se puede expresar con otras nociones, se entiende que estas son nociones trascendentales convertibles<sup>38</sup>. La convertibilidad de los términos trascendentales significa que, aunque estos términos no constituyan sinonimia se consideran intercambiables semánticamente, ya que cada uno expresa un modo diferente de referirse a ‘ente’ (Magnavacca, 2014). La propiedad de convertibilidad tiene dos formas, ya sea por sinonimia o por tener identidad en el sujeto o supuesto; este último es el caso aplicado a los trascendentales. La convertibilidad expresa una identidad entre nociones trascendentales donde la extensión de sus supuestos es la misma, por ejemplo: ‘lo que es ente es bueno y lo que es bueno es ente’ (Aersten, 2003, pág. 103).

Sin embargo, Aquino aclara en *In I Sent*, d8, q1, a3, que hay primacía de la noción *ente* sobre los demás términos trascendentales, ya que estos “se convierten si son considerados según los supuestos; en cambio, según la intención o concepto, el ente es más simple y anterior a los demás” (2002, pág. 285).

---

<sup>38</sup> La noción de convertibilidad surge de los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles, pero, en este contexto, ‘convertible’ se refiere además a un aspecto metafísico y no únicamente lógico.

el bien, la verdad y el uno, añaden al ente, no ciertas naturalezas, sino ciertas razones. Pues el uno añade al ente la razón de indivisión; y, por esto, es el más próximo al ente, ya que añade sólo una negación. La verdad y el bien añaden una cierta relación: el bien añade la relación al fin; la verdad añade la relación a la forma ejemplar; en efecto, debido a esto, se dice que es verdadero todo lo que imita al ejemplar divino y todo lo que tiene una relación a la facultad cognoscitiva; pues es verdadero oro el que tiene la forma del oro que muestra, y así se hace un verdadero juicio de él. (*In I Sent, d8, a3*)

Igualmente, aunque los términos trascendentales se consideren convertibles no se sigue que estos sean sinónimos, porque cada término “añade” diferencias de significado al ente.

Pero al ente no se le puede añadir nada que sea como una naturaleza extraña a él, al modo como la diferencia se añade al género, o el accidente al sujeto, porque cualquier naturaleza es ente esencialmente. (...) sino que se dice que algo se añade al ente en cuanto expresa algún modo de él que no viene expresado por el nombre mismo de ente (*De Ver, q21, a1*)

La idea de convertibilidad justifica las identidades y diferencias entre los trascendentales. Esta convertibilidad se basa en la triada *nomen – ratio - res* (palabra – concepto – cosa) que se obtiene del modelo semántico aristotélico<sup>39</sup> que Aquino explica en su obra *De Veritate*<sup>40</sup>, pero añadiendo al modelo un elemento de la lógica de los términos medieval (Aertsen, 2003). En este modelo, las palabras (*nomen*) significan mediante la concepción generada en el intelecto y no de manera directa por una inmanencia del concepto por acceso directo a la cosa. Aertsen sostiene que, para Aquino “las palabras significan las cosas según el modo en que son comprendidas por el intelecto, aquello que el intelecto concibe de la cosa, es la *ratio*, que es inmediatamente significada por el nombre” (2003, pág. 101). La *ratio* sería idéntica a la definición, sin embargo, si algo no es definido como los trascendentales igualmente tienen un concepto (*ratio*) que es significado por el nombre<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Cf. *Perihermeneias*, 1, 16a 3.

<sup>40</sup> Cf. *De Veritate*, q21, a1 y q1 a1.

<sup>41</sup> Cf. *In I Sent* d2, q1, a3.

Asimismo, Aquino ordena los términos trascendentales siguiendo su comprensión del proceso psicológico de obtención de conocimiento humano (*Id.*), es decir, el orden conceptual en que cae dentro del entendimiento humano.

Tomás establece una división modal fundada en la primacía de *ente* como término trascendental, de la cual deriva el resto de las nociones que explican al ente. El listado de términos trascendentales tomasianos incluye: *ente, uno, cosa, bien, verdad y algo*<sup>42</sup>, estos expresan los modos más comunes de decir de ente, pero no las determinaciones intrínsecas de cada ente particular, que se clasifican en el listado categorial. La noción de trascendencia implica una superación de las determinaciones, de las categorías, en el sentido de no estar restringidos por ellas, sino que implica ser comunes a ellas.

Los diferentes modos en que se expresa el ente son entendidos según distintas relaciones. La primera división establece al *ente en relación a sí mismo y en relación a otro*. Luego, la clasificación ‘en relación a sí mismo’ se divide en negación y afirmación, ya que cada ente puede ser afirmado o negado respecto de algo y se enuncian con los términos trascendentales ‘uno’ y ‘cosa’, respectivamente.

### 2.5.1. Uno

Para expresar la negación del *ente* se utiliza el término trascendental *unum* (uno, unidad, unicidad) y significa que el ente es indivisible. La noción de unidad afirma la negación de la división que tiene el ente como propiedad. Es decir, todo ente, entendido universalmente, pero atendiendo a su multiplicidad, es indivisible como unidad. Este concepto de unidad implicaría una crítica de Aquino hacia el neoplatonismo y la trascendentalidad del Uno<sup>43</sup>.

Sobre este punto, Aertsen explica que “cuando la comunidad del uno se toma en un sentido causal, es verdadero decir que existe un Uno separado. No

---

<sup>42</sup> Esta lista de términos es la considerada por Aquino en *De Veritate*, aunque otros autores, también, incluyen *pulchrum* (belleza) dentro del listado. (Cf. Aertsen, 2003).

<sup>43</sup> Cf. Plotino, *Las Enéadas*, VI, 9. “Sobre lo bueno y lo uno”, “¿Qué podría decirse del Uno, sino que es el ser mismo?”.

obstante, este Uno no es –como afirmaban los platónicos–, la sustancia de todas las cosas que son uno, sino la causa y principio de la unidad de las cosas” (2003, pág. 208).

Entonces, en otras palabras, todo lo que existe y es percibido por el intelecto humano “cae en el entendimiento” como un particular determinado y diferenciado. Antes de conocer qué es eso, sabemos que *es* y sabemos que es *uno*. En ese sentido, para poder inferir la unidad del ente es necesario conocer la multiplicidad que permite el contraste y la diferenciación de los entes en cuanto unidades particulares.

### 2.5.2. Cosa

En relación a sí mismo como positividad, *ente* se afirma con el trascendental *res* (cosa) y significa la esencia (*quidditas*), es decir, el *qué es*. El término *res* adquiere en el siglo XIII, a partir de las lecturas de la *Metafísica* de Avicena, un nuevo sentido trascendental. Aquino lo incorpora en su comentario a la *Metafísica*, IV con un matiz de sentido distinto que *ente*, aunque es convertible con este.

Debería advertirse que el nombre ‘hombre’ se impone desde la quiddidad o naturaleza del hombre, y el nombre ‘cosa’ (*res*) solo desde la quiddidad; pero el nombre ‘ente’ (*ens*) es impuesto desde el acto de ser, y el nombre ‘uno’ (*unum*) desde el orden o la indivisión, puesto que uno es ser indiviso. Es lo mismo que tenga una esencia y una quiddidad por razón de aquella esencia, y que sea indiviso en sí mismo. Por tanto, estos tres – *res*, *ens* y *unum*– significan absolutamente lo mismo, pero según diversos conceptos (*rationes*). (Tomás, *In Met.* IV, lect 2, 553)

Entonces, la diferencia entre *cosa* y *ente* se basa en que en todo lo existente se debe considerar dos aspectos: la quiddidad y el ser. Entonces, así subraya la no identidad de los términos refiriendo a diferencias de sentido, mientras que el término ‘cosa’ remite a la quiddidad, ‘ente’ remite al *ser en acto*, es decir, a que *es*.

Asimismo, Aquino establece una doble distinción para el significado de cosa.

el nombre de "cosa" [*res*] se toma también de dos maneras. En efecto, de modo absoluto se llama cosa todo lo que tiene ser estable y firme en la naturaleza, y de este modo se llama "cosa", tomando el nombre de "cosa" para significar que tiene cierta quiddidad o esencia, pero se llama "ente" en cuanto que tiene ser, como dice Avicena (*Metaphys.*, I, 5), distinguiendo la significación de "ente" y "cosa". Ahora bien, ya que una cosa es cognoscible por su esencia, el nombre de "cosa" se ha extendido a todo lo que puede caer en el conocimiento o intelecto, en tanto que "cosa" proviene del término latino *reor, reris* (pensar). Y de este modo se llaman cosas de razón las cosas que no tienen ser efectivo en la naturaleza, y según este modo se pueden llamar también cosas las negaciones y privaciones, así como también se las llaman entes de razón, como dice el Comentador en *Metaphysica* (IV, com. 2). (Tomás, *In II Sent* d37, q1, a, pág. 537)

Aquino, en un acto de pretensión etimológica del término *res*, distingue un significado que remite a lo ontológico de otro significado que remite al aspecto cognoscitivo, ya que 'cosa', también, refiere a aquello posible de ser inteligido. En esta segunda acepción se incluye en 'cosa' a todo aquello que no tendría existencia concreta (como las nociones universales, las privaciones o negaciones), por lo que, también, considera cosa a los entes de razón.

Al igual que distingue dos significados del trascendental 'cosa', distingue la etimología verbal ya que afirma que el significado cognoscitivo deriva de *reor* (pensar) y la significación de cosa como 'naturaleza' se sugiere que deriva de *ratus* (determinado, firme) que es participio perfecto de *reor* (Aersten, 2003).

#### 2.5.1.1. *Los trascendentales relacionales*

Por otro lado, Aquino establece una subdivisión de los trascendentales según las relaciones de ente, es decir, *todo ente en relación a otro*. Esta clasificación tiene como propiedad la división. Esta clasificación, a su vez, se subdivide en: *según su división de otros (aliquid)* y *según la conformidad (convenientia) con el alma (bonum y verum)*.

El segundo modo relacional se define "según la conformidad con el alma humana". Esto se explica por la concepción de alma que Tomás introduce de Aristóteles, que vinculada a la idea de que ente es lo primero conocido por el intelecto se sigue que habría una conformidad entre alma y ente. A su vez, como

el alma humana tiene “apertura a todo lo que es” (Aersten, 2003, pág. 105) y tiene dos facultades, cognoscitiva y apetitiva, la conformidad sería doble. Entonces, el término trascendental *bonum* (bien) se utiliza para expresar conformidad con la voluntad y el trascendental *verum* (verdad) la conformidad con el intelecto.

### 2.5.3. Algo

El trascendental *aliquid*, que se traduce como “algo”, es el utilizado para referir al ente en cuanto dividido de otros.

Pero si el modo del ente se toma según el orden de uno a otro, esto puede suceder de dos maneras. Una, atendiendo a la distinción de un ente respecto de otro, lo que se expresa con el nombre de algo (*aliquid*), pues decir algo es como decir “otro que” (*aliud quid*). Por eso, así se dice algo en cuanto está dividido o distinguido de los demás. (Tomás. *De ver*, q1, a1)<sup>44</sup>.

Entonces, el sentido de *aliquid*, que también incluye a la unidad (algo es ser un otro indiviso), significa la condición de ser algo determinado intrínsecamente, excluyendo cualquier dependencia hacia otros y en oposición al no-ser (Magnavacca, 2014). Nombrar *aliquid* como un trascendental implica afirmar de modo trascendental la división de un ente respecto a otro (Aersten, 2003). Si atendemos a la etimología de *aliquid*, el término está formado por *alius* y *quis*, que literalmente remite a la diferencia de un particular respecto de otros<sup>45</sup>.

Asimismo, con este trascendental se expresa la diferencia es una propiedad intrínseca al ente que es abstraída primariamente por el intelecto humano como forma de discernir aquello que percibe. En ese sentido, lo que expresa *aliquid* es un aspecto negativo, una relación opositiva que marca la diferenciación entre las diferentes cosas. En palabras de Aertsen

toda determinación incluye una negación. Este ente no es aquel ente: luego son opuestos, no en cuanto entes como tal, sino en cuanto que tienen modos determinados de ser (Id. pág. 219)

---

<sup>44</sup> “Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum”. (Tomás, *De ver*, q1, a1). Cf. Corpus thomisticum. Recuperado de: <https://www.corpusthomicum.org/qdv01.html#51557>

<sup>45</sup> Cf. Oxford Latin Dictionary (1968).

Entonces, con el trascendental *aliquid* se expresa la propiedad de la diferencia como un principio de todo lo que existe en tanto multiplicidad. Todo lo que existe se dice que es, por lo tanto, es un ente y, como tal, es lo primero en ser abstraído por el intelecto humano. A su vez, cada ente es un particular y, por lo tanto, es indiviso en sí mismo pero dividido de otros. Ese aspecto que posibilita la aprehensión intelectual de cosas diferentes es lo que marca *aliquid*. Diferenciarse de otros, estar delimitado o determinado es lo que hace a la multiplicidad —en oposición a la indeterminación—, entonces, la negación de lo uno, en tanto negación de la indeterminación y afirmación de la multiplicidad de alteridades es lo que expresa *aliquid*.

#### 2.5.4. Bien

En el concepto trascendental *bonum* (bien) se conjugan las fuentes platónicas y aristotélicas que Aquino incorpora en su filosofía (cf. 2.3.3). La idea de ‘bien’ en la teoría platónica implica el origen del intelecto y la inteligibilidad de lo *real*. Además, en la perspectiva neoplatónica, como en obras de Plotino, Boecio, o pseudo Dionisio, que son fuentes para Aquino, el Bien es considerado idéntico al Uno y trascendente al ser y al intelecto, de modo que plantea la imposibilidad de conocimiento verdadero de lo real.

En contraposición, la posición aristotélica sostiene la inmanencia del bien en los entes particulares y, también, desde un aspecto ético, el objetivo final de la acción humana.

Tomás de Aquino, incorpora el trascendental *bien* con características tanto platónicas como aristotélicas y eso posibilita entenderlo semántica y metafísicamente como convertible con ente. Entonces, los trascendentales *ser* y *bien* serían convertibles, cuestión que Aquino fundamenta, por un lado, en la consideración de Dios como el sumo ser y causa de todo lo existente, —por lo que es trascendental a todo lo que existe— y, por otro lado, por la metafísica de la participación que sostiene que cada ente particular participa y busca el bien. De

todas maneras, el trascendental bien añade a ente, la idea de *apetibilidad*, que indica, siguiendo a Aristóteles, que todas las cosas apetecen el bien.

### 2.5.5. Verdad

En el *Comentario a las Sentencias* (d19, q5, a1), Aquino expone diversas definiciones sobre la consideración de la verdad. La noción de *verdad* refiere a aquello que tendría fundamento real tanto en la cosa como en el entendimiento, donde se completa la *razón de verdad* cuando su modo es aprehendido intelectualmente:

se dice verdadera la cosa que naturalmente puede provocar por sí misma una aprehensión verdadera respecto a lo que aparece exteriormente en ella;

se entiende la verdad [o veracidad] que es una virtud que consiste en las palabras y en los hechos, como dice el Filósofo;

Ambas verdades, la del entendimiento y la de la cosa, se reducen a Dios, como al primer principio, puesto que su ser es causa de cada uno de los seres, y su inteligencia es la causa de todo conocimiento;

Además, para la conceptualización de verdad recoge otras definiciones de varias *auctoritates* como Agustín y Avicena:

“La verdad es aquello mediante lo cual se muestra lo que es”; (...)  
“Lo verdadero es lo que es declarativo y manifestativo del ser”;  
“Verdadero es lo que es”; (...)  
“Lo verdadero es la indivisión del ser y de aquello que es”;  
“La verdad de cualquier cosa es la propiedad de ese su ser que le ha sido asignado firmemente”;

(...) conforme a la conmensuración de lo que hay en el entendimiento respecto a aquello que hay en la realidad, como se dice: la verdad es una adecuación de la cosa al entendimiento; “Es verdadero lo que es tal como aparece al cognoscente, si éste quiere y puede conocer”; (...)  
“La verdad es la suma semejanza al principio; y esta semejanza existe sin desemejanza alguna”; (...)  
la verdad es la rectitud [rectitudo], perceptible por la sola mente. En “la rectitud” está comprendida la conmensuración, y en “el perceptible por la sola mente” se alude a lo que completa la noción de verdad (Aquino S. T., 2015, págs. 595-596)

Asimismo, un aspecto importante para el análisis semiótico posterior es lo que Aquino desarrolla en el *Comentario a las Sentencias*, d19, q5, a3, sobre la posibilidad de que haya varias verdades eternas. Aquino responde que solamente la verdad divina es eterna e inmutable, ya que existe un solo ser eterno e inmutable que es Dios. De aquí se sigue que la verdad de lo creado es mutable:

A la vez, se dice que el ser de las demás cosas es mutable con una mutación de variabilidad, como sucede en los seres contingentes. También su verdad es mutable y contingente. Pero el ser de algunas cosas es sólo mutable por su posibilidad de volver a la nada, si se le abandonara a sí mismo; y, de modo semejante, su verdad es mutable por su vertibilidad a la nada, si se la dejase a sí misma. Por lo tanto, está claro que ninguna verdad es necesaria en las criaturas (*In 1 sent*, d19, q5, a3)

A su vez, en la respuesta a la quinta objeción sobre la “verdad de la enunciación” Aquino expresa que

La verdad del enunciado puede cambiarse de los dos modos; pues, si no existiera ningún enunciado, la verdad del enunciado no existiría. Y, a lo que se objeta, esto es, que aún sería recto que la realidad fuera significada, afirmamos que es verdad; sin embargo, aquella rectitud no es más que la posibilidad interna que la realidad tiene de ser significada [*signabilitas*]; y esta posibilidad de ser significada no pone la verdad del signo en acto, sino sólo en potencia. También de modo semejante, cuando se muda o cambia una realidad, la verdad del enunciado cambia. Por lo que, según el *Filósofo*, la misma proposición, unas veces es verdadera, y otras veces, falsa. (*Ib.*)

Sobre la enunciación expresa que es “signo de la realidad” y la verdad se obtiene según la adecuación a esa realidad, sin embargo

(...) si la realidad cambia, se elimina la adecuación del signo a la realidad designada sin mutación alguna del propio signo; y es evidente que esto puede acaecer en las relaciones: por eso no permanece la verdad de la enunciación. (*Ib.*)

Por otro lado, en la obra *De Veritate*, q1, 1 se encuentran esbozados dos modos, de inspiración aristotélicas, de entender qué es la verdad. Por un lado, el concepto de verdad implicaría adecuación de la cosa al intelecto, y, en este sentido, se entiende que la verdad no estaría en la *realidad*, sino que equivale a una producción intramental proposicional que no tiene realidad extramental equivalente.

Todo conocimiento, en efecto, se verifica por la asimilación del cognoscente respecto de la cosa conocida, de tal suerte que dicha asimilación es precisamente la causa del conocimiento (...) la primera comparación del ente respecto del entendimiento es que el ente se corresponda con el entendimiento, correspondencia ésta a la que se llama adecuación de la cosa y el entendimiento, y en la que se cumple formalmente la razón de verdadero. Porque esto es lo que lo verdadero añade al ente, la conformidad o la adecuación de la cosa y el entendimiento y a tal conformidad, como hemos dicho, sigue el conocimiento de la cosa. Y así la entidad de la cosa precede a la razón de verdad, mientras que el conocimiento es como un efecto de la verdad.

Sin embargo, en la *quaestio* XVI de la *Suma Teológica*, 1, Aquino afirma que hay verdad en todo ente concreto, ya que “lo verdadero está en el entendimiento y en las cosas” y este “se identifica con la substancia del ser”. Por lo que el ser y la verdad, también, son concebidos con un orden común e idéntico y esta verdad es universal y trascendental, es decir, “es la misma la disposición del ser y en la verdad” (*Sth* 1, q16 a3).

Entonces, el trascendental *verdad* se concibe como convertible con *ente*, pero añadiendo una relación con el intelecto, ya que todo lo verdadero es concebido como lo cognoscible y lo cognoscible es siempre ser en acto, por lo tanto, lo verdadero está relacionado con el *actus essendi* (Aersten, 2003).

## Capítulo 3. Perspectivas de semiótica y filosofía del lenguaje en problemas teológico-metafísicos desarrollados por Tomás de Aquino

### 3.1. Introducción

El signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento. La época del signo es esencialmente teológica. Tal vez nunca termine. Sin embargo, su clausura histórica está esbozada.

Jacques Derrida<sup>46</sup>

Dentro de la historia del pensamiento semiótico se ha posicionado retrospectivamente a Tomás de Aquino como uno de los filósofos medievales preocupado por analizar el vínculo entre lenguaje, objetos empíricos y cognición. Esta demarcación puede parecer (y es) un anacronismo, pero está justificada por el objetivo de encontrar en obras medievales y no semióticas (en este caso, filosofía teórica, metafísica, teología) preocupaciones y desarrollos vinculados a lo que, durante la modernidad, pasarán a formar parte de los objetos de estudio de distintas disciplinas como filosofía del lenguaje, lingüística, semiótica, filosofía de la comunicación, filosofía de la mente, entre otras.

Exceptuando el comentario que realiza al *Peri Hermeneias* de Aristóteles, las cuestiones semio-lingüísticas que desarrolla Tomás de Aquino, son utilizadas con otros fines, quedando en un plano secundario o auxiliar su interés particular en su estudio<sup>47</sup>. En general, el abordaje de índole lingüístico y semiótico de los problemas que aquí se recuperan tiene la finalidad de solucionar o clarificar problemas teológicos, como en el caso de la interpretación de los sacramentos, el

---

46 Derrida, J. (1986). De la gramatología. Buenos Aires: Siglo XXI (p. 36).

47 En el período medieval occidental, los estudios de lógica (dialéctica), al igual que la hermenéutica, estaban orientados a funcionar como herramienta metodológicas o auxiliares de la filosofía y teología para ayudar a mejorar la comprensión e interpretación de los textos, de modo de obtener un criterio de validación correcto y no, como son consideradas actualmente, como disciplinas con objetos y problemas propios. Cf. (Murphy, 1986)

lenguaje angélico, el verbo divino o el problema de la atribución de los nombres a Dios, por mencionar algunos.

La conciliación de neoplatonismo con aristotelismo, propedéutica del pensamiento de Aquino (cf. 2.3), es transversal a las consideraciones sobre la significación y comprensión del sentido del mundo. Algunos autores, como Floucat (1997) y Pasnau (1997), han observado diferencias en los abordajes de las primeras obras respecto a las últimas. Por otro lado, el semiólogo Wenceslao Castañares (2018) entiende que como el abordaje semiótico de Aquino es deudor de ambas tradiciones no concibe que haya algún aspecto original respecto a estos temas en su obra. En contraposición, Mauricio Beuchot sostiene que, aunque Aquino es considerado uno de los grandes comentaristas del *Órganon*, lejos de ser un repetidor de Aristóteles “elabora toda una construcción semiótica propia” (1991, pág. 84).

El objetivo de este capítulo es presentar distintos abordajes contemporáneos sobre problemas filosóficos, metafísicos y teológicos desarrollados por Tomás de Aquino desde diferentes perspectivas de semiótica y filosofía del lenguaje.

En primer lugar, en 3.2 se realiza una breve contextualización sobre la relación entre una historia de la semiótica y la filosofía medieval. En segundo lugar, en 3.3 se aborda el comentario de Aquino al *Peri Hermeneias*, y la relación entre *nomen* y *verbum*; en 3.4 se analizan las definiciones tomasianas de signo y el problema específico de la comunicación angélica. Además, en 3.5 se aborda la consideración de Aquino sobre los signos sacramentales, y se analiza este tema en relación con el concepto de performatividad del lenguaje de John Austin. Por otro lado, en 3.6 se analiza la perspectiva de Aquino sobre la cognición humana en relación con la abstracción y el lenguaje. Posteriormente, en 3.8 se recoge el concepto de analogía considerada por Aquino, primeramente, como herramienta auxiliar para una actividad hermenéutica exegética como medio o vía para el conocimiento metafísico, tanto de Dios como del mundo; en 3.9 se aborda, específicamente, el problema de los Nombres Divinos, la recepción en Aquino y

su propuesta. Por último, se analiza el *problema de los universales* o predicables y su relación con la posibilidad de conocimiento verdadero del particular.

### **3.2. Un giro lingüístico medieval**

La necesidad de una historia unificada de la filosofía del lenguaje y la semiótica desde un enfoque arqueológico fue propuesta en 1979 por Umberto Eco, uno de los principales exponentes de la sistematización de la semiótica y filosofía del lenguaje, con el fin de reconstruir el devenir de estos desarrollos como “posibilidad teórica y metodológica” (2016, pág. 20). Asimismo, Eco sostiene que para ello no es necesario abordar una única perspectiva acerca de lo semiótico (ya que incluso existen disputas sobre los límites propios de la disciplina) para encontrar aspectos de interés que puedan ser analizados dentro de este campo, ya que se “puede reconocer la existencia de una relación semiótica y, al mismo tiempo, negarse a reconocer la existencia de las partículas semióticas elementales y discretas, denominadas ‘signos’” (*Ib.* pág. 24).

Por otro lado, un aspecto importante en este trabajo es el hecho de incluir y analizar casos donde se hayan excluido estos abordajes, sobre todo en textos donde el análisis y preocupación por temas semióticos quedaron subordinados a otras posiciones y preocupaciones teóricas. La filosofía de Aquino sería un ejemplo de texto no semiótico o donde lo semiótico está subyacente de forma implícita, donde para dar cuenta de ello es necesario analizar aspectos epistémicos de su metafísica que discutan problemas sobre la significación como forma de acceso y comunicación del ser/estar en el mundo, así como problemas implicados en el proceso cognoscitivo, que es lo que específicamente nos interesa.

Un dato anecdótico pero elocuente es la posición que tuvo la academia anglosajona sobre la divulgación de las relecturas semio-lingüísticas y comunicacionales de textos medievales, que dejó por fuera de su recopilación a la filosofía de Aquino. Por ejemplo, la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* no menciona ni referencia a Tomás de Aquino en la entrada sobre *‘Medieval*

*Semiotics*<sup>48</sup> dando a entender que en su obra no se encuentran problematizaciones relevantes dentro de estas perspectivas o, al menos, que no han sido trabajadas como tales.

Vinculado a lo anterior, Aertsen (2003) subraya que sucedió algo similar con la perspectiva sesgada que tuvo *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* de 1982<sup>49</sup>, donde se le otorgó una sobrerrepresentación a la lógica medieval con el objetivo de establecer continuidad únicamente con la tradición analítica de la filosofía contemporánea. Eso generó la divulgación de “una imagen reducida de la filosofía medieval, disminuida aún más por el hecho de que la filosofía teológica está deliberadamente excluida” (*Ib.* 24). Además, agrega que la exclusión de pensadores como Tomás de Aquino y Alberto Magno de la enciclopedia tuvo que ver con la oposición entre *magistri* en letras y teólogos divulgada por Charles Lohr, considerada historiográficamente problemática pero muy difundida en el ámbito académico (*Ib.*).

Sin embargo, el historiador de la semiótica Wenseslao Castañares (2018) afirma que “en pocos momentos de la historia se ha prestado tanta atención a las cuestiones semióticas como durante la Edad Media” (pág. 17), particularmente, en el SXIII. A su vez, sostiene en la misma línea que Aertsen que el giro lingüístico, como tópico moderno, ha encubierto momentos de la historia donde también hubo enorme preocupación por el lenguaje en los desarrollos filosóficos, donde además de hallazgos en lingüística y semiótica se encuentran reflexiones que “se han pretendido absolutamente novedosas de las que, sin embargo, es posible encontrar antecedentes muy notables, aunque sean ignorados por la mayoría” (pág. 12).

Por su parte, Mauricio Beuchot<sup>50</sup> entiende que la semiótica en la época medieval era tratada como parte de la lógica y, siguiendo esta perspectiva, retoma

---

<sup>48</sup> Cf. *Medieval Semiotics* en *Stanford Encyclopedia of Philosophy* Recuperado de <https://plato.stanford.edu/entries/semiotics-medieval/> en 03/2021.

<sup>49</sup> Cf. Kretzmann, N, Kenny, A. y Pinbord, J. (1982). *The Cambridge History of Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>50</sup> El filósofo e investigador mexicano Mauricio Beuchot es reconocido por su trabajo en el campo de la filosofía medieval, filosofía del lenguaje, semiótica y hermenéutica. Cf: <http://www.academia.org.mx/academicos-2019/item/mauricio-beuchot>

la tesis de Charles S. Peirce acerca de que la lógica es otra manera de llamar a la semiótica (1991, pág. 13), cuestión polémica que es necesario discutir pero que no es pertinente para este trabajo. Cabe aclarar que el concepto de semiótica en este trabajo es amplio, ya que entendemos por *semiótica* al estudio de los fundamentos epistémicos y teóricos de la comprensión y producción de sentido, además, la fundamentación de lo denominado signo (no únicamente lingüístico) y significación en tanto mediadores del pensamiento humano y todas sus expresiones y exteriorizaciones racionales y no racionales.

Asimismo, aunque Beuchot enmarca conceptualmente la semiótica medieval dentro de los abordajes lógicos (en general, en el ámbito de la sintaxis de las propiedades de los términos, de los modos de significar, gramática especulativa, etc.) afirma que “es inapreciable su estudio de los fundamentos filosóficos del lenguaje y del signo” (*Id.*). Además, reconoce que, en el siglo XIII casi no hubo filósofos que no aportaran o se interesaran en los estudios sobre el lenguaje. Comparte con Castañares (2018) que los intelectuales medievales estaban obsesionados por “las cuestiones relacionadas con el lenguaje y los signos” (pág. 14), privilegiando tres ámbitos disciplinares: el lógico gramatical, doctrinal y exegético.

### **3.3. Comentario de Tomás de Aquino al *Peri Hermeneias***

El *Peri Hermeneias*, segundo libro del *Órganon* aristotélico, conocido en el occidente latino medieval como *De interpretatione*, es una obra donde se entrecruzan, lógica, semántica, gramática, gnoseología y ontología, ya que “su objeto de estudio es la verdad de las proposiciones, que remite a la verdad en el entendimiento y a la verdad de las cosas” (Cuadrado, 2012). En el *Expositio libri Peryermeneias*<sup>51</sup>, realizado en su tercera estadía en París, Tomás de Aquino se

---

<sup>51</sup> El *Peri Hermeneias* se tradujo a la lengua latina como *De interpretatione* (*Sobre la Interpretación*). Este título es incorporado en el comentario de Ammonio y no creado por Aristóteles, ya que este no define en esta obra el término *hermeneia*, Cf. Candel Sanmartín en Aristóteles (1982), *Tratados de lógica*. Madrid: Gredos. Tomás de Aquino lo titula *Expositio libri Peryermeneias*. Cf. Tomás de Aquino. (2000). *S. Thomae de Aquino Opera Omnia* (Ed. Enrique Alarcón). Pamplona: Corpus Thomisticum: [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org).

apoya en dos fuentes a las que no referencia explícitamente (Torrell, 2002): los comentarios a la misma obra realizados por Ammonio de Hermia<sup>52</sup> (ca.445-520) y Boecio<sup>53</sup> (480-524). Este dato es relevante porque investigadores entienden que estas lecturas afectaron el desarrollo de su propia teoría semiótica (Verbeke, 1961)<sup>54</sup>, “en especial la interpretación del decisivo pasaje en el que Aristóteles define el signo lingüístico (16a, 3-8)” (Castañares, Historia del pensamiento semiótico 2. La Edad Media., 2018, pág. 218).

El comentario de Tomás, comienza situando al *Peri Hermeneias* dentro de la lógica, como ciencia racional, y, como tal, concerniente a “las tres operaciones de la razón”. Expresa que el objetivo del texto es analizar la segunda de las tres operaciones del intelecto<sup>55</sup>, es decir, “comprender y dividir” mediante la realización de juicios afirmativos o negativos. Además, afirma, tomando la definición de Boecio, que la interpretación es "un sonido vocal significativo, ya sea complejo o no, que significa algo en sí mismo", refiriéndose a “sustantivos, verbos y el habla”, donde “quien interpreta tiene la intención de explicar algo” (1962, pág. 7). Por lo tanto, entiende que el *ordo significationis* no comienza en la lengua escrita sino en la voz.

Para desarrollar su comentario, Tomás, subdivide el texto aristotélico para analizar de forma pormenorizada el significado de las *voces* y las “pasiones del alma”, que es lo que, en primer lugar, significan las voces. Castañares (2018)

---

<sup>52</sup> Ammonio de Hermia fue un filósofo neoplatónico, alumno de Proclo en Atenas que, posteriormente, estuvo a cargo de la escuela de Alejandría donde enseñó las filosofías de Aristóteles y Platón, doctrinas que trató de conciliar. Cf. (Páramo Rueda *et al.*, 2002)

<sup>53</sup> Boecio tradujo el *Peri Hermeneias* del griego al latín y esa fue la traducción que se utilizó hasta el siglo XIII en los estudios de lógica en Occidente. Cf. (Gilson, 2014).

<sup>54</sup> En la edición crítica que realizó Verbeke del *Comentario sobre el Peri Hermeneias* de Ammonio se cuestiona acerca de la influencia que pudo tener este texto en el comentario que realizó Tomás de Aquino de la misma obra. [Cf. Verbeke, G. (1961) Deux commentaires du Peri Hermeneias d'Aristote: Ammonius et Saint Thomas en *Ammonio, Commentaire sur le Peri Hermeneias*. Lovaina/París: Publications Universitaires de Louvain.]. Se asume que el Aquinate leyó esta obra porque había sido traducida por Guillermo de Moerbeke con quien coincidió en Viterbo en 1268, año en que la culminaría, razón que los historiadores explican el porqué de Tomás de dejar inconcluso este comentario (Aertsen, 2003).

<sup>55</sup> Las tres operaciones de la razón son "la comprensión de objetos simples, es decir, la operación mediante la cual el intelecto aprende solo la esencia de una cosa; la otra es la operación de componer y dividir. Existe también una tercera operación, la del razonamiento, por la cual la razón pasa de lo conocido a la investigación de las desconocidas" (Aquinas, 1962, pág. 7)

sostiene que lo propiamente semiótico que expone Tomás en este comentario es lo referente a la *lectio* segunda, donde analiza los cuatro elementos que se encuentran al momento de definir la significación de nombres y verbos: voces, letras, pasiones del alma, cosas, que son los principios de la oración enunciativa (apofántica) la única capaz de expresar lo verdadero y lo falso<sup>56</sup>. La razón que da Aquino (1962) para comenzar por el sonido vocal es por una concepción de antropología filosófica, ya que entiende que como animales políticos y sociales los seres humanos tenemos la necesidad de comunicar las pasiones del alma<sup>57</sup>, a las que describe “como concepciones del intelecto” (*In Per Herm* 1I.2n.5), que se comunican a través de la palabra hablada.

(...) si el hombre fuera por naturaleza un animal solitario, las pasiones del alma por las que se conformaría a las cosas para conocerlas bastarían para él; pero como es por naturaleza un animal político y social, era necesario que sus concepciones fueran conocidas por otros. Esto lo hace a través del sonido vocal.

(...) si el hombre solo tuviera cognición sensible, que es del aquí y ahora, los sonidos vocales tan significativos como los que usan otros animales para manifestar sus concepciones entre sí serían suficientes para vivir con los demás. Pero el hombre, también, tiene la ventaja del conocimiento intelectual, que lo abstrae del aquí y ahora y, como consecuencia, se ocupa de las cosas distantes de lugar y futuro en el tiempo, así como de las

---

<sup>56</sup> Sobre esta definición, Aquino sigue a Aristóteles, aunque hace una salvedad vinculando las definiciones dadas tanto en la *Metafísica* como en las *Categorías*: “Se dice que la verdad o falsedad está en la enunciación como un signo de pensamiento verdadero o falso; pero lo verdadero o falso está en la mente como en un sujeto (como dice en la VI *Metaphysicae*), y por otra parte, estaría en la cosa como en una causa (como en *Predicamentorum*), es decir, de que una cosa sea así o no sea así, que el habla es verdadera o falsa” (Dicitur autem in enunciatione esse verum vel falsum, sicut in signo intellectus veri vel falsi: sed sicut in subiecto est verum vel falsum in mente, ut dicitur in VI metaphysicae, in re autem sicut in causa: quia ut dicitur in libro praedicamentorum, ab eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est.” (*In Per herm* i.1 7n. 3). Cf. (Oesterle, 1962)

<sup>57</sup> Aquino sostiene que “pasiones del alma” deben ser entendidas, en este contexto, como concepciones del intelecto; explica que “Aristóteles usa el término “pasión” en lugar de “intelección” por dos razones: la primera, porque el hombre quiere significar a otro una concepción interior a través del sonido vocal como resultado de alguna pasión del alma, como el amor o el odio, la segunda razón, porque la significación del sonido vocal refiere a la concepción del intelecto, en tanto que la concepción surge de las cosas a través de una especie de impresión o pasión.” (*In Per herm* i.1 2n. 6). Traducción propia de “Utitur autem potius nomine passionum, quam intellectuum: tum quia ex aliqua animae passione provenit, puta ex amore vel odio, ut homo interiorem conceptum per vocem alteri significare velit: tum etiam quia significatio vocum refertur ad conceptionem intellectus, secundum quod oritur a rebus per modum cuiusdam impressionis vel passionis.” Cf. (Oesterle, 1962).

cosas presentes según tiempo y lugar. De ahí el uso de que la escritura era necesaria para que pudiera manifestar sus concepciones a aquellos están distantes según el lugar y a los que vendrán en el futuro. (*Ib.* 1.1.2n.2)<sup>58</sup>

En este pasaje, además, establece su posición respecto al conocimiento intelectual en relación con el tiempo y la escritura. Para Aquino, el conocimiento intelectual permite abstraer a las personas humanas del orden del tiempo presente (un “aquí y ahora”) a la que están sujetas y establecer un diálogo con otras temporalidades y espacios. Esta perspectiva epistemológica pone en el centro a la oralidad como mecanismo de comunicación y a la escritura como posibilidad para que esa comunicación recorra otros tiempos a los que la oralidad y los propios sujetos están sometidos. La posibilidad de fijar el conocimiento en la escritura es lo que permite el desarrollo de conocimiento científico y la indagación a partir de poder considerar desarrollos históricos.

Asimismo, se puede inferir que la comunicación (como puesta en común, en comunidad con otros) de ideas, concepciones e impresiones del intelecto, está en la base de su teoría de la significación, que es significar hacia un otro como necesidad ontológica. Es mediante el lenguaje que, para el Aquinate que sigue la posición aristotélica, se adquiere comprensión y conocimiento del mundo y se puede entender a este conocimiento como compartido y socializado.

### 3.3.1. Clasificación de las voces

Boecio en su Comentario al *Peri hermenias* hizo una clasificación de los sonidos, entre ellos los producidos por los animales, donde incluye al ladrido del perro, entre otros, dentro de la categoría *vox significativa*; fusionando la teoría estoica de los signos con la del lenguaje<sup>59</sup>. (Marmo *et al.* 1989). Además, Boecio

---

<sup>58</sup> Traducción propia de (Oesterle, 1962).

<sup>59</sup> La escuela estoica estableció una distinción entre teoría del lenguaje verbal y teoría de los signos. Dentro de esta concepción, los signos (*sēmeia*) serían cosas naturales que establecen una relación inferencial con aquello que significan (e.g. humo respecto de un incendio; lo que en la teoría peirceana se denomina ‘índice’). En contraposición, el lenguaje verbal, las palabras (signos lingüísticos), tendrían otro estatus de relación de significación vinculada a las relaciones de

en ese mismo texto tradujo con el término *nota* dos términos aristotélicos distintos, *symbolon*<sup>60</sup> (símbolo) y *sēmeion* (signo<sup>61</sup>), en el pasaje en el que Aristóteles establece que la doble relación entre palabra-concepto y letra-palabra es simbólica, es decir, que se basa en una convención (*ex institutione*).

Tomás de Aquino, sigue la traducción de Boecio para construir una definición de signo como “aquellas cosas que están en la voz son marcas (*notae*), es decir, signos (*signa*) de las pasiones que están en el alma.” (Aquino en Castañares, 2018, pág. 219). De aquí se sigue que hay un problema con el término *sēmeion* que genera una confusión. Consiste en que si se traduce *sēmeion* por signo se puede interpretar erróneamente que Aristóteles (y Aquino) considera que las palabras son símbolos y también signos de los conceptos y, por tanto, que ambos términos serían sinónimos. Esta confusión queda aclarada en la *Retórica* (I, 2, 1357a 22-b 2) donde Aristóteles especifica que la *sēmeia* es un *symptom* (Marmo *et al.*,1989).

Entonces, para Aquino las palabras serían símbolos de los conceptos. Sin embargo, considera que el hecho de que se pronuncien palabras es un índice de que existen conceptos en el intelecto (*Ib.p.* 6). Entonces, se entiende que no solo los hechos naturales pueden ser considerados signos, sino que los sonidos pueden tener dos funciones: como *símbolos* cuando se correlacionan con un significado convencional y como *signos* (índices) cuando “revelan la presencia de un significado, un concepto, una idea” (*Ib.*).

A modo de resumir la clasificación de las voces, reproducimos una tabla elaborada por Marmo *et al.* (1989) donde se explica cómo Aquino no se distancia de la clasificación de Boecio, sino que incluso complejiza la taxonomía. A partir de clasificar las voces, llega a una definición de signo (*signum*, distinto de *nota*) asociada únicamente para referir a las *vores significativae*.

---

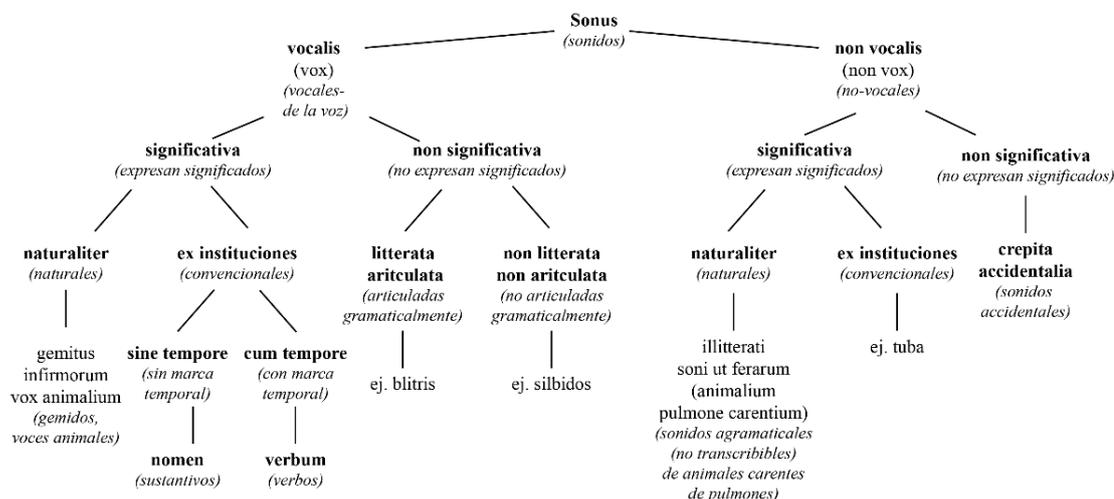
biocondicionalidad y equivalencia de la teoría de la definición aristotélica. (Cf. Marmo, *et al.*,1989)

<sup>60</sup> *Symbolon* de *symbola*, significa etimológicamente *contrato* o *convenio* (Candel, 1982). Aristóteles lo utiliza para referir al “carácter convencional del signo lingüístico” Cf. Aubenque, P. (1987). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus.

<sup>61</sup> *Semeia* refiere etimológicamente a marcas, sellos. En este contexto, denota una relación “menos extrínseca, dentro del convencionalismo que *symbola*” (Candel, 1982, p. 36).

Tabla 1.<sup>62</sup>

Clasificación de los sonidos vocales según Tomás de Aquino.



Reproducido de: Marmo *et al.* (1989). Traducción propia.

Es particularmente relevante la distinción de las *voces no significativas* entre *litteratae articulatae* y *voces illitteratae non articulatae*. La oposición *litterata-illitterata* sigue el texto aristotélico que sostiene que algunos sonidos producidos por animales no pueden transcribirse, por lo que estos serían agramaticales, mientras que existen voces como *blitris*<sup>63</sup> que sí se consideran *litteratae* pero sin sentido. Esta distinción permite cuestionar la existencia de signos sin referencia dentro del sistema filosófico de Aquino, ya que los signos agramaticales serían signos formados previamente en el intelecto, pero imposibles de ser expresados mediante la lengua escrita y, por otro lado, los signos como *blitris* se pueden entender como formaciones lingüísticas significantes pero carentes de significado.

Marmo entiende que la dicotomía *articulatae/non-articulatae* (articuladas-no articuladas) parece presentar otro problema, su definición. Estas tipologías

<sup>62</sup> Traducción propia de las categorías.

<sup>63</sup> El término *blitris*, al igual que *buba* o *bufbaf* era utilizado por los estoicos, y luego en la escolástica, se usaron como ejemplos de “emisiones vocales que, si bien son transcribibles, no significan nada” (Marmo et al, 1989, pág. 10). Traducción propia.

están vinculadas a la concepción de Prisciano<sup>64</sup>, pero “no se comprende por qué las voces *articulatae* (que para los priscianos estaban dotadas de significado) no coinciden con las voces *significativae*, mientras que hablar de no significativas y sonidos articulados sería una contradicción en los términos” (*Ib.* Pág 11).

Como respuesta a este problema, se infiere que se conjugan en Aquino dos tradiciones semióticas diferentes, ya que las dicotomías *articulatae/non-articulatae* y *litteratae/ non-litteratae* están en el comentario de Ammonio, pero no aparecen ni en Boecio ni en las traducciones de las obras de Aristóteles, lo cual explicaría por qué las incluye. En otras palabras, se entiende que Aquino usa *articulata* no en el sentido que le da Prisciano (como dotada de significado), sino en el de Amonio (que tiene una referencia implícita al *Cratilo*<sup>65</sup>) donde *blitris* es ejemplo de sonido vocal sin sentido pero con articulación fonética posible de ser transcripto en el marco de la lengua en la que se está discutiendo.

### 3.3.2. *Nomen y verbum*

El *nomen* (sustantivo) se diferencia del resto de las voces (cf. tabla 1) por tener significado por convencionalidad (*secundum institutionem humanam*). Este puede significar tanto la esencia y sustancia de una cosa (existiendo por sí) como la forma accidental en un sujeto (*In Per Herm* 11.4n.5).

Sin embargo, Aquino deja de lado a los nombres indefinidos y las declinaciones de los sustantivos, porque considera que estos no significan algo determinado. Sobre el aspecto semántico, cuando forman una proposición los sustantivos difieren de los adjetivos, ya que los primeros tienen *supositio*, es decir, tienen una relación de referencia con un supuesto designado y los adjetivos tienen copulación, “añaden significado al sustantivo que afectan” (Beuchot, 1991). A diferencia de los sustantivos, los adjetivos no pueden predicar de una esencia, sino que predicar del sustantivo al que inhieren.

---

<sup>64</sup> Prisciano fue un gramático latino del siglo V, su obra *Institutiones Grammaticae* constituían la base de la enseñanza en gramática en el período medieval (Gilson, 2014)

<sup>65</sup> En el *Cratilo* hay un vínculo estricto entre *significatio* y *articulatio* en la relación de iconicidad entre los nombres y los fenómenos naturales y este vínculo llegaría a los estoicos y a Prisciano. (Eco, U, Lambertini, R, Marmo, C, Tabarroni, A., 1989)

Por otro lado, el verbo, a diferencia del sustantivo, cosignifica tiempo. El verbo significa “acción o pasión que ocurren en la cosa” (*Ib.*) en presente, pero cosignificando otro tiempo. Aquí Tomás hace una salvedad respecto a la definición de Aristóteles sobre la noción de cosignificación (*consignificatio*). Este término tiene dos acepciones, por un lado, expresa una propiedad del verbo de implicar una concepción o sentido secundario que se añade, que es “el sentido primero o más propio de algo” (Magnavacca, 2014) y, por otro lado, “la insuficiencia para significar por sí mismo” (Cuadrado, 2012). Aquino se va a quedar solamente con la primera acepción, *consignificatio* como «significar además». Esto lo justifica con la metafísica del *esse* (cf. 2.3) cuando comenta el pasaje (16b 23-25) donde Aristóteles afirma que ni siquiera el verbo *ser*<sup>66</sup> puede significar o afirmar la existencia o no de algo.

Y si efectivamente esta dicción *ente* significara principalmente *ser*, como significa la cosa que tiene ser, sin duda significaría que algo es; pero no significa principalmente la composición que es introducida cuando digo *es*, sino la consignifica en cuanto significa la cosa que tiene ser; de donde tal consignificación de la composición no es suficiente para la verdad o la falsedad, porque la composición en que consiste la verdad y la falsedad no se puede entender sino en cuanto que enlaza los extremos de la composición (*In Per Herm I, 5, n. 71*)

En este pasaje, Aquino argumenta que el verbo *ser* no puede afirmar o negar la existencia por razones distintas a las que da Aristóteles, apelando a que, en primer lugar, *ente* remite a *ser poseído* por un sujeto y de manera secundaria (consignifica) a ese sujeto (Cuadrado, 2012). Tomás continúa su argumento apelando a la metafísica ya que

dice [Aristóteles] que este verbo *es* consignifica composición, porque no la significa principalmente, sino secundariamente; pues significa aquello que primeramente cae en el intelecto a modo de actualidad en absoluto; pues es dicho simplemente significa ser en acto; y por ello significa a modo de verbo. Pero porque la actualidad, significada principalmente por este verbo *es*, es la actualidad común de toda forma, sustancial o accidental, por ello resulta que cuando queremos significar que cualquier forma o acto es inherente actualmente a un sujeto, lo

---

<sup>66</sup> El verbo *ser* es un ejemplo paradigmático porque para Aristóteles “es el más claramente diferenciado del nombre, pues es el menos provisto de contenido noético que permita “detener” el pensamiento sobre un significado determinado” (Cf. Candel, 1982).

significamos por este verbo es: [...] y así, añadidamente, este verbo es significa composición» (*In Per Herm I, 5, n. 71*)

De aquí se entiende que, para Tomás, el significado propio del verbo *esse* sería la “actualidad común a toda perfección de un sujeto; lo significado secundariamente se refiere a la composición misma del acto con el sujeto” (Cuadrado, 2012, pág. 99).

En vínculo con esta idea, Eco (1989b) entiende que la significación no tiene un vínculo cercano con aquello a lo que refiere, ya que “cuando se usa un verbo en una oración, el verbo no significa un estado de cosas, pero a lo sumo es el signo (en el sentido de *síntoma*) que algo se predica de otra cosa y que, al final, se indica de alguna manera un estado de cosas” (pág. 55).

### **3.4. Signo y comunicación**

En diferentes textos, Aquino desarrolla el concepto de signo. En primer lugar, en el comentario al *Peri Hermenias*, la noción de signo tiene una clara perspectiva lógica. Sin embargo, en obras teológico-filosóficas se encuentran desarrollos sobre la significación que matizan este carácter, entendiendo al signo dentro de un modo de comunicación, como es el caso de la *locutio* angélica.

#### **3.4.1. Definición de signo**

A partir de la clasificación de las voces (cf. 3.3.1 tabla 1), se infiere que Aquino, siguiendo la concepción agustiniana, llama signo (*signum*) a toda *vox significativa*. Para el Aquinate “un *signum* es todo enunciado dotado de significado, ya sea vocal o no vocal” (Marmo *et al.* 1989, pág. 9). Pero, a diferencia de Agustín, no tiene en cuenta la *signa naturalia* (la *sēmeia* de los estoicos) ya que en su clasificación de signo refiere solamente a los producidos por algún agente vivo, sea animal o humano (*Ib.*). De todo el conjunto clasificado y comentado, Aquino considera *signos* solamente a los términos formados a partir de sonidos que son posibles de ser representados por medio de la escritura, es decir los que devienen en signos lingüísticos (*scriptura*).

El sonido vocal es algo natural. El nombre y el verbo, en cambio, significan por institución humana, es decir, se añade la significación a lo natural como una forma a la materia, como la forma de un lecho se añade a la madera. (*In Per herm*, lect.2)

Entonces, se sigue que, para Aquino, los signos escritos son signos de las palabras habladas (*voces*) y, a su vez, las *voces* constituyen signos de las pasiones del alma (intelecto). Además, considera que los signos son términos convencionales (*ex institutione*), es decir, no naturales ni necesarios. Beuchot (1991) entiende la convencionalidad, en Aquino, como una “imposición de voces a las cosas” de donde se obtienen las *voces significativas*. Sin embargo, ni Aquino ni Beuchot ahondan sobre cómo se produce ese mecanismo de imposición o explican la convencionalidad.

Aquino entiende el proceso de significación vinculado al proceso de abstracción, incorporado de la teoría aristotélica, y de ahí que sostiene que los signos son mediadores, ya que “las palabras significan de manera inmediata los conceptos, y de manera mediata –a través de los conceptos- las cosas” (*Ib.*, pág. 85).

Por otro lado, en libro IV del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*,<sup>67</sup> Aquino propone otra definición, donde signo “considerado en sí mismo, significa algo manifiesto para nosotros por el cual somos conducidos, casi de la mano, al conocimiento de algo oculto”<sup>68</sup> (*In IV Sent.* d1, q1, a1). De aquí, que *signum* no sería solamente un término o un enunciado dotado de significado, sino que tendría una función epistemológica implicada en su función de *conductor* o mediador para la obtención de un conocimiento no evidente o inteligible (aquello *oculto*<sup>69</sup>). Esta concepción permite entender que Aquino da lugar a lo no

---

<sup>67</sup> *In IV Sent.* d1, q1, a1

<sup>68</sup> Traducción propia de *Ad quintum dicendum, quod signum, quantum est in se, importat aliquid manifestum quo ad nos, quo manuducimur in cognitionem alicujus occulti*. Cf. Corpus Thomisticum. *In IV Sent.* d1, q1, a1. Cf.: <https://www.corpusthomicum.org/snp4001.html>

<sup>69</sup> Sobre la idea de *oculto* Aquino expresa que “lo oculto de los corazones forma parte de aquello a lo que no se puede extender la razón natural, de manera que le corresponde un juicio semejante al del conocimiento de los futuros contingentes.” (*De Veritate*, q.18, a.4, pág.115).

inteligible o no racional, lo oculto, aquello que no se alcanza a percibir, pensar o entender de manera directa.

#### 3.4.2. Signo y comunicación en la *locutio angelica*

El análisis de la *locutio* angélica es una importante problemática teológica que permite inferir una reflexión de carácter semiótico, derivada del análisis que hace Aquino sobre la forma de comunicación que tienen estos entes inmatereales.

En primer lugar, es necesario mencionar qué tipo de entidad se concibe como *ángel* en el sistema tomasiano y, qué tipo de relación establecen los ángeles con resto de las *creaturas*. Dentro de su sistema metafísico, filosófico y teológico, Aquino sostiene la existencia de una jerarquización de los entes, configurada como una escala ontológica<sup>70</sup> según los grados de perfección y de participación de *lo creado*, ordenada de modo analógico o proporcional hacia el Ser (Dios) (Forment, 2008). Primeramente, Aquino divide los “seres que son” (inanimados) de “los seres que son y viven” (*SCG*, I, c.28, pág. 173), luego, dentro del conjunto de los seres vivientes, jerarquiza, de menor a mayor perfección<sup>71</sup>: vida vegetal, vida animal y vida espiritual. Esta última categoría incluye al grado más elevado de las *creaturas*, las sustancias separadas, inteligentes o espirituales, es decir, los ángeles.

En otras palabras, por *sustancia separada* se entiende a un sujeto que no solo “posee conocimiento puro y totalmente intelectual, sino que es un sujeto puro

---

<sup>70</sup> La escala de gradación de los seres es de tradición neoplatónica; se encuentra desarrollada en textos de San Agustín, pseudo Dionisio Areopagita, Juan Escoto Eriúgena, entre otros. Esta idea sostiene que existen diversos grados de perfección que diferencian cualitativamente y jerarquiza a los seres vivientes, de modo que constituyen un orden. (Cf. Pseudo Dionisio Aeropagita, 2007).

<sup>71</sup> Como es usual en Tomás, hay dos sentidos para el término «perfecto». Por un lado, «perfecto» remite a lo acabado, al ser que llega a la máxima plenitud que delimita su esencia, “a lo que nada le falta de cuanto requiere su perfección” (*S. Th.* q.4, a.1, pág. 212), La otra acepción refiere a los modos de participación en el ser. Tomás sostiene que “si miramos la significación del nombre atendiendo a su origen. Lo que no “es hecho” parece que no puede llamarse “perfecto”. Mas como todo lo que se hace es reducido de la potencia al acto y del no ser al ser, se dice con propiedad perfecto, es decir, “totalmente hecho”, cuando la potencia es completamente reducida al acto, de tal modo que ya no tiene nada del no ser y posee el ser perfecto. Por extensión, sin embargo, se dice perfecto no sólo lo que haciéndose llega al acto completo, sino también lo que está en acto perfecto sin haber sido hecho.” (*SCG*, I, c.28, pág. 176).

y totalmente intelectual (*suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva*)<sup>72</sup>” (Suarez-Nani, 2002, pág. 23). Así, en el ámbito medieval, el término ángel se encuentra vinculado semánticamente a intelecto e inteligencia, ya que distintos filósofos y teólogos cristianos asociaron la figura angélica de las tradiciones religiosas judeocristianas a las sustancias separadas de la tradición greco-árabe (*Id*), como sucedió, por ejemplo, con el sincretismo neo-platonismo-aristotelismo con ideas de teología cristiana en la filosofía de Aquino (cf. 2.3).

Entonces, desde la consideración ontológica del ángel como inteligencia y asociado a su actividad de comunicación y mediación —ya que ángel significa *enviado* o *mensajero*— puede entenderse como una problemática semiótica.

En la *quaestio* 9 de *De Veritate*, Aquino trata específicamente sobre la comunicación angélica. Uno de los puntos centrales de la cuestión se basa en analizar cómo es la naturaleza de esta comunicación, pues que los ángeles se comunican es un supuesto aceptado por la doctrina y teología cristiana que está legitimado por aparecer afirmado en varios pasajes de la Biblia, como textos sagrados.

La justificación de la comunicación angélica radica en que, a pesar de que los ángeles son considerados sustancias inmateriales. Es decir, los ángeles son concebidos como inteligencias puras y totales y dentro de la jerarquización ontológica de los seres están en un lugar de *creaturas* inferiores a Dios y, por lo tanto, se entiende que en el compuesto angélico hay una diferencia entre ser y conocer (Suarez-Nani, 2002), ya que Dios es el único ser que tendría plena identidad entre ser y esencia. Tal diferencia o no-identidad, fundamentada en el orden ontológico es la que permite postular un desarrollo sobre cómo se transmiten conceptos entre entidades que son básicamente intelecto.

El modo en que los ángeles manifiestan sus conceptos a los otros ángeles debe tomarse a partir de la semejanza de las cosas naturales, puesto que las formas naturales son como imágenes de las inmateriales. (...) la forma inteligible existe en el entendimiento de tres maneras. La primera, como algo de modo intermedio entre la potencia y el acto, a saber, cuando está como en hábito. La segunda, como en un acto perfecto en

---

<sup>72</sup> Traducción propia de Suarez-Nani, 2002, pág. 23.

cuanto al mismo sujeto que entiende, y esto acontece cuando quien entiende piensa en acto según la forma que posee en sí mismo. La tercera manera, en orden a otro. (...) En efecto, la misma voluntad del ángel hace que actualmente se convierta a las formas que tenía como en hábito. De manera semejante la voluntad hace que el entendimiento del ángel llegue a estar todavía de modo más perfecto en acto respecto a la forma que existe en él, es decir, que sea perfeccionado por tal forma no sólo en sí mismo sino también en orden a otro. Y cuando eso ocurre, entonces el otro ángel percibe su conocimiento, y según esto se dice que habla a otro ángel (*De ver.*, q.9, a4).

Entonces, lo que posibilita la comunicación angélica es el estar en orden *hacia un otro*, y la transmisión de contenidos hacia ese *otro* se realiza mediante la expresa voluntad del sujeto emisor. Es decir, para que exista comunicación entre ángeles, a diferencia de lo que sucede en la comunicación humana, es necesario que haya voluntad de expresar algo hacia un otro. En este sentido, Castañares (2018) señala que el vínculo estrecho entre el acto de comunicar y el acto de voluntad no es algo tan evidente, ya que, por ejemplo, Aquino entiende que en la comunicación humana se puede prescindir de la voluntad para comunicar algo, incluso prescindir de un otro. Un ejemplo que pone Aquino, son los casos donde no se tiene control sobre lo que se puede o quiere comunicar, así un movimiento del cuerpo puede indicar tristeza o alegría (*De ver.*, q.8, a13), entendiendo que no toda comunicación sería discursiva<sup>73</sup>.

La *locutio* angélica se trata de un acto enunciativo donde un ángel comunica a otro un concepto que tiene en su intelecto mediante un acto volitivo.

Por el hecho mismo de que el concepto de la mente angélica se ordena por la voluntad del propio ángel a ser manifestado a otro ángel, se le descubre a éste el concepto de la mente del que a él se convierte; y esto es a lo que se dice hablar un ángel a otro. Pues hablar a otro no es más que manifestarle algún concepto de la mente. (*S. Th.* I, q. 107, a.1)

---

<sup>73</sup> Aquino considera que también se produce significación en los sonidos de los animales a las que llama *non articulata* e *illiterata*, (Cf.3.3.1) cuestión actualmente estudiada dentro de la rama de la zoosemiótica. Cf.: Eco,U, Lambertini, R, Marmo,C. Tabarroni, A. (1989) *On animal language in the medieval* en Eco, U & Marmo, C. (1989). *On the medieval theory of signs*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins.

Podemos señalar dos conceptos presentes en este fragmento. Por un lado, el *hablar* de los ángeles es una manera metafórica que utiliza Aquino para referir a la forma de transmisión e intelección de conceptos en los ángeles. Por otro lado, la definición de comunicación (poner en común) como “hablar a otro” con el fin de manifestarle hacia ese otro algún concepto *en la mente* es, también, concebida de manera análoga a la comunicación humana.

Es decir, los ángeles, por su definición, no podrían conocer a partir de la abstracción de lo sensible ni proferir *voces* porque implicaría la intermediación de los sentidos del cuerpo como órgano material; en palabras de Aquino “el silencio excluye la locución vocal tal como está en nosotros, pero no la espiritual, como está en los ángeles” (*De Ver*, q.9, a.4).

Según San Agustín, la vista y el oído difieren sólo exteriormente, y en cambio interiormente son lo mismo en la mente, porque en la mente no son distintos oír y ver, sino sólo en el sentido exterior. Por eso, en el ángel, que hace uso sólo de la mente, no difieren el oír y el ver. Sin embargo, se habla en los ángeles de locución a semejanza de lo que sucede en nosotros: nosotros, en efecto, adquirimos la ciencia de los demás por medio del oído. Por tanto, se pueden distinguir en los ángeles entre señas (*notus*) y signos (*signum*) de este modo: se denomina signo a la especie misma, y en cambio seña a la ordenación a otro; y por su parte la capacidad de hacer eso se llama lengua. (*De Ver*, q.9, a.4, ad. 12)<sup>74</sup>

Tomás de Aquino, al igual que Agustín de Hipona, considera que la percepción humana a través de los sentidos es cognitiva y la entiende como un todo donde la diferenciación entre los distintos sentidos sería una manifestación de cómo estos se exteriorizan. Por eso utiliza la analogía con la percepción humana para explicar la comunicación entre inteligencias separadas. Asimismo, Aquino afirma que los ángeles utilizan signos para comunicarse, sin embargo, sostiene que los signos angélicos no pueden ser sensibles necesariamente, por lo

---

<sup>74</sup> Texto original: “Ad duodecimum dicendum, quod secundum Augustinum, visus et auditus solummodo exterius differunt, interius autem sunt idem in mente; quia in mente non est aliud audire et videre, sed in sensu exteriori tantum. Unde apud Angelum, qui sola mente utitur, non differt audire et videre; sed tamen dicitur in Angelis locutio ad similitudinem eius quod in nobis fit: nos enim per auditum scientiam ab aliis acquirimus. Nutus autem et signa hoc modo possunt in Angelis distingui, ut signum dicatur ipsa species, nutus autem ordinatio ad alium. Sed potestas hoc faciendi dicitur lingua.” Cf. Corpus Thomisticum, *De Veritate*, q.9, a.4, ad. 12. Recuperado de: <https://www.corpusthomicum.org/qdv08.html#53730>

que, la única manera de expresar esta idea es de forma figurada. Entonces, Aquino entiende a la concepción de comunicación angélica como análoga a la comunicación humana.

Aquino propone dos definiciones de signo. La primera, una definición en sentido estricto establece que el signo es aquello que permite obtener conocimiento discursivo de otra cosa que está oculta. Esta definición es la que aplica para los seres humanos y no para las sustancias separadas, por la razón de que la naturaleza del conocimiento angélico no es discursiva, sino que se entiende como *hábito*, es decir, un conocimiento concebido en la memoria (Castañares, 2018).

Por otro lado, de manera menos estricta, signo se entiende como “cualquier cosa conocida en la que se conoce algo” (*De Ver*, q.9, a.4, ad. 4).

Sólo se puede llamar propiamente signo a algo a partir de lo cual se llega al conocimiento de otra cosa como discuriendo. Y según esto no hay signo en los ángeles ya que su ciencia no es discursiva, como se ha señalado en la cuestión anterior; y por eso también en nosotros los signos son sensibles, ya que nuestro conocimiento, que es discursivo, tiene su origen en las cosas sensibles. Sin embargo, comúnmente podemos llamar signo a cualquier cosa conocida en la que se conoce algo; y en consonancia con esto la forma inteligible puede llamarse signo de la cosa que es conocida mediante ella. De este modo, los ángeles conocen las cosas mediante signos; y así un ángel habla a otro mediante un signo, es decir, a través de una especie en cuyo acto su entendimiento deviene perfectamente en orden a otro (*Op. cit.*).

Esta segunda definición es más laxa respecto a la que propone en el comentario al *Peri Hermenias* (cf. 3.4.1) y permite llamar *signo*, prácticamente, a todo el material intelectual por el que los ángeles se comunican, pero sigue emparentada con la definición que presenta en el *Comentario a las Sentencias*, como lo que permite el conocimiento *oculto* de algo (*In IV Sent.* d1, q1, a1).

Por último, hay que marcar la diferencia que establece Aquino entre la *locutio angelica* y la idea de iluminación. El concepto de locución involucra la idea de representación como presencia que es invocada por el signo al volver conocido lo desconocido, mientras que para que haya iluminación es necesario

generar un conocimiento nuevo además de la vuelta a la presencia de aquello que se está significando con el signo.

Por tanto, es propiamente locución aquella con la que alguien es llevado al conocimiento de lo desconocido por el hecho de que se le convierte en presente lo que antes le era ausente; al igual que en nosotros es claro que al referir uno a otro algunas cosas que éste no ha visto, de ese modo se las hace presentes por medio de la locución. En cambio, hay iluminación cuando el entendimiento es reforzado para conocer algo que está por encima de lo que conocía (*De Ver*, q.9, a.5)

Es interesante esta idea de locución en vínculo con el concepto de signo como medio para conocer lo oculto, ya que se supondría una relación de identidad entre signo y *locutio*, ya que la *locutio* es lo que permite volver presente lo ausente ontológicamente (por un acto de re-presentación) por medio del discurso oral. Entonces, se puede entender que el concepto de signo abarcaría al de *locutio*, ya que este remite específicamente a la locución, es decir, la lengua oral que es signo “en cuanto refiere a una idea –o bien una reacción o afección anímica conceptualmente formuladas- del sujeto que lo emite” (Magnavacca, 2014, pág. 395).

### **3.5. La performatividad en los signos sacramentales**

Otra problemática teológica donde es posible realizar una relectura desde los estudios semióticos es en el análisis de la naturaleza signica de los sacramentos<sup>75</sup>. Los análisis semióticos sobre los sacramentos fueron bastante desarrollados en el período medieval por teólogos que incorporaron elementos de la lógica para realizar análisis sobre cuestiones del lenguaje intervinientes tanto en las fórmulas sacramentales como en la actividad de proferirlos. Sin embargo,

---

<sup>75</sup> Los sacramentos son una parte esencial de la liturgia cristiana. Aquino sostiene que "son necesarios para la salvación del hombre" (*S. Th.* III, q.61, a.1) y que estos "están destinados a dos fines: a perfeccionar al hombre en lo que se refiere al culto de Dios practicando la religión cristiana; y a ofrecer un remedio para el pecado."(*S. Th.* III, q.65, a.1). La doctrina cristiana establece que son siete: bautismo, confirmación, comunión, penitencia, unción, orden sacerdotal y matrimonio.

como el objetivo de estos análisis era bastante restringido a su aplicación en ámbito teológico “no hubo ningún intento de generalizarlos para construir una teoría del lenguaje natural en su conjunto” (Rosier-Catach, 2010, pág. 56).

### 3.5.1. Signos sacramentales

Para Tomás de Aquino los sacramentos constituyen signos de lo sagrado. Tanto en el primer artículo del libro IV del *Comentario a las Sentencias* como en la *quaestio* 60 de la *Suma Teológica* III, Tomás recoge objeciones y argumenta por qué considera a los sacramentos como signos y no únicamente como causa.

Aquino sostiene que habría otra manera de adquirir un nombre o denominación que es diferente a la desarrollada en el comentario al *Peri Hermenias*. Sostiene que, si algo se relaciona, de alguna manera, con una *realidad*, puede tomar su nombre de ella. Ese sería el caso de los sacramentos, que se constituyen como aquello que tiene una relación de signo con lo sagrado, siendo esa relación analógica ya que “aquí tomamos la palabra «sacramento» no en sentido equívoco, sino análogo, o sea, según las diversas relaciones a una misma cosa” (*S. Th.* III, q.60, a.1). Es decir, esa relación de signo establece que se presume algún grado de semejanza entre el objeto material (cosas y/o palabras) que se toma para el sacramento, con la idea que quiere representarse emparentada a un aspecto de lo sagrado, por lo que también podría considerarse una relación metafórica.

Además, Aquino argumenta que como “los signos son connaturales al hombre, porque es propio del hombre llegar a lo desconocido a través de las cosas conocidas” (*De Ver.* Q.9, a.4, ad.5) y justifica la relación semiótica de las personas humanas con el sacramento, basándose en la concepción epistemológica de la obtención de conocimiento metafísico mediante la *analogia entis* (cf. 3.7.4). Aquí se infiere una dicotomía entre lo oculto y lo conocido, donde *oculto* —para el entendimiento humano— se opone a *signo* (lo sensible y conocido).

Sin embargo, esta no parece ser una oposición ontológica sino relacional. Para analizar esta posición, un ejemplo es la cuestión de la causalidad de los sacramentos.

Aunque en las cosas naturales, cuyos efectos nos son más conocidos que las causas, el signo es lo que es posterior por naturaleza y, sin embargo, en la razón de signo incluso tomado en sentido estricto no se considera que sea anterior o posterior por naturaleza, sino sólo que sea conocido previamente por nosotros. Por eso, en ocasiones tomamos los efectos como signos de las causas –a la manera en que, por ejemplo, tomamos el pulso como signo de la salud– y, en cambio, otras veces tomamos las causas como signos de los efectos –a la manera en que tomamos las disposiciones de los cuerpos celestes como signos de las borrascas y de las lluvias–. (*De Ver.* Q.9, a.4, ad.5)

En este pasaje, Aquino expresa que existe una relación de intercambio en la manera de entender los signos, ya sea como efectos o como causas. Se puede analizar esta relación como metonímica ya que, además de la relación causal que se establece, toma una parte por el todo como e.g. “el pulso como signo de la salud” (*op. cit*) y también permite establecer una relación de indicialidad que posibilita el conocimiento de lo oculto.

(...) se llama propiamente sacramento a lo que es signo de una realidad sagrada destinada a los hombres. O sea que, en el sentido en que aquí lo hemos tomado, propiamente se llama sacramento lo que es signo de una realidad sagrada que santifica a los hombres. (*S. Th.* III, q.60, a.2)

Aquí, Aquino sostiene que los *efectos*, en general, son más manifiestos y cercanos que las *causas*, por lo que un efecto —sensible— conduce al conocimiento de una causa que permanece oculta.

Sin embargo, entiende que hay ocasiones en que la causa se manifiesta como la más cercana, a través de la percepción/abstracción sensible y lo que permanece oculto es el efecto significado por dicha causa. Es decir, de aquí se sigue que según la posición que tome, sea la causa o el efecto, respecto a definir dónde reside la manifestación o lo que permanece oculto se determina cuál de ellas adquiere la función de signo. Entonces, el signo aquí es entendido como función o propiedad que adquiere un elemento en relación a otro en la acción sacramental.

Posteriormente a establecer que los sacramentos son considerados signos cabe la pregunta por su *modo significandi*, es decir, determinar qué tipo de signo es. Sobre este punto, Castañares (2018) sostiene que Tomás tiene presupuesta, siguiendo a Alberto Magno, la distinción realizada por Hugo de San Víctor entre *ex similitudo* (por semejanza) y *ex institutione* (por convencionalidad)<sup>76</sup>. Aquino, comparte que el signo sacramental, que es material, tiene una relación de semejanza —de algún tipo— con lo espiritual significado, pero dicha relación es de proporcionalidad (*Ib.*), es decir, se trata de una relación de analogía.

Sin embargo, la relación analógica puede generar multiplicidad de significados o puede aplicarse a diferentes cosas, Aquino pone de ejemplo que

el agua, de hecho, puede significar tanto ablución por su humedad como refrigerio por su frescor. Pero cuando se dice *yo te bautizo* se da a entender que en el bautismo empleamos el agua para significar una purificación espiritual (*S. Th.* III, q.60, a.5).

Entonces, para poder delimitar el sentido del sacramento y poder otorgarle el marco de referencia adecuado para que el efecto se logre parece necesario que medie una institución que establezca una convencionalidad que determine los usos correctos y, por eso, se dice que es también un significado *ex institutione*. (*op.cit.*)

Además, se encuentra otra clasificación de los sacramentos en tanto signos que establecen su relación con el tiempo representado. Sobre este aspecto, Aquino toma de Buenaventura<sup>77</sup> la distinción entre signos *demonstrativos* que significan algo presente; *conmemorativos* (apelan a algo pasado) y *proféticos* que significan algo del futuro, y sostiene que

el sacramento es signo conmemorativo del pasado, o sea, de la pasión de Cristo; es signo manifestativo del efecto producido en

---

<sup>76</sup> Hugo de San Víctor en su obra *De sacramentis christianae fides* introduce las categorías *ex similitudo* y *ex institutione* en la definición de los sacramentos: “El sacramento es algo presentado (*suppositum*) a los ojos exteriores bajo la forma de algo corporal o material, que representa gracias a su similitud (*ex similitudine representans*), que significa por institución (*ex institutione significans*) y que confiere gracias a la santificación una gracia invisible (*ex santificatione invisibilem gratiam conferens*)” (Hugo de San Víctor. *De sac. Chr. Fid.* IX, 2, PL 176, 317d en Castañares, 2018.)

<sup>77</sup> Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274) fue un teólogo franciscano del XIII, contemporáneo a Tomás de Aquino. Su pensamiento es de base agustiniana, fundamentado por el principio de iluminación y el conocimiento por vía de fe. En varias disputas, se opuso a las ideas tomasianas y domínicas. (Cf. Castañares, 2018).

nosotros por la pasión de Cristo, que es la gracia; y es signo profético, o sea, preanunciativo de la gloria futura (*S. Th.* III, q.60, a.3)

Entonces, el sacramento sería un signo que significa los tres tiempos en simultáneo, ya que significa, por ejemplo, mediante el bautismo algo del pasado (la muerte de Cristo), pero también, algo presente sobre quien recibe el bautismo y como efecto futuro se dice que significa la gloria eterna (Castañares, 2018). Sin embargo, el conjunto de significaciones y temporalidades está en estrecha relación, lo que genera una permanencia del sacramento como actividad legitimadora de sí misma y que actualiza sus efectos.

### **3.5.2. Instrumentalidad y performatividad en el signo sacramental**

En el siglo XIII, otra magna disputa vinculada a la efectividad, eficacia y legitimidad de los signos sacramentales se centró en resolver cómo los sacramentos podían, siendo tanto efecto como causa, producir lo que representaban, cuestión definida con la fórmula “*id efficit quod figurat*” (produce lo que representa) (Castañares, 2018). Esta fórmula introduce de manera directa la relación entre signo, representación, efecto y causa.

Rosier-Catach (2004) distinguió dos teorías para identificar, de forma general, las posiciones sobre este problema. Por un lado, la “teoría de la causalidad física” refería de manera general a la idea sobre que Dios asigna una virtud al sacramento en el momento de su realización, y, por otro, en contraposición está la “teoría de la causalidad-pacto” que era la posición que negaba la existencia de tal virtud embebida en el sacramento, pero afirmando su carácter relacional. Castañares (2018) explica las razones de la causalidad pacto, en primer lugar, afirmando que “la eficacia del sacramento proviene del pacto instaurado entre Dios y el hombre en el momento de la instauración” (pág. 237). Además, es el pacto quien establece una nueva relación, lo cual indica que no habría en sí una virtud impresa en él, sino que habría en el elemento interviniente en el sacramento una relación accidental, ya que no se le agrega ni quita nada al elemento utilizado como sacramental que antes no tuviera. Por último, sostiene

que la relación accidental entre el elemento utilizado para el sacramento y su carácter de efecto “solo depende de la voluntad del que instituye el sacramento (Dios)” (*Ib.*)

Sin embargo, Tomás de Aquino se opone a ambas teorías. Por un lado, se posiciona en contra de la “teoría de la causalidad-pacto” ya que argumenta que si el efecto del sacramento es debido únicamente al “pacto” no puede entenderse al sacramento como causa, sino solamente como signo (*Id.*). Pero, tampoco acepta la teoría de la causalidad tal como se la presenta. En el comienzo del comentario a las *Sentencias IV* distingue dos tipos de causa; *causa dispositiva*, que implica, desde el punto de vista del efecto el adquirir una forma, y *causa perfectiva*, que significa llevar a cabo la acción, entendida como una causa instrumental.

Además, en la *quaestio 62* de la *Suma*, III, Aquino responde a la primera objeción que sostiene que “no hay identidad entre *ser signo* y *ser causa*, ya que la función de signo conviene más al efecto” respondiendo que

Propiamente hablando no se puede decir que la causa principal es signo de su efecto, ni siquiera del oculto, aunque ella sea sensible y manifiesta. Pero la causa instrumental, si es manifiesta, sí puede decirse que es signo de un efecto oculto, ya que no sólo es causa, sino en cierto modo también efecto por ser movida por la causa principal. En este sentido, los sacramentos de la nueva ley son a la vez causas y signos. Y de ahí viene la conocida expresión *causan lo que significan (efficiunt quod figurant)*. Por donde se deduce que son sacramentos de modo perfecto, ya que están destinados a lo sagrado no sólo como signos, sino también como causas. (*S. Th.* III, q.62, a.1)

De aquí se entiende que el sacramento, en su carácter causal, es instrumental. Entonces, siendo este el carácter causal se vuelve necesario discernir cuáles son las condiciones para que el sacramento fuera realmente efectivo. Para ello, Aquino sostiene que, entre objetos y palabras, es la palabra (discurso) el medio central para la realización de los sacramentos.

(...) dice San Agustín en II *De Doct. Christ.* que el primado de significación entre los hombres lo tienen las palabras, ya que éstas se pueden combinar de diversas maneras para significar diversos conceptos de la mente, por lo que las palabras son el mejor medio para expresar con precisión nuestras ideas. Por eso, para perfeccionar el significado del sacramento era necesario que la significación de las cosas sensibles fuese determinada por palabras. (*S. Th.* III, q.60, a.6)

Por esta razón, trata los distintos modos en que el aspecto lingüístico del sacramento puede estar regulado para llevar a cabo su efectividad. Por consiguiente, analiza las fórmulas sintácticas y términos que intervienen en los sacramentos (*S. Th.* III, q.60, a.6), las deformaciones y mutaciones (corrupción) de las mismas (*Id.*, a.8), así como qué sucede cuando el sacramento se profiere en distintas lenguas (*Id.*). Es decir, se analizan problemáticas vinculadas a la acción institucional de quién ejerce el sacramento, así como de quién recibe el efecto sacramental, por lo que se puede entender que existe un carácter *performativo* del sacramento.

El carácter performativo o realizativo<sup>78</sup> del lenguaje es una noción introducida por John Austin ([1962]1996)<sup>79</sup>, en su obra póstuma *Cómo hacer cosas con palabras*, como parte de la teoría de los *actos de habla* que sostiene que mediante determinados enunciados se realizan o se llevan a cabo ciertos actos implícitos como efectos de proferirlos. Este carácter performativo que implica que “decir algo es hacer algo” (*Ib.*, pág. 53) se ve reflejado en la fórmula, mencionada anteriormente, *id efficit quod figurat/significat*. En relación a esta idea, Rosier-Catach (2010) sostiene que los sacramentos son signos que tienen una doble función. Por un lado, tienen el fin de transmitir significados (entendido como carácter cognitivo) y, por otro, como *signos operativos* llevan implícita la realización de algo, “de hecho, esta operatividad fue vista como la marca distintiva de los sacramentos del Nuevo Pacto en oposición a los del Antiguo Pacto” (*Ib.* pág. 62)<sup>80</sup>.

De aquí que los sacramentos pueden entenderse como actos de habla performativos. Un ejemplo típico de acto performativo, que también presenta John

---

<sup>78</sup> En castellano *performative* se tradujo como realizativo, término que, en mi opinión, pierde el carácter de *performance* o actuación que implica el *performative act* y que está implícito en la definición. (Cf. Austin (1996). *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. Carrió, Genaro y Rabossi, Eduardo. Buenos Aires: Paidós),

<sup>79</sup> Si bien la idea de performatividad y varias tesis que son base para la *teoría de los actos de habla* aparecen en la obra *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein ([1953] 2017) es John Austin quien las incorpora y sistematiza generando una nueva perspectiva sobre la filosofía del lenguaje pragmática.

<sup>80</sup> Traducción propia de “Indeed, this operativity was seen as the distinct mark of the sacraments of the New Covenant as opposed to those of the Old Covenant.” Cf. Rosier-Catach (2010) *Speech act and intentional meaning in the medieval philosophy of language*.

Austin en sus conferencias, es el acto del bautismo, donde en el momento de proferirlo se lleva a cabo su realización. De manera metafórica, Aquino entiende a los sacramentos como un compuesto, expresa que “en los sacramentos las palabras son como la forma, y las cosas sensibles como la materia” (*S. Th.* III, q.60, a.2). En el bautismo la estructura hilemórfica (compuesto de materia y forma) estaría representada por el agua utilizada (la materia) y la composición discursiva *Ego te baptizo in nomine patris, filii et spiritus sancti* que representa la forma.

Aunque las palabras y las otras cosas sensibles pertenezcan a diversos géneros por su diversa naturaleza, coinciden, sin embargo, en la función de signo, si bien esta función se encuentra de manera más perfecta en las palabras que en las otras cosas. (*S. Th.* III, q.60, a.6)

Entonces, siguiendo la teoría de los actos de habla y la metáfora de Tomás del discurso como un compuesto realizador —que a diferencia de las primeras concepciones de signo que tenían una relación más acotada en su significación— puede extenderse que Aquino considera que el carácter semiótico es extendido a otros sistemas de signos, no necesariamente lingüísticos.

Por eso, de las palabras y de las cosas se constituye en cierto modo una sola realidad en los sacramentos, como ocurre con la materia y la forma, en cuanto que las palabras perfeccionan el significado de las cosas, como ya se ha dicho. Pero bajo el nombre de cosas hay que entender también las acciones sensibles, como la ablución, la unción y similares, ya que en ellas se encuentra la misma función de signo que en las cosas. (*Ib.*)

Tomás también utiliza la metáfora del compuesto respecto a las fórmulas discursivas sacramentales para afirmar que su efectividad no solo depende de la pronunciación de las palabras sino de llevar a cabo el ritual de manera correcta, como parte de la función de signo. En este sentido, como la práctica sacramental es por convención, para asegurar su validez se hace necesario establecer los valores de símbolo correctos a los elementos utilizados. En el ejemplo del acto del bautismo, no solo se lleva a cabo el sacramento por la pronunciación de la fórmula, sino, además, porque hay un marco referencial establecido por la

institución y la comunidad que aceptan previamente esa efectividad como efecto posibilitado por la *performance*.

Como dice San Agustín la palabra tiene efecto en los sacramentos no porque se pronuncia, o sea, no por el sonido exterior de la voz, sino porque se cree, según el sentido admitido por la fe. Este sentido es el mismo para todos, aunque los vocablos difieran en el sonido. Y por eso, siempre que en las palabras de cualquier idioma se exprese este sentido, se realiza el sacramento.

(...)

Es lo que ocurre también entre las cosas sensibles: se escoge para la significación del sacramento la que más comúnmente se emplea para el acto que significa el efecto del sacramento. Así, el elemento más comúnmente empleado para la limpieza corporal es el agua. Por eso se emplea el agua en el bautismo. (*S. Th.* III, q.60, a.7)

En otras palabras, el efecto de sentido que provoca el sacramento estaría dado por una performatividad discursiva más que por la fórmula discursiva utilizada en sí misma. Entonces, para lograr su realización no interesa tanto la significación propia de los vocablos o el idioma utilizado siempre que se entienda que esas palabras son sacramentales. Es decir, la creencia en dicha performática permite la realización efectiva de los signos sacramentales.

Esto también se ve reflejado en la objeción relacionada a la corrupción de las fórmulas, en el caso de la alteración de las fórmulas. Aquino va a responder que si existe intención de modificar las fórmulas, el sacramento no se va a realizar, pero si no hay voluntad de cambiar las fórmulas

si lo hace por error o defecto de la lengua, cuando la corrupción es tal que destruye completamente el sentido de la frase, no parece que se realice el sacramento. Y esto ocurre principalmente cuando la corrupción afecta a la raíz de las palabras, como si, por ejemplo, alguien en lugar de decir *in nomine Patris*, dijese *in nomine matris*. Pero si la corruptela no destruye totalmente el sentido de la frase, se realiza el sacramento. Esto sucede principalmente cuando la corrupción afecta a las sílabas finales diciendo, por ejemplo, *in nomine patrias et filias*. Porque, aunque estas palabras, incorrectamente pronunciadas, no tienen morfológicamente ningún significado, el uso las admite como buenas, o sea que, aunque cambien el sonido, el sentido permanece. (*S. Th.* III, q.60, a.7, ad. 3)

Entonces, para que se logre la efectividad del sacramento, por un lado, tiene que existir intención de quien pronuncia el discurso de que así sea (*q.* 64, a.8) y, por otro, no debe destruirse la significación establecida para ello. Asimismo, Aquino considera que la intención tiene muchísima importancia para la realización de los sacramentos.

Sin embargo, Tomás no considera que la intencionalidad que interviene sea únicamente la de una persona particular, en este caso la del ministro que realiza el sacramento, sino también la intención de la Iglesia como comunidad o institución que es quien otorga la legitimación necesaria para que la performatividad se cumpla de manera efectiva.

el ministro actúa movido por la persona de la Iglesia entera, de la que es ministro, y que las palabras que pronuncia manifiestan la intención de la Iglesia, y que esta intención es suficiente para la realización del sacramento, mientras que el ministro o quien lo recibe no manifiesten externamente una intención en contrario. (*S. Th.* III, q.64, a.8, ad. 2)

En este sentido, se puede concluir que la convencionalidad de los sacramentos como signos unida a la legitimidad por la tradición dotada por la institución Iglesia que media la intencionalidad de realizarlos permite sostener y validar el carácter performativo de los sacramentos. Es decir, las palabras u objetos utilizados en los rituales sin la significación dada en determinada esfera semiótica compartida, que establece un marco de referencia para recibir ese acto no serían capaces de *hacer*. Entonces, se entiende que la performatividad del sacramento como signo y acto de habla que genera un efecto deseado no está dada exclusivamente por la pronunciación de una fórmula discursiva convencional, sino que es la institución la que las legitima y profiere.

### **3.6. El proceso de cognición y el *verbum mentis***

El concepto de *vox significativa* como signo de las pasiones del alma (cf.3.3.1) adquiere una dimensión más compleja cuando Aquino lo utiliza para resolver problemas metafísico-teológicos, como el problema de la Trinidad

de personas en el Dios simple<sup>81</sup> (uno de los principales de la teología cristiana) y, concretamente, sobre el concepto de Verbo de Dios, que sostiene que por medio de Dios-hijo como segunda persona divina se realizó la *creación*.

Esta cuestión tiene como antecedente directo de Aquino, el tratado de Agustín de Hipona, *De trinitate*. Sin embargo, comentaristas modernos entienden que Tomás no estaba a favor de la resolución agustiniana, por diferir en la forma de concebir el proceso de acceso al conocimiento y significación (Castañares, 2018). Por esa razón, en obras más tardías desarrolla una “segunda teoría de la significación” a partir de la década de 1260 (Pini, 2001). Los problemas semióticos fundamentales que aparecen en esta nueva perspectiva son: la teoría del concepto como “palabra mental” (*verbum mentis* o *conceptio intellectus*) y la relación de significación entre palabra, concepto y cosa.

El Verbo divino, entendido como la segunda persona de la Trinidad (el hijo) es un problema que Agustín trató ampliamente dentro de la teología sumamente vinculado a la concepción del lenguaje como vía gnoseológica para el conocimiento de Dios (Castañares, 2014).

Aquino rechazó la teoría de la iluminación agustiniana, que afirma que es posible el conocimiento de Dios para el intelecto humano, y desarrolló su teoría en base a la metafísica y gnoseología aristotélicas. Para Tomás, el proceso cognoscitivo divide al intelecto en una doble potencia entre entendimiento agente y posible (*In de Trin*). Por un lado, el entendimiento agente es el encargado de abstraer de las representaciones (realizadas a partir de la abstracción sensible -por medio de los sentidos- de los objetos materiales) elementos materiales, y, a partir

---

<sup>81</sup> En el Concilio de Nicea I (325 DC) se estableció el dogma (terminando las disputas en torno a este tema, sobre todo contra los arrianos) (Gilson, 2014) que concibe al Dios cristiano como una trinidad de personas (padre, hijo, espíritu) que se identifica con la misma esencia divina y tiene potencia creadora. En el marco de esta teología natural, Aquino entiende que los seres humanos no pueden acceder al “conocimiento” de cada persona individual por vía racional, sino únicamente a través de la revelación por la fe. Esto se basa en que se concibe a la trinidad como “misterio” trascendental a la razón humana, que Tomás de Aquino fundamenta basándose en la teoría gnoseológica del conocimiento humano, inspirada en la teoría aristotélica, que sostiene que todo conocimiento se obtiene partiendo de un mecanismo de abstracción de lo sensible que genera la imagen de la cual se va a elaborar la conceptualización. Aquino sostiene que, por medio del conocimiento racional, los humanos pueden tener, solamente, conocimiento de Dios como Uno, “como principio de todos los seres” (*S. Th.* I, q. 32, a.1).

de allí, generar lo que se llama *especie inteligible*. Esta especie inteligible es lo que el *entendimiento posible* utiliza para conocer y genera como resultado la realización de juicios y conceptos. En este punto, radica la diferencia con la concepción de iluminación agustiniana, ya que el conocimiento se produce a partir de la abstracción y por una serie de mediaciones.

Por otro lado, en la *quaestio* 4 de *De Veritate*, Aquino se pregunta si el *verbum* se puede aplicar a Dios “en sentido propio” (pág. 268). Para ello va a revisar y aceptar la teoría agustiniana de los tres sentidos de *verbum* (palabra).

así como en el artífice consideramos tres cosas, a saber, el fin del artífice, el ejemplar y el propio efecto ya producido; igualmente, en el que habla se encuentra un triple verbo, a saber, aquel que es concebido por el entendimiento, que para significarlo es producido el verbo exterior: y este es el verbo del corazón pronunciado sin voz; después, el ejemplar del verbo exterior, que es llamado verbo interior y tiene la imagen de la voz; y, por último, el verbo expresado exteriormente, que es denominado verbo vocal. Y así como en el artífice precede la intención del fin, viene después la invención de la forma de la obra y en último lugar la obra es llevada al ser, así también el verbo del corazón en el que habla precede al verbo que tiene la imagen de la voz, y viene en último lugar el verbo de la voz. (*De ver*, q.4, a.1)

Sin embargo, Aquino acepta un “triple verbo”, pero reduce a dos sus naturalezas: palabra interior y palabra exterior. Por un lado, la palabra interior sería *causa essendi* y *significandi* de la palabra exterior y, por ese motivo, se considera en una relación de prioridad ontológica. La palabra hablada (exterior), por ser de naturaleza material sensible, se entiende como lo primero conocido por los humanos, pero en el orden del ser sería la última en realizarse. Por esa razón, se considera efecto, y, a su vez, por ser efecto se considera signo, con un vínculo indicial con la palabra interior. Así, las voces proferidas “tienen un principio en la voluntad, que quiere significar algo que es previo, el concepto, que ha sido causado por el conocimiento en acto de algo” (Castañares, 2018, pág. 229).

Por otro lado, la palabra exterior surge a partir del conocimiento de una cosa, que por el proceso de abstracción culmina una palabra generada por convención, aunque Aquino no explica si la convención se produce por

imposición particular o consenso comunitario, institucional o social. De todas maneras, al tomarlo como supuesto, Aquino (2016, pág. 276) justifica la convencionalidad de la palabra de dos maneras: *ex parte impotentis* (por parte de quien impone) y *ex parte re* (por parte de la cosa):

Se dice de dos maneras que un nombre es impuesto por alguien: o a partir del que impone el nombre, o a partir de la cosa a la que le es impuesto. Por parte de la cosa, se dice que el nombre es impuesto a partir de aquello que completa la definición [*ratio*] de la cosa que el nombre significa, tal es la diferencia específica de la cosa, y esto es lo que principalmente es significado por el nombre. Pero porque las diferencias esenciales son desconocidas para nosotros, muchas veces utilizamos los accidentes o los efectos en lugar de aquéllas, como se dice en la *Metaphysica*<sup>82</sup>, y según esto nombramos la cosa. Y así lo que es escogido en lugar de la diferencia esencial, es aquello a partir de lo cual es establecido el nombre por parte del que lo impone, como (el nombre de) “piedra” [*lapis*] es impuesto a partir del efecto, que es herir el pie [*laedere pedem*]; y no conviene que esto sea aquello que es significado principalmente con el nombre, sino aquello en cuyo lugar ése es impuesto. De modo semejante, afirmo que el nombre de verbo se impone por la reverberación o por el clamor por parte del que lo impone, no por parte de la cosa. (*De ver*, q.4, a.1, ad.8)

Entonces, la convencionalidad de la palabra encuentra su motivo en algún accidente de la cosa o en algún efecto (signo) y no en la cosa misma. Asimismo, Aquino sostiene otra mediación a la que es sometida o de la que es resultado, ya que la palabra exterior sería un tipo de traducción o correspondencia de la palabra interior, ya que aquello que puede ser conocido puede ser dicho.

Por lo que respecta a la razón de verbo, es indiferente que algo sea conocido por semejanza o por esencia: pues consta de hecho que el verbo exterior significa todo aquello que puede ser conocido, ya sea conocido por esencia, ya por semejanza. Y por eso todo aquello que es conocido, sea por esencia, sea por similitud, puede ser llamado verbo interior. (*Ib.* ad.9)

---

<sup>82</sup> *Met.*VIII, 2, 1042b 25, Cf. (Aristóteles, 2018 [a])

A diferencia de como Tomás concibe el proceso de conocimiento en Dios<sup>83</sup>, para las personas humanas, el conocimiento de algo (que es), en todos los casos, tiene una correlación con el decir.

En nosotros “decir” no significa solamente entender, sino entender y expresar fuera de sí una concepción, y no podemos entender sino expresando de este modo un concepto; por ello, en nosotros, todo lo que es del orden del conocer es, propiamente hablando, del orden del decir. (*De ver*, q.4, a.2, ad.5)

Entonces, se entiende que el decir por medio de la palabra hablada (exterior) implica una comunicación de la palabra interior hacia el exterior, de algo conocido por el entendimiento. Entonces, puede decirse de todo lo que se conoce, y puede comunicarse hacia otros, se realiza por medio de la palabra proferida.

Aunque en nosotros la manifestación a otro no se cumpla sino por el verbo vocal, sin embargo, la manifestación a sí mismo se hace por el verbo del corazón, y esta manifestación precede a la otra; y por ello el verbo interior es denominado verbo prioritariamente. De modo semejante, el Padre se ha manifestado a todos por medio del Verbo encarnado, pero el Verbo engendrado desde la eternidad lo manifestaba a sí mismo, y por ello el nombre de Verbo no le conviene solamente porque se haya encarnado (*op cit*).

Sin embargo, la noción de palabra interior, a la que Tomás también llama *verbum mentis* o concepto, es la que ha generado más problemas y diferencias en cuanto a posturas semióticas desprendidas de sus interpretaciones. Castañares (2018) se pregunta qué justificación encuentra Aquino para considerar al concepto como palabra expresada, o cómo es la naturaleza de esa relación tan estrecha entre el conocer y el decir.

Por otro lado, Floucat (1997) entiende que conocer no puede reducirse a concebir porque no puede haber comprensión sin expresión. Asimismo, Aquino afirma que “el acto de conocer no llega a su acabamiento a no ser que algo que se

---

<sup>83</sup> Aquino sostiene que en Dios al concebirse como unicidad y perfección simple (*perfectum*) “se identifican cognoscente, la cosa conocida y el conocer” y por eso afirma que “en Dios no todo acto de inteligir es propiamente del orden del decir” (*De veritate*, q4, a2, ad5).

llama palabra<sup>84</sup> (*verbum*) sea concebido en la mente del que conoce”. Pero, esta afirmación genera más interrogantes sobre la relación entre especie inteligible y concepto y sobre todo sobre la naturaleza del *verbum mentis* (Pasnau, 1997).

Las interrogantes sobre la naturaleza del concepto e incluso sobre el proceso del entendimiento posible fueron retomadas por tomistas posteriores que siguieron realizando otras taxonomías, algunas muy discutidas, incluso en diálogo con otros filósofos que trabajaron este problema, como Duns Scoto (Floucat, 1997). Las diferentes interpretaciones generaron dos corrientes. Por un lado, aquellos que creen que “el concepto del entendimiento posible es formalmente idéntico a la cosa extramental” (Castañares, 2018, pág. 233) que constituye el “contenido” del entendimiento. Dentro de esta posición, están Pedro de Alvernia, Pedro de Saint-Amour, Gerald de Nogent, Walter Burley (Pini, 2001). Por otro lado, se encuentran quienes entienden que en los textos de Aquino hay evidencia de que el concepto es tratado como un producto mental diferente a la cosa u objeto del cual el concepto estaría refiriendo, en una relación de sustitución y representación.

### **3.6.1. La epistemología tomasiana desde una perspectiva de semiótica naturalista**

Sobre la relación entre pensar, conocer y decir se recupera una posición semiótica naturalista del semiótico Roberto Pellerey<sup>85</sup>, en la cual analiza el concepto de abstracción en la epistemología de Tomás de Aquino e infiere que este sostiene una perspectiva de semiótica natural a la que vincula con el modelo semiótico de Charles S. Peirce.

A partir de la concepción de Aquino que sostiene que el conocimiento es un proceso activo realizado intrínsecamente por facultades humanas, Pellerey (1989) entiende la epistemología de Tomás como un “acto de comunicación de la realidad a los humanos” (pág. 84) de secuencias semióticas complejas que

---

<sup>84</sup> *Verbum* o palabra estaría refiriendo a concepto y por lo tanto debería entenderse más como discurso que como palabra proferida única. Para la palabra como unidad individual utiliza *nomen* u otros términos gramaticales que se detallan en el Comentario al *Peri Hermenias* (cf. 3.3).

<sup>85</sup> Roberto Pellerey es filósofo e investigador en semiótica de la Universidad de Bolonia.

necesita explicitar. Para ello, recupera la noción tomasiana de intelecto humano como una facultad específica del alma, destinada a la comprensión y conocimiento de lo real. El intelecto, a diferencia de los sentidos<sup>86</sup>, se concibe inmaterial pero íntimamente vinculado a los órganos corporales (cuestión ligada al concepto de ser humano como unidad sustancial<sup>87</sup>). La abstracción por parte del intelecto consiste en elaborar conceptos separados de la realidad física que necesariamente parten de la información sensible obtenida de la realidad material (cf. 3.6). Pellerey recurre a la teoría tomasiana de la *reflexio*<sup>88</sup> por la cual “el intelecto conoce su propio acto de comprensión y el objeto que se comprende naturalmente” (*Ib.*) y, además, al concepto de intelecto divino como *ipsum esse* (cf. 2.2.3) a los que vincula con la cognición mediante la abstracción de lo sensible por medio de los órganos sensitivos.

Como no tiene un órgano corporal en donde observar su autoconocimiento, el intelecto observa la serie múltiple de sus propios actos de comprensión y está obligado a hacer una distinción entre el acto único de comprensión y la capacidad intelectual en general. En el primer caso, comprende que es comprensión (y esto es lo que podemos llamar conciencia), y en el segundo, comprende lo que es el entendimiento mismo; en otras palabras, comprende la naturaleza universal, a través de la observación de los múltiples casos singulares. (Pellerey, 1989, pág. 84)

---

<sup>86</sup> En la concepción de Aquino, el sentido (*sensus*) es una facultad del alma (la cual se concibe como un principio único pero dividido en facultades) mediante la cual los humanos reciben sensaciones mediadas por órganos del cuerpo. (Cf. Tomás de Aquino (1979). *Comentario al Libro del alma de Aristóteles*. Buenos Aires: Fundación Arché.

<sup>87</sup> Tomás de Aquino concibe al ser humano como un compuesto necesario de alma espiritual y cuerpo material, unión que se fusiona constituyendo una unidad sustancial. Con el término *persona* se designa la máxima individualidad espiritual, ya que se concibe que el alma como forma del cuerpo no es común sino particular, casi singular. (Cf. Forment, E. (2018). *Santo Tomás de Aquino, El orden del ser*)

<sup>88</sup> El mecanismo de la *reflexio* es explicado por Aquino: “la reflexión es doble: una que tiene origen por parte de la potencia y otra que tiene origen por parte del objeto. En primer lugar, porque, cualquier potencia se dirige a su objeto propio y ello tiene que determinar el acto de la propia potencia, de tal modo que el acto de la potencia [acto que es la forma del objeto] no [se encuentre] más allá de que en la forma ulterior de su propio objeto principal; porque de otro modo, esto no sería su objeto propio; pues el objeto propio es aquello que, por cuya información, la potencia ejerce su acto [es decir, es actuada], así como, por ejemplo, se tiene el color por la vista y el sonido por el oído.” (Aquino S. T., 1999, pág. 91) Cf. Tomás de Aquino. (1999). *Sobre el principio de individuación*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.

Para Aquino, el acto de conocimiento humano se inicia en los sentidos (*sensus*) y es allí donde se establece el contacto con lo material extramental humano (el objeto material). Luego de que se establece la conexión entre sentido y objeto material

“transmiten la información de la que tienen conocimiento a los cuatro sentidos internos: *sensus communis*, *imaginatio* o *phantasia*, memoria, *vis aestimativa* o *cogitativa* (sentido común, imaginación o fantasía, memoria, poder estimativo o cogitativo). Estos sentidos reciben la información y la transforman en un signo complejo que a su vez se transmite al intelecto. (*Ib.*)

Pellerey entiende que como la imaginación elabora el *phantasma* (similitudes que representan y reproducen en el intelecto las características del objeto sensible) que representa de forma inmaterial (abstracta) principios individuales de los objetos abstraídos a partir de obtener información fenoménica, esta constituye "signos individuales creados por los sentidos internos" (*Ib.*).

Es a partir de aquí que el proceso de intelección es entendido por Pellerey como semiótico. Para explicarlo establece una analogía con las categorías del signo en relación al objeto de la teoría de Charles S. Peirce<sup>89</sup>:

Inmediatamente notamos que la especie sensible es un signo cuya forma corresponde exactamente a la noción de "índice" en la terminología de Peirce: se trata de una función de signos basada en conexiones físicas. El proceso mismo de vincular el objeto y el órgano corporal es una relación indicial, que se desarrolla a través de una continuidad física entre las cualidades sensibles y el órgano receptivo. El fantasma elaborado por el sentido es, en cambio, una "figura icónica" que representa el objeto: es un ser abstracto sin las determinaciones sensibles que están presentes en la especie. (*Ib.*)<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> De forma resumida, las categorías ontológico-fenoménicas peircianas —primeridad, segundidad y terceridad— son los conceptos que desde la perspectiva de Charles S. Peirce serían irreductibles en la captación, percepción y formación de cualquier predicación (a la que concibe como la única manera de pensar y predicar sobre algo). Además, por definición son universales, normativas y estrictamente lógicas. En el vínculo relacional de primeridad y segundidad respecto de su objeto se tienen las categorías: ícono e índice respectivamente. Un ícono es concebido como una primeridad que designa la cualidad de ese objeto abstraído y el índice denota algún vínculo relacional existencial con el objeto al que refiere. (Cf. McNabb, D. (2018) *Hombre, signo y cosmos. La filosofía de Charles S. Peirce*. México DF: Efe.

<sup>90</sup> Traducción propia.

Entonces, a partir de postular esa identificación con las tipologías peircianas, Pellerey afirma que el proceso de la abstracción sensorial es similar a un proceso comunicacional (al cual entiende con la lógica de procesamiento de información) que tiene una doble relación que comienza en la cosa (*res*) quien “enviaría” una señal —la especie sensible— al sentido, por medio del órgano corporal correspondiente que luego generaría el fantasma. Además, sostiene que el fantasma entonces al ser un *ícono* de la cosa estaría legitimado “por el proceso de receptividad del sentido, que recibe en sí mismo, a través del órgano corporal, una perfecta imagen indicial de la realidad” (*Ib.*).

Es decir, como Pellerey entiende al sentido como el garante de la semejanza en la conformación de la imagen —legítima la similitud con el objeto real (como una cualidad simple e inseparable)—, una vez que el fantasma “pasa” al entendimiento para ser comprendido por este, ya se concebiría de por sí legítimo, válido, verdadero.

De esta manera, Pellerey legitima la significación resultante en la base del proceso de abstracción —el concepto— como verdadera, por ende, sin posibilidad de error ya que esta se iniciaría en una materia prima (para el intelecto). Para ello argumenta que la relación de similitud con el fenómeno extramental sería real y esencial, por lo que la concibe tal como al fenómeno mismo, fundamentando su argumento en un orden esencial ontológico al cual los sentidos tenderían. Sobre esto último sostiene que “sólo debido a la actividad preliminar del sentido el intelecto es capaz de trabajar con objetos que tienen valor, porque el sentido ha predispuesto y organizado el campo de los objetos cognoscibles” (*Ib.*).

Entonces, luego de presentar la analogía con las categorías de Peice con el objetivo de inferir un proceso semiótico subyacente en la teoría cognoscitiva de Aquino, Pellerey afirma enfáticamente que el fundamento de la significación para Tomás se basa en una ontología natural que funcionaría (y aquí algo que considero muy problemático) como *descubrimiento* de la verdad en el intelecto humano. Para ello argumenta que

Esto es posible cuando el código no se concibe como un sistema convencional, sino como algo más. Si la realidad y la verdad coinciden, el código está constituido por la propia realidad

natural. La significación de la realidad es natural (no convencional), y los signos coinciden con los efectos: su contenido es la causa natural, el conocimiento de ellos es un proceso de descubrimiento de la significación natural de la realidad. El conocimiento intelectual es necesariamente verdadero y coincide con el descubrimiento del significado natural de la realidad. Además, está completamente justificada la concepción del conocimiento como comunicación: si la significación de la realidad es simplemente dada, existiendo *per se* como verdad absoluta, entonces el conocimiento no es otra cosa que su asunción, su comunicación a los seres humanos. El conocimiento es la comunicación necesaria de la verdad, cuyo código natural es la realidad. Las consecuencias teológicas de la semiótica natural tomista son evidentes y, por lo tanto, la subordinación de la filosofía a la teología se vuelve obvia, después de que se vincularon entre sí en la construcción de las bases de la teología sagrada. En este punto, el sistema parece estar cerrado y completo. La significación de la realidad es una relación natural, la comunicación es un acto mecánico y necesario de conocimiento, el código es la realidad misma: aparece el universo semiótico natural completamente ordenado. (*Ib.*, pág. 104)

Esta interpretación sobre el pensamiento semiótico de Aquino entiende en el proceso de significación que se produce una identificación del signo con la cosa referida mediante la abstracción cognitiva. Allí, el objeto real —homologado a naturaleza fenoménica— se impone como verdad hacia el entendimiento humano en forma de comunicación, con una dirección desde la cosa hacia el intelecto. Es decir, la cosa extramental —en una relación de copresencia con la persona humana— sería la encargada de enviar información sensible que el intelecto humano recoge y procesa “encontrando” la verdad de la cosa. Entonces, podemos analizar que Pellerey analiza que en la concepción epistemológica de Aquino hay, por un lado, una concepción pasiva del intelecto humano y, por otro, una relación con el mundo extramental que es de descubrimiento. Esto significa que no solamente el mundo es inteligible totalmente para las personas humanas, sino que además, la captación de lo extramental no tendría errores ya que se abstrae verdaderamente la esencia del mundo percibido sensiblemente.

Pellerey realiza esta inferencia forzando una identificación total entre categorías metafísicas tomasianas con las categorías ontológico-semióticas peircianas. De esta manera, solo una vez aceptada esa identificación (que implica

además aceptar una similitud en los principios y supuestos de cada teoría) es posible aceptar su conclusión respecto de una “semiótica natural” que implica el *descubrimiento* (de la cosa, el concepto y, por ende, la verdad de la cosa) en la abstracción.

Esta perspectiva, también es contrarrestada por Castañares (2018), quien sostiene que, aunque Aquino no lo afirmó expresamente, si no hubiera convencionalidad en el *verbum* (cuestión que defiende), la significación de las palabras sería natural y las personas humanas hablarían la misma lengua y sin generar modificaciones en ella<sup>91</sup>. A lo que agregó, si el conocimiento por medio del lenguaje (que ya implica mediación y, por ende, diferencia) es entendido como descubrimiento, tampoco existirían problemas de equívoco, de los que Aquino da cuenta (cf. 3.7) o de malentendidos que generen muchísimas discusiones sobre interpretaciones distintas (como la exégesis bíblica) o concepciones (respecto a las disputas con filósofos árabes sobre concepciones teológicas o filosóficas, entre muchísimos ejemplos). Además, tampoco tendría sentido el esclarecimiento y disputa filosófica, que el propio Aquino advierte que si el conocimiento de Dios (y la creación) fuera evidente para todos no sería necesario clarificarla, disputarla ni enseñarla (*S. Th* I, q1-2).

### **3.7. La analogía como vía de conocimiento**

A pesar de que Tomás de Aquino nunca escribió un tratado específico sobre el concepto de analogía, esta es una noción central y transversal a toda su obra. En sus diferentes textos filosóficos y teológicos la figura de la analogía es utilizada con dos intenciones cognoscitivas diferentes: por un lado, como método hermenéutico exegético, tanto bíblico como del *corpus aristotelicum*; por otro y de mayor importancia, como vía de conocimiento trascendental (Fabro, 2009,

---

<sup>91</sup> En el Comentario al *Perihermeneias*, Aquino afirma que a “quienes hablan diferentes idiomas les resulta difícil vivir juntos en unidad social”. Por otro lado, sostiene que “si el hombre solo tuviera cognición sensible, que es del aquí y ahora, los sonidos vocales tan significativos como los que usan otros animales para manifestar sus concepciones entre sí serían suficientes para vivir con los demás” (*In Per Herm* 11.2n.2) (Cf. 3.3).

Aertsen, 2003, Gilson, 2014, Beuchot, 1997, Forment, 2011). En este segundo modo, Aquino considera a la analogía fundamento metafísico, ya que adquiere estatus de principio cognoscitivo al considerarse el principal recurso lógico que permitiría el acceso racional —aunque incompleto— al conocimiento ontológico de lo real, tanto de Dios como del mundo. La analogía como recurso epistemológico “moviliza la historia de la metafísica” en el siglo XIII (Castañares, 2018).

Por consiguiente, en esta sección se analizan en profundidad los aspectos de la analogía como principio metafísico y, de manera sucinta, se describe el aspecto hermenéutico y retórico de su uso en la actividad exegetica.

### 3.7.1. Tomás de Aquino y la exégesis

Con respecto al proceso de interpretación exegetica, tanto bíblica como de textos patrísticos y aristotélicos, Aquino continúa la práctica de la hermenéutica normativa desarrollada por Agustín de Hipona<sup>92</sup> pero incorporando matices diferentes respecto a la clasificación de los distintos sentidos que se encuentran en los textos bíblicos<sup>93</sup>. Principalmente, la actividad hermenéutica de Tomás estaba orientada, mediante el uso de la técnica de la *subtilitas interpretandi*, a encontrar o develar lo que se denominaba, en este contexto, *sentido literal*; a saber: el significado que no se encuentra expresamente manifiesto en el texto y que remite

---

<sup>92</sup> La concepción clásica de hermenéutica implicaba cierta normatividad en el proceso de interpretación textual y tenía la finalidad de sistematizar la lectura para hacer inteligible el sentido primordial de los textos (Grondin, 2008). Estas reglas, mayormente, eran tomadas de la retórica (una de las tres ciencias del *trivium*) e implicaban un análisis tanto de términos como de enunciados, figuras y tropos, así como del conocimiento de los distintos contextos de producción y recepción. Agustín de Hipona en *De doctrina christiana* recopila diversas reglas de interpretación inspiradas en el *Orator* de Cicerón. Allí sintetiza que “dos son los fundamentos en que se basa toda la exposición de las divinas Escrituras: en el modo de encontrar las cosas que deben ser entendidas (*modus inveniendi*), y el modo de explicar las cosas que se han entendido (*modus proferendi*)” (*De doctrina*, I, 1, 1). Esta obra, que fue de gran importancia para la práctica exegetica, continuó vigente hasta el siglo XIII como uno de los pocos tratados sobre homilía, hermenéutica y retórica hasta la aparición de un nuevo género devenido del estilo escolástico de producción textual (Murphy, 1986) y que Tomás de Aquino, como universitario, adopta.

<sup>93</sup> Tomás de Aquino reformula la clasificación de los sentidos bíblicos realizada por Agustín de Hipona e incluye dentro del sentido literal a los sentidos: histórico, etiológico y analógico. Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q.1, a10.

a la intencionalidad o concepción del autor sobre su obra (*intentio auctoris*). Esta interpretación tenía un carácter más sistemático que la interpretación normativa alegórica y tenía como objetivo poder descifrar el significado que se consideraba oculto o velado en el texto. Para lograr este objetivo se debían explorar y analizar los sentidos considerados “oscurecidos” y difusos que generaban, como efecto, las formas retóricas figuradas (Beuchot, 1997).

Esta preocupación por la interpretación textual y el análisis discursivo con fines de mejorar la comprensión y adquisición de conocimiento está expresada en la oración *Creator ineffabilis*, donde Tomás de Aquino se dirige a Dios: “dame la perspicacia para comprender, la capacidad de recordar, el método y la facilidad para aprender, la sutileza para interpretar, la gracia abundante para hablar”<sup>94</sup>. Esa sutileza para interpretar se asocia a la realización de *distinctiones* de problemas, práctica usual en el método escolástico, que Aquino realiza de manera exhaustiva.

La distinción (*distinctio*) como práctica no tiene definición, pero es descrita como la negación de identidad o negatividad entre dos cosas y puede formularse como *esto no es aquello* (Beuchot, 2013). Se entiende, entonces, que realizar distinciones mediante una lectura para encontrar sutilezas significa especificar o distinguir un concepto que resulta confuso (Magnavacca, 2014). Es decir, distinguir se entiende como una acción de clarificar y precisar sentidos. Es interesante la observación que hace Fabro (2009) sobre los términos *distinción*, *diferencia*, *división* y *negación* que afirma que teóricamente tienen una estrecha relación intrínseca que se manifiesta en el pensamiento y precisamente constituyen el acto de pensar y teorizar.

Entonces, la incorporación del método analógico como herramienta permite obtener, aunque parezca paradójico, conocimiento del denominado sentido literal.

---

<sup>94</sup> Traducción de Tomás de Aquino, *Preces, Creator ineffabilis*: “Da mihi intelligendi acumen, retinendi capacitatem, addiscendi modum et facilitatem, interpretandi subtilitatem, loquendi gratiam copiosam”. Cf. Corpus Thomisticum, Recuperado de: <https://www.corpusthomaticum.org/x09.html>

En ese sentido, Aquino introduce a la analogía como el único método que permite extraer conocimiento verdadero por vía racional de cuestiones trascendentales que se consideran immanentes en los textos.

El significado analógico es definido por Tomás como aquel que se encuentra situado entre la univocidad y la equívocidad (*S Th*, 1, q1, a.10.2). Se sigue que *análogo* es un sentido que no es *unívoco*, es decir, aquel que conserva el mismo significado a pesar de que se aplique a referencias diversas; ni *equívoco*, a saber, que términos o sintagmas homónimos no conservan un mismo significado al referir a realidades o signos diversos.

Así, el término analógico sería aquel que cuando se utiliza para significar cosas diferentes adopta matices diversos, pero manteniendo, en algún grado, su sentido original. Entonces, como sostiene Beuchot (2014), la analogía es considerada por Aquino más como un método hermenéutico que como figura retórica, ya que es utilizada como instrumento lógico para ordenar y jerarquizar objetos (textos, términos, significados) según relaciones de semejanza o diferencia.

### **3.7.2. Analogía como vía de conocimiento metafísico**

Del mismo modo que la analogía es utilizada como forma de aclaración textual en la actividad hermenéutica, en la obra de Tomás de Aquino esta adquiere un estatus metafísico al considerarse a la *analogia entis* (analogía del ente) un “instrumento de indagación del ser en cuanto ser” (Magnavacca, 2014, p. 65). El desafío que tiene la analogía como indagación metafísica no es solamente demarcar un sentido literal que permita una obtener una comprensión acabada de un significado discursivo, sino obtener conocimiento verdadero de Dios y todo *lo creado*.

Esta posición también fue discutida, entre otros, por McInerny (1961) quien afirma que la *analogía entis* se trata de una perspectiva lógica sobre el significado de los términos más que un instrumento de indagación metafísica. Igualmente, donde queda más claro el pensamiento analógico metafísico en la

obra de Tomás es en la discusión sobre los Nombres Divinos (cf.3.8). El recurso de analogía es utilizado por Tomás —de forma explícita— para conocer el sujeto de la metafísica y, en ese sentido, conocer los nombres que son comunes a Dios y a lo *creado*. Sin embargo, esta operación analógica es inferida de sus propios textos y abordajes, ya que no dedicó ningún texto a este tema específico.

Quien primero sistematizó el pensamiento analógico en Aquino fue Tomás de Vio (Cayetano), maestro general de la Orden de Predicadores (domínicos) y seguidor de las ideas de Tomás, que en 1498 escribe *De dominum analogía*. En este tratado recopila y describe el uso de la analogía en Tomás de Aquino como doctrina metafísica

La doctrina de la analogía como vía de acceso al conocimiento tiene su fundamento en la *Metafísica* de Aristóteles quien afirma que

no es preciso buscar una definición de todo, sino que, a veces, basta con captar la analogía en su conjunto: que en la relación en que se halla el que edifica respecto del que puede edificar se halla también el que está despierto respecto del que está dormido (*Met.* IX, 6, 1048b)

De aquí se entiende que la analogía está relacionada con la obtención de conocimiento mediante la captación de relaciones de semejanza, intrínsecas o extrínsecas. Es palabras de Aristóteles, implica entender el modo en “como esto se da en esto otro, o en relación con esto otro, así se da aquello en aquello otro o en relación con aquello otro” (*op. cit.*). Asimismo, esas relaciones de semejanza en las que se fundamenta la analogía se pueden entender tanto en el plano lógico-semántico como en el plano real y supra real (metafísico).

Sin embargo, aunque Tomás de Aquino incorpora este concepto de la teoría aristotélica, va a desarrollar una doctrina propia y original aplicando la analogía al conocimiento trascendental de la existencia.

Por esa razón, Ashworth (1999) sostiene que para poder comprender correctamente la doctrina de la analogía de Tomás es necesario tener presente en términos metafísicos: 1) la división entre *ser por sí* (*ipsum esse*) y *ser por participación*, es decir la división entre Dios y *lo creado* (entes finitos), que tienen las perfecciones participadas y esa participación limitada por la esencia; 2) la

doctrina de la causalidad y 3) el derecho de afirmar la existencia de Dios aunque no se lo pueda conocer empíricamente (cf.2.2.4).

### 3.7.2.1. Tipos de analogía

Aquino divide la analogía en tres tipos: de atribución, proporcionalidad y de no-igualdad y explica los tipos de analogía según tres modos:

Se dice que una cosa es análoga de dos modos: primero, **según la intención o concepto solamente**, y no según el ser; y esto sucede cuando un concepto se refiere a varias cosas según un antes y un después; y, sin embargo, no tiene el ser más que en una sola cosa; como el concepto de salud se refiere al animal, a la orina y al régimen o dieta, pero de modo diverso, según un antes y un después; pero no según un ser diverso, puesto que el ser de la salud sólo está en el animal.

Segundo, **según el ser** y no según la intención o concepto; y esto sucede, cuando varias cosas son igualadas en la intención de algo que les es común, pero eso común no tiene un ser que responda a la misma razón en todas las cosas, al igual que todos los cuerpos son igualados en la intención de corporeidad.

Y tercero, **según el concepto y según el ser**; y esto sucede cuando no se igualan ni en un concepto común, ni en el ser: como el ente se predica de la sustancia y del accidente; y en tales categorías, es necesario que la naturaleza común tenga un ser en cada una de las cosas de las que se predica, pero diferente según razón de una mayor o menor perfección. De modo semejante, afirmo que la verdad, la bondad, y todo lo similar, se predicen analógicamente de Dios y de las criaturas. Por lo que es preciso que, según su ser, todas estas cosas se encuentren en Dios y en las criaturas según razón de una mayor o menor perfección; de lo que se sigue que son verdades diversas, no pudiendo encontrarse en una y otra parte según un único ser. (*In 1 Sententiarum*, d19, q5, a2)

Entonces, el primer modo “según la intención o concepto solamente” corresponde a la analogía de atribución (*analogia attributionis*) que se produce cuando se utiliza un mismo nombre para predicar realidades diferentes, aunque en cada caso el significado de este varíe sin que se considere la variación como equivocidad. De todas formas, entre los distintos significados expresados habría una cierta unidad o semejanza, ya que los términos analogados secundarios guardan relación con el primer término analogado. La analogía de atribución puede ser extrínseca (si la relación que guardan los analogados secundarios con el

analogado principal es externa a ellos) o intrínseca (si el significado se encuentra realmente, aunque de manera desigual, en cada uno de los analogados secundarios).

El segundo tipo de analogía, que define Aquino, se produce “según el ser y no según la intención o concepto”, y es la que Tomás de Vio<sup>95</sup> denominó como “de no-igualdad” porque “hay un concepto unitario que se predica siempre en los analogados pero con la participación desigual de los significados” (Forment, 2011, p.82). Es decir, el término análogo mantiene en todos los casos el mismo significado por lo que “no hay analogía en el orden conceptual” (*Ib.*). Forment sostiene que se le llama *análogo* porque, aunque el significado no lo hace expresamente, se perciben matices en el grado de perfección de aquello significado. Un ejemplo de este tipo es el sustantivo *cuerpo*, que en el marco referencial de Tomás tiene como significado propio referir a “la materia con la primera actualización de la forma substancial y con el accidente de la cantidad que le acompaña” (*Ib.* p.82) y este significado es común tanto para las sustancias inertes como para las vivas. De aquí que el matiz de significación está en que la corporeidad predicada de los analogados secundarios no se da en el mismo grado de perfección en todos los casos.

Por último, en el tercer tipo “de proporcionalidad” la relación de analogía se produce “según el concepto y según el ser”. Esta relación se fundamenta en una semejanza de relaciones donde dos términos relacionados entre sí guardan relación con otros dos términos también relacionados entre sí. Esta relación analógica se considera *propia* cuando “la relación significada por el nombre análogo se realiza efectiva y formalmente en todos los pares de términos involucrados” (Magnavacca, 2014) o *impropia* o “de proporcionalidad metafórica” cuando “la relación significada por el nombre análogo se realiza con propiedad solamente en uno de los pares de términos que se toman, mientras que en el otro u otros se da en sentido traslaticio” (*Ib.*).

---

<sup>95</sup> Cf. *De nominum analogia*, C. II.

### 3.7.3. La analogía del ente

Como se analizó en 2.3.2, para Aquino el sentido propio de *ente* es aquello divisible en los diez géneros supremos, incluidos los géneros inferiores, especies e individuos. Sin embargo, como *ente* no es un término que pueda pensarse superior a las categorías se dice que es un término analógico, es decir, *ente* es un único término abstracto que se predica analógicamente de todos los géneros.

Siguiendo a Tomás, la significación de la participación del ser (limitada por la esencia en cada uno de los entes) implica que aquello significado (a lo que se hace referencia en la predicación) se realiza de manera proporcional, o sea que contiene proporcionalmente las semejanzas de aquello a lo que refiere el término. Por lo tanto, como *ente* se predica de varios modos se entiende como término analógico, ya que no es unívoco ni equívoco. En otras palabras, ente es un término análogo “por cuanto tiene un significado que en parte es igual y en parte es diferente; es decir, porque conjuga identidad y la diferencia” (González, 2015, pág. 162). De aquí se sigue que la esencia (*essentia*) también es un término analógico.

Como *analogia entis*, la analogía se transforma en una noción universal. Entonces, al considerarse el término *ente* una noción analógica se puede inferir que también lo son el resto de los conceptos trascendentales: *uno*, *verdad*, *bien*, *algo*, *cosa*, ya que estos se consideran *convertibles* con ente, aunque no sinónimos (cf. 2.5).

La analogía, en este caso, estaría vinculada al concepto de participación, en tanto teoría metafísica (Aertsen, 2003) y como forma de acceso al conocimiento se explica por el supuesto de la relación causal intrínseca que guarda *lo creado* con Dios. En otras palabras, “tanto la existencia como la esencia de las criaturas son participación de la existencia y esencia de Dios” (González, 2015, p. 165). Como sostiene Tomás (*S. Th*, I q. II) el conocimiento de Dios es posible de manera indirecta a través del conocimiento de las criaturas, de donde se sigue una analogía entre Dios y lo creado que permite la predicación analógica.

### 3.8. El problema de los Nombres Divinos

#### 3.8.1. El nombrar como problema

Como se abordó en 3.3.2, Aquino retoma de la perspectiva aristotélica la noción de nombre como sustantivo que significa por convencionalidad la esencia de una cosa (*In Per Herm* 1I.4n.5). Esta relación de referencia hacia la esencia se produce porque cuando conforman una proposición (*propositio*), se entiende que los sustantivos tienen *suppositio*. La *suppositio* es una de las propiedades principales de los términos y expresa una relación referencial lógica con las cosas de las que son signos. La *suppositio* es traducida como un ‘valor de suplencia’ legítima que implica la aceptación del uso de nombres (términos) en lugar de cosas en un enunciado. Es decir, se entiende la sustitución de la cosa por la palabra como el *locus* de un ente, lo cual no implica que esta sustitución sea verdadera o falsa (Magnavacca, 2014).

Además, una de las acepciones de esencia como respuesta a la pregunta por el *qué es* remite a la noción de *quidditas* que refiere a lo que se significa o expresa en la definición (cf. 2.4.2). Entonces uno de los problemas implicados es la relación entre nombre y definición para decir propia y verdaderamente de la esencia de algo, en este caso de Dios como sustancia simple.

De aquí se desprende otro principio de base aristotélica que Aquino retoma: la *definición* como uno de los cuatro predicables. Aristóteles concibe a la definición como un *enunciado* que significa el *qué es* (*Tópicos*, I, 102.a)<sup>96</sup>. La definición implica una relación de identidad donde un enunciado puede estar en lugar de un nombre o de otro enunciado. Entonces, el nombre estaría en una relación de significación, ya que refiere a una entidad (ej. humano) que significa una esencia (ej. humanidad) que estaría contenida, explicada o desplegada en la definición y esta definición se expresa en un enunciado. A su vez, Aquino compatibiliza el modelo lógico de *Tópicos* y *Peri Hermenias* con el modelo

---

<sup>96</sup> Cf. Aristóteles (1982). *Tratados de lógica (Órganon)*. Madrid: Gredos

ontológico de *Categorías* y *Metafísica*. En su *Comentario* al libro 7 de la *Metafísica* de Aristóteles aborda el tema de la definición, entendiendo que

Toda “definición es una *ratio*”, es decir, composición de nombres ordenada por la razón, pues un nombre no puede ser una definición puesto que la definición necesita notificar distintamente los principios de las cosas que concurren a constituir la esencia de la cosa; de otra manera, la definición no manifestaría suficientemente la esencia de la cosa. (*In Met.* VII, *lec 11*)<sup>97</sup>

Entonces, desde la perspectiva lógica surgida de la reinterpretación que realiza Aquino de la concepción aristotélica (cf.3.3), se sigue que el ser es la referencia última de los conceptos y, las palabras son transmisores de los conceptos que, a su vez, *significan* la realidad de los entes, de lo cual se entiende que lo que puede ser conocido puede ser nombrado, y permite inferir un “paralelismo entre los modos de conocer y los modos de significar” (Castañares, 2018).

Además, en el concepto de definición está implícita la teoría tomasiana de la obtención de conocimiento (cf. 3.6). Como se analizó (cf. 2.4), para Aquino lo primero que capta el entendimiento humano es el ser de las cosas. Capatamos que *es ente* como lo primero inteligible (*S. Th.*, I, q5, a. II) que implica que lo primero que entendemos cuando nos enfrentamos a una cosa es que es esa cosa existe. Tomás afirma que “si el significado del nombre de una cosa es lo que el entendimiento concibe acerca de ella, será lo primero en orden intelectual lo que primeramente concibe el entendimiento” (*Ib.*). De aquí, se entiende que, en el marco de una perspectiva metafísica que tiene al ser como fundamento de los entes, poder fundamentar al ser mediante los entes permite correlacionarlos y vincularlos desde una teoría de la necesidad. En ese sentido, la inteligencia humana que tendría la capacidad de abstraer y nombrar el ser de las cosas adquiere un valor ontológico metafísico (González, 2015) donde se fundamenta la comunicación con el mundo.

---

<sup>97</sup> Cf. Aquino & Morán (Ed.) (1999) *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Pamplona: UNAV.

Sin embargo, el conocimiento de Dios, implicado en el problema de los nombres divinos, no se obtiene por abstracción directa, sino a través del conocimiento de las perfecciones que se encuentran en diversos grados en las cosas, como efectos o creaciones de Dios (*De pot.*, III, a.5), como argumenta Tomás en la cuarta vía para la demostración de la existencia de Dios (*S.Th.* I, q. II). Por esa razón, al conocimiento obtenido se lo considera verdadero, aunque imperfecto e incompleto. Por lo tanto, los nombres utilizados para referir a Dios presentan un problema a resolver en el sistema filosófico y teológico de Aquino.

Además, para entender el vínculo de los nombres asignados a Dios es necesario comentar brevemente la demostración *a posteriori* de la existencia de Dios que desarrolla Aquino a partir de las llamadas cinco vías.

Debido a que Aquino sostiene que Dios no es evidente para el intelecto humano, considera necesaria su demostración racional. Como breve contexto, durante el siglo XIII, hubo una disputa teológica en torno a si Dios era evidente de por sí o se tenía que demostrar, si se podría demostrar o si era necesaria su demostración. Aquino señaló una serie de razones históricas, psicológicas y tradicionales para pensar lo primero y argumenta a favor de la demostración *a posteriori* (partiendo del supuesto que entiende al mundo como creación o *efecto* en relación de subordinación y dependencia causal con la *causa divina*). Sobre las razones que llevan a pensar que Dios es evidente y no necesita ser demostrado, Aquino señala que

Esta opinión proviene en parte por la costumbre de oír e invocar el nombre de Dios desde el principio. La costumbre, y sobre todo la que arranca de la niñez, adquiere fuerza de naturaleza; por esto sucede que admitimos como connaturales y evidentes las ideas de que estamos imbuidos desde la infancia. (*SCG*, I, XI, pág. 117).

Tomás propone las *cinco vías*, cinco argumentos que parten desde la realidad material creada (*ex ente creato*) y tienen como objetivo demostrar que Dios es el primer motor inmóvil (1º vía), la primera causa eficiente (2º vía), el

ordenador del mundo (3° vía), el ser necesario (4° vía) y, por último, el ser supremo e infinito (5° vía).<sup>98</sup>

Entonces, teniendo esto en cuenta y vinculado a la problemática de nombrar a Dios, en el contexto de Tomás se presupone la existencia de un vínculo semántico intrínseco entre términos y referencia, que luego se va a problematizar. Dicho de otra manera, en este contexto se entiende que cada nombre tiene, necesariamente, una referencia concreta y determinada que es inteligible, definida y discreta, y este vínculo o relación es lineal, adecuada y correspondiente, donde cada término carga una presencia virtual de la cosa a la que representa.

Entonces, la existencia de múltiples términos para referir a Dios le presenta a Tomás de Aquino un problema semejante al de la multiplicidad de sentidos bíblicos, pero, en este caso, respecto a responder si es posible hacer compatible una pluralidad de nombres con los conceptos de unidad y simplicidad divina. El problema de la diversidad de significados está presente como problema filosófico-teológico respecto a la pluralidad de nombres utilizados para referir a Dios.

### 3.8.2. Los nombres divinos en Pseudo Dionisio Areopagita

La reflexión sobre los nombres utilizados para referir al dios cristiano tiene como *auctoritas* a pseudo Dionisio Areopagita<sup>99</sup> (ca. s. VI), quien en su obra *Peri theion onómaton* (*Los nombres divinos*) establece que los términos trascendentales *bien, luz, belleza, amor, ser, vida, sabiduría, verdad, potencia*, etc. serían los términos más adecuados para referir a Dios, que a su vez este es considerado inalcanzable para el entendimiento humano, “incomprensible e

---

<sup>98</sup> Cf. *Quaestio* II, en Aquino, T. (1947 [1273]). *Suma teológica I*. Madrid: B.A.C.

<sup>99</sup> Hasta la época del Renacimiento no se dudó de su identidad y durante el siglo XIX se confirmó que *pseudo* Dionisio Areopagita fue un filósofo neoplatónico cristiano del siglo VI D.C, situado en el “triángulo” del Imperio Bizantino (Alejandría, Constantinopla y Antioquía). Sin embargo, durante toda la Edad Media se lo tuvo por Dionisio Areopagita, personaje citado en la Biblia en los *Hechos de los Apóstoles* (17:34) como discípulo del apóstol Pablo, debido a que el propio autor lo había declarado (*De div nom*, II, 11). Además, declara ser amigo de los Apóstoles en las *Epístolas*, I, II, III, IV y X, y afirma haber visto el eclipse de Heliópolis cuando murió Cristo (Epístola, VII). Cf.: Dionisio Areopagita. (2005). *Los nombres divinos*. Buenos Aires: Losada.; Pseudo Dionisio Areopagita. (2007) *Obras completas*. Madrid: BAC.

imperceptible por los sentidos” (Pseudo Dionisio Aeropagita, 2007, pág. 75) por lo tanto, inefable e inexpresable. Entonces, esta concepción de Dios como ser inefable y supraesencial genera la problemática sobre el nombrar algo propiamente, que es inaccesible tanto sensible como intelectualmente.

Como solución, Dionisio va a identificar tres abordajes filosófico-teológicos vinculados al acto del nombrar a Dios: teología afirmativa, teología negativa y teología superlativa.

En primer lugar, la *teología afirmativa* supone la posibilidad de poder predicar de Dios de manera positiva, utilizando nombres para indicar o referir a las “perfecciones” encontradas en el mundo creado, (Castañares, 2018). Esta forma de predicar implica el uso analógico de nombrar estableciendo relaciones de semejanza con las perfecciones de los entes creados. De aquí, Dionisio afirma que los teónimos más apropiados serían los términos trascendentales: *bien, luz, belleza, amor, ser, vida, sabiduría, verdad, potencia*, etc. (Aertsen, 2003).

No obstante, Dionisio considera que los nombres atribuidos a Dios no pueden significar la esencia divina por considerarse superior a las posibilidades del intelecto humano, entonces, los nombres solamente podrían significar de manera analógica las perfecciones que se encuentran en diferentes grados en la *creación*. En consecuencia, sostiene que es necesaria una *teología negativa* que implica una necesaria negación de los nombres aplicados a Dios, ya que ninguno se adecúa a la definición, es decir, no se podría conocer la esencia (*quidditas*) de Dios mediante la predicación, ya que es imposible captar su sentido total.

Por último, Dionisio plantea un tercer momento llamado *teología superlativa o mística* que implica la superación de las teologías afirmativa y la negativa. Esto se consigue mediante la predicación a través del uso de superlativos, buscando generar una *hiper* negación, que paradójicamente la afirmación de todos los nombres “en un sentido inconcebible para el entendimiento humano” (Castañares, 2018, pág. 20). De aquí que se concibe a Dios como hiper-ser, hiper-bien, y así con el resto de los términos trascendentales. Este tercer estadio configura una teología superlativa que excede el acto de nombrar y lleva al límite las posibilidades del lenguaje para expresar. Este es un

estado que únicamente se alcanzaría mediante un estado de éxtasis del intelecto que permitiría “superar la multiplicidad, las diferencias y las contradicciones” (*Ib.*), logrando una fusión con la indeterminación del ser y, de esa manera, se podría alcanzar el sentido total de la divinidad.

Por medio de la teología mística el problema de los nombres pasa de ser exclusivamente una problemática de predicación a ser una consideración mística vinculada al conocimiento metafísico, pero ligada en todo momento al lenguaje como superación dialéctica.

### 3.8.3. Los nombres divinos en Tomás de Aquino

Durante el siglo XIII, se hizo un estudio intensivo del *corpus dionysianum*<sup>100</sup> que generó que se discutiera sobre la propiedad de los nombres referidos a Dios, cuestión que Aquino desarrolla en varias de sus obras. Principalmente, en este trabajo se toma el problema de la *quaestio* XIII de la *Suma Teológica* que se divide en doce artículos, que corresponden a distintos problemas que Tomás aborda para esclarecer sobre el uso de los nombres.

En el primer artículo, Aquino analiza si algún nombre impuesto por los humanos le es conveniente a Dios. Primeramente, sitúa el problema de nombrar y la consideración de Dios como inalcanzable por los sentidos humanos.

Según el Filósofo, las palabras son signos de los conceptos, y los conceptos son representaciones de las cosas. Así se puede observar cómo las palabras se pronuncian para dar significado a las cosas a través de la concepción del entendimiento. Así, pues, lo que puede ser conocido por nosotros con el entendimiento, puede recibir nombre por nuestra parte. Ha quedado demostrado (q.12 a.11 y 12) que en esta vida Dios no puede ser visto en su esencia; pero puede ser conocido a partir de las criaturas como principio suyo, por vía de excelencia y remoción. Así, pues, a partir de las criaturas puede recibir nombre por nuestra parte; sin embargo, no un nombre que, dándole significado, exprese la

---

<sup>100</sup> *Los nombres divinos* es la primera obra del *corpus dionysianum* de pseudo Dionisio Areopagita conformado por cuatro tratados, junto a *La jerarquía celeste*, *La jerarquía eclesiástica* y *Teología Mística* más diez *Epístolas*. El *corpus* se considera fundamental en la filosofía cristiana de los primeros siglos, ya que vincula parte del pensamiento neoplatónico con ideas cristianas. En sus obras, se concibe a Dios como Uno, siguiendo la tradición neoplatónica, pero distanciándose de la idea emanacionista de Dios. (Cf. *Op. Cit.*).

esencia divina según lo que es, como la palabra *hombre* con su significado expresa la esencia del hombre según lo que es, ya que el nombre concreta la definición que pone al descubierto su esencia, pues al concepto expresado con el nombre le llamamos *definición*.

En su respuesta, argumenta que el conocimiento humano de Dios es mediado por la creación ya que no es posible abstraer su esencia, entonces, los nombres (abstractos y concretos) que se le atribuyen lo significan, pero de manera indirecta e incompleta.

como Dios es a la vez simple y subsistente, para designar su simplicidad le atribuimos nombres abstractos, y para significar su subsistencia y perfección, nombres concretos; aunque unos y otros quedan tan lejos de expresar su modo de ser como nuestro entendimiento de conocerle en esta vida como Él es. (*S Th.* q. 13 a.1 ad.2)

Aquino, sostiene que la forma en que se significa a Dios es la manera propia del entendimiento humano, que es incapaz de concebir una semejanza de lo simple ya que lo que conoce es compuesto — sea de materia y forma o de ser y esencia —. Entonces, para significar utiliza las herramientas propias de la lengua, aunque estas den cuenta de las limitaciones propias del entendimiento para poder captar el sentido total de la divinidad.

Los verbos y los participios, con su idea de tiempo, se le aplican por cuanto la eternidad incluye todos los tiempos, pues, así como no podemos concebir y expresar lo que es simple sino a la manera como concebimos lo compuesto, tampoco podemos entender ni enunciar la eternidad, que es simple, más que a la manera como concebimos las cosas temporales, y todo esto debido a la connaturalidad o proporción natural que hay entre nuestro entendimiento y los seres compuestos y temporales. Los pronombres demostrativos se aplican a Dios, por cuanto señalan lo que de Él se entiende y no lo que se siente, **pues sólo por lo que entendemos de Él podemos señalarle**, y, por tanto, en el sentido en que podamos aplicar a Dios nombres, participios y pronombres demostrativos, en el mismo podemos aplicarle pronombres y nombres relativos. (*Ib.* ad.3)

En ese sentido, el uso del lenguaje para decir de Dios es entendido por Tomás como deíctico, es decir, solamente podría ser utilizado para señalarlo. Incluso, esa deixis sería también parcial, ya que no habría un acceso a Dios por medio de la percepción sensorial, por lo que solamente “señalan lo que de Él se entiende y no lo que se siente” (*Ib.* ad.3) y lo que de Él se entiende serían

concepciones analógicas indirectas devenidas de un razonamiento basado en los grados de perfección de lo creado (fundamentado en la cuarta vía).

Además, Aquino analiza si algún nombre puede aplicarse *sustancialmente*, es decir, si algún nombre significa lo que Dios es según su sustancia. Como no es posible conocer la esencia divina, establece que no hay ningún nombre que propiamente indique la sustancia divina. Entonces, por ejemplo, Aquino afirma que los nombres en sentido negativo enfatizan la distancia ontológica entre Dios y los humanos.

Los nombres dados a Dios en sentido negativo o referidos a la relación entre El y la criatura, es evidente que de ninguna manera expresan su sustancia, sino la distancia existente entre Él y los demás, o su relación con alguien, o, mejor, la relación de alguien con El. (*Ib.ad 2*)

Teniendo en cuenta esto concluye que “habría que concluir que todos los nombres dados a Dios sólo le podrían ser dados secundariamente” (*Ib.*) Por lo que la predicación de la sustancia divina sería posible, pero de manera secundaria y e imperfecta, ya que, como se mencionó anteriormente, Dios no se conoce por esencia, sino por vía de excelencia y remoción a través del conocimiento de las cosas consideradas efectos que contienen en sí algunas semejanzas en distintos grados.

Si se trata de los nombres que se aplican a Dios en sentido negativo o de los que significan relación a las criaturas, es indudable que en modo alguno significan sustancia, sino que expresan la remoción de algo incompatible con Él, o su relación con otro, o mejor, la de otro con Dios. (*Ib.*)

Además, una posibilidad de predicación de Dios es mediante denominación negativa, afirmando lo que *no es* y también la posición o relación entre quién denomina y Dios. Luego, trata de resolver si es posible aplicar a Dios algún nombre en sentido propio. Por la misma razón anterior, y por la naturaleza del entendimiento humano sostiene que hay que tener en cuenta tanto las perfecciones significadas como el modo de significar y, según este último, no es posible aplicar algún nombre en sentido propio.

Pues bien, por razón de lo que significan competen estos nombres a Dios en sentido propio, y con más propiedad que a las criaturas, y le corresponden a Él con preferencia a éstas; pero en cuanto al modo de significar, no se aplican a Dios en sentido propio, pues su modo de significar es el que compete a las criaturas. (*Ib.*)

Por otro lado, analiza que los nombres atribuidos “con propiedad” no son sinónimos, sino que corresponden a conceptos distintos, ya que

aunque los nombres que se atribuyen a Dios significan una sola realidad, no son sinónimos, porque la significan bajo muchos y diversos conceptos. (*Ib.* a.4)

Además, los artículos V y VI abordan el sentido analógico de los nombres (cf. 3.7.2), ya que Aquino sostiene la imposibilidad de utilizar con sentido unívoco o equívoco los nombres que se dicen de Dios y las cosas (*Ib.* a.5). En el mismo sentido, en el artículo X analiza cómo el significado del término Dios varía según su utilización y sostiene que de ninguna manera podría entenderse como unívoco, pero tampoco como equívoco, sino que es un término analógico, entre otras razones, porque “una de sus acepciones va incluida en todas las demás” (*Ib.* a.10)

De aquí que los nombres aplicados en sentido analógico o metafórico “se aplican con anterioridad a las criaturas que a Dios” (*Ib.* a.6). Esto lo fundamenta Tomás en la relación inversa de semejanza entre Dios y lo creado: “se ve que, en el significado de los nombres metafóricos, tal como se aplican a Dios, se incluye el significado que tienen aplicados a las criaturas” (*Ib.*). Sin embargo, sostiene que

“en cuanto a la cosa significada por el nombre, se dice de Dios antes que de las criaturas porque las perfecciones que expresan derivan de Dios, pero en cuanto a la aplicación del nombre, primero las aplicamos a las criaturas, porque las conocemos antes y por eso su modo de significar es el que les compete” (*Ib.*)

Por otro lado, sobre los nombres que implican relación, sostiene que como se concibe que Dios está fuera del orden de la *creación* (tiene su propio orden), pero de igual manera la creación estaría ordenada hacia él, la relación establecida entre las *creaturas* y Dios sería únicamente de razón y no una relación real.

como Dios está fuera de todo el orden creado, y todas las criaturas se ordenan a Dios, y no Dios a ellas, es indudable que las criaturas dicen relación real a Dios, pero en Dios no hay, respecto a las criaturas, relación real alguna, sino exclusivamente de razón, por cuanto las criaturas se refieren a Él. Así entendido, no hay dificultad en atribuir a Dios en el tiempo los nombres que incluyen relación a las criaturas, puesto que no suponen cambio alguno en Dios, sino en la criatura, como la columna está a la derecha, no porque ella cambie, sino porque el hombre se traslada. (*Ib.* a.7)

Por otro lado, Aquino analiza si el nombre *Dios* es comunicable. Tomás concibe dos maneras en que se comunica un nombre: a) en *sentido propio*, cuando su significado se comunica íntegramente; b) o por *semejanza*, cuando se comunica solamente una parte del sentido. Aquí está implícito el problema de comunicar lo universal y lo particular (cf. 3.9). Para el caso específico de Dios, concebido como lo singular (pero también aplicable a las personas individuales), Aquino expresa que los nombres únicamente comunican por semejanza (por analogía o metáfora), pero en sentido propio serían términos incommunicables, tanto en el orden de la realidad como en el del entendimiento, ya que

lo singular, por el hecho de serlo, queda diferenciado de todo lo demás, por lo cual todo nombre empleado para designar algún individuo es incommunicable en la realidad y en el orden del entendimiento, pues ni siquiera es posible concebir la pluralidad de un mismo individuo. Por consiguiente, ningún nombre que signifique lo individual es comunicable en sentido propio sino solo por semejanza, como metafóricamente se puede llamar Aquiles a quien tenga algo de lo propio de Aquiles, o sea, fortaleza (*Ib.* a.9).

Aquino analiza el sintagma “el que es” como el nombre más adecuado para designar a Dios y lo justifica con tres argumentos. El primero sostiene que al no remitir a una cosa determinada, sino a un significado abstracto lo convierte en el nombre más adecuado porque significa en sí lo que expresa el enunciado: *el que es* deriva del verbo *ser* e indica el que realiza la acción. Es decir, como se concibe que la esencia de Dios es idéntica a su ser, este sería el nombre más adecuado, ya que *ser* es lo que indica el nombre. Además, por ser más abstracto que los otros nombres se considera más universal (más indeterminado) y se adecua a la

concepción de Dios como simplicidad. Aquino entiende que un nombre determinado “contribuye a alejarlo del modo de ser que tiene; y por esto cuanto menos determinados y más comunes y absolutos sean los nombres con tanto mayor propiedad los aplicamos a Dios” (*Ib.* a 11.) Además, porque el significado de “el que es” está en presente, tiempo gramatical que asocia al concepto de Dios como fuera del orden del tiempo, quien “no conoce pasado ni futuro, como dice San Agustín” (*Ib.*).

### 3.8.3. La analogía y los nombres divinos

Aertsen (2003) entiende que el vínculo entre lo divino y las nociones trascendentales (*maxime communia*) -unidad, ser, verdad, bondad- (cf. 2.5) se pone de manifiesto en la disquisición que hace Tomás sobre los *nombres divinos*. Este vínculo se justifica por la relación causal entendida entre Dios y el ente, ya que esta relación es para los individuos (no para Dios) elaborada a partir de tres modelos: participación, causalidad y analogía (*Id.*).

Con respecto a este problema, Tomás en su comentario postula el conocimiento analógico como única vía racional para acercarse al conocimiento verdadero de lo divino. Allí afirma respecto a los nombres que se aplican a Dios y a las criaturas que estos son predicados de manera analógica o en relación de proporcionalidad:

lo que se diga de Dios y de las criaturas, se dice en cuanto hay cierto orden de la criatura a Dios como a principio y causa en la que preexisten de modo más elevado todas las perfecciones de los seres. Este modo de ser común ocupa el lugar medio entre la pura equivocación y la simple univocación, pues los términos análogos ni tienen exactamente el mismo sentido, como sucede a los unívocos, ni sentido totalmente diverso, como pasa a los equívocos, sino que el término que así se aplica a muchos expresa diversas relaciones y proporciones con uno determinado (*S.Th.*, I, q.13, a.6)

Entonces, conceptualmente los nombres aplicados a Dios no podrían tener significado equívoco porque, de esa manera, sería imposible el conocimiento divino verdadero. Pero, tampoco podrían ser unívocos porque se entiende que los nombres atribuidos a Dios de manera metafórica son primeramente atribuidos a

las criaturas y a las perfecciones de estas que están limitadas y en diversos grados por la participación.

En consecuencia, para conocer a Dios por medio del nombrar y el predicar solo es posible aplicar la analogía como vía *a posteriori*, entendiendo que entre Dios y los nombres hay alguna relación de semejanza. Esta relación estaría justificada por la semejanza de los efectos con la causa (de las criaturas con Dios y no a la inversa) y este es el fundamento por el cual la *analogia entis* (cf. 3.7.4) es considerada una vía legítima para un conocimiento verdadero, aunque incompleto, de Dios (González, 2015).

Sin embargo, hay que tener en cuenta que esa relación de semejanza no es recíproca, es decir, en palabras de Aquino, “es más conveniente decir que la criatura se asemeja a Dios que lo contrario” (*SGCI*, 1, c28). Esto se puede explicar por la idea de participación, donde las perfecciones que en Dios se encuentran como totalidades en una simplicidad, en las criaturas se encuentran de manera gradual por participación imperfecta. Es decir, la semejanza —que es fundamento de la relación analógica— es entendida por Tomás como recibida de Dios en relación causal y no de modo inverso. Esto se sostiene porque las perfecciones de Dios no podrían encontrarse en otro fuera de sí, ya que, de otra manera, no sería compatible con la concepción de Dios como ser simple y uno.

Con la noción de analogía se llega a comprender las relaciones de significados que permiten interpretar a Dios y conocer sus perfecciones. Sin embargo, el uso de la analogía no permite un acceso total al conocimiento de Dios como podría suponer la teoría platónica de las Ideas. Para Aquino, la analogía exhibe el límite en el acceso al conocimiento metafísico que tiene el intelecto humano y su expresión mediante el lenguaje, por lo tanto, también la semejanza que legitima a la analogía como metodología cognoscitiva válida, también sería limitada.

Además, esa limitación de acceso al conocimiento de lo real demuestra cómo Tomás concibe el conocimiento humano como limitado. Esa brecha epistémica de acceso por medio del conocimiento mediado por el lenguaje permite inferir que hay cosas —extramentales— imposibles de ser abstraídas e inteligidas

por el intelecto humano; y que aquello posible de ser abstraído como semejanza (re)presenta una diferencia abismal respecto a la referencia, a la que apenas conoce. En otras palabras, la brecha ontológica se manifiesta, para Tomás, como una reafirmación de la diferencia y el distanciamiento entre Dios y lo creado, lo que permite inferir que Aquino no entiende al universo como enteramente racional ya que este no puede inteligirse completamente.

En el marco de un análisis semiótico, interesa la concepción de Aquino que sostiene que hay entidades que el intelecto humano no puede abstraer, ya que su sentido excedería las posibilidades de la abstracción y, por ende, de definición, significación y predicación. Lo interesante es que esta condición limitada no estaría dada únicamente respecto a la realidad metafísica de Dios, sino también respecto a las realidades físicas de lo *creado*. Aquino expresa en el proemio a la *Exposición del símbolo de los Apóstoles* que el entendimiento humano no puede conocer *perfectamente* —es decir, completamente— ni la esencia de una mosca.

Pero dirá alguno: Es una necedad creer lo que no se ve; ni hay que creer las cosas que no se ven. Respondo. Hay que decir que esta duda la quita en primer lugar la imperfección de nuestro entendimiento, pues si el hombre pudiese conocer perfectamente por sí mismo todas las cosas, sería necedad creer lo que no vemos, pero nuestro conocimiento es tan débil que ningún filósofo pudo nunca investigar perfectamente la naturaleza de una mosca: de donde se lee que un filósofo estuvo treinta años en la soledad para conocer la naturaleza de la abeja. Si, pues, nuestro entendimiento es tan débil, ¿no sería necedad no querer creer de Dios fuera de aquello que el hombre puede conocer por sí mismo? (*Del credo*, proemio)<sup>101</sup>.

De aquí, podemos sostener que para Aquino todo el conocimiento sería imperfecto. Esto implica que el sentido adquirido de lo conocido no se agota, al menos, en el lenguaje y la predicación, abriendo un espacio para aquello indecible e indescible.

---

<sup>101</sup> Versión latina recuperada de <https://www.corpusthomicum.org/csv.html>. Versión en castellano recuperada de <http://tomasdeaquino.org/exposicion-del-simbolo-de-los-apostoles-esto-es-del-credo/#1>

### **3.9. Sobre las palabras y las cosas, *el problema de los universales***

La llamada “querrela de los universales” es una problemática surgida desde los inicios de la filosofía como disciplina, pero que durante la vasta producción filosófica medieval adquirió la demarcación de problema en sí.

Se trata de una disputa sobre el estatus ontológico de las nociones universales (conceptos abstractos) que de manera intrínseca se pregunta por la ontología de lo individual (lo particular). Es decir, es un problema que intenta entender cómo algo que es común a muchos (universalidad - comunidad) puede constituir tanto unidad (ser uno) como multiplicidad. Además, esta problemática trae implícita la pregunta por la referencia del término universal en tanto universal, cuestión que involucra la relación entre las palabras y las cosas, ya que, en definitiva, todo lo concebido (sea como *real* o verbal) es mediado por el lenguaje previa actividad gnoseológica. De aquí que el problema de los universales es entendido como una problemática epistémica, pues se disputa la forma y validación del conocer o del acceso al conocimiento de lo extralingüístico y extramental. Por ello, las distintas respuestas a este problema pueden agruparse dentro de diferentes enfoques: cosmológico ontológico, epistemológico o lingüístico (lógico) (Beuchot, 1981).

Por su parte, Tomás de Aquino, aborda el problema de los universales en uno de sus primeros textos, *De ente et essentia*, así como en la Suma Teológica, donde su posición va a retomar y hacer concordar varias de las posiciones que históricamente se entendieron excluyentes, integrándolas de forma coherente a su sistema de pensamiento.

La disputa sobre el carácter de los términos universales y sobre la ontología de la referencia lo hace un tema privilegiado para poder inferir aspectos sobre el pensamiento semiótico que Aquino desliza en sus diferentes respuestas.

#### **3.9.1. De la lectura neoplatónica de *Categorías* a la disputa medieval de los universales**

Mucho antes de la producción escolástica de las universidades, los pensadores medievales conocieron la *logica vetus*, una parte del *corpus* textual de

Aristóteles que estuvo disponible en el occidente latino medieval previo a la incorporación de nuevas traducciones de otras obras del Estagirita<sup>102</sup> a partir del siglo XII (cf. 2.3.1). La *logica vetus* incluía las *Categorías*, el *Peri Hermenias* así como la *Isagoge* de Porfirio (s. III) y dos comentarios a esta obra por parte de su segundo traductor, Severino Boecio.<sup>103</sup>

La tradición neoplatónica tardoantigua estudió la lógica de Aristóteles (1982 [ca. I a.C]) quien había establecido que las categorías son “cosas que se dicen, verbales en cuanto reales” (pág. 28), así como, diferentes sentidos y predicados del ser, que también, señalarían los distintos tipos de existencia de la referencia de un término<sup>104</sup>. Esta cuestión generó varias disputas sobre el estatus ontológico de las categorías. Es decir, se intentaba conocer si las categorías eran tipos de predicados, modulaciones de los juicios (asertivos o negativos) o conceptos reales extralingüísticos, en resumen, si se trataba de cosas o palabras.

La *Isagoge*, estaba ubicada como prefacio a las *Categorías*, y su objetivo era servir de explicación de la lógica aristotélica, que en el programa neoplatónico oficiaba como propedéutica para comprender la filosofía de Platón, desde una posición que intentaba conciliar ambas perspectivas (De Libera, 2013). Este texto generó, por su intención exegética y explicativa de los términos predicables aristotélicos<sup>105</sup>, discusiones a partir de las cuales se va a gestar el problema de los universales para la metafísica medieval occidental latina.

A su vez, De Libera sostiene que el vínculo fuerte entre el pensamiento neoplatónico de la tardoantigüedad y el pensamiento medieval se evidencia a partir de esta problemática que influyó en cómo se leen y entienden distintas

---

<sup>102</sup> Las nuevas obras que completan el *Organon* aristotélico se denominaron *Logica nova*.

<sup>103</sup> La primera traducción fue realizada por el neoplatónico Mario Victorino en el siglo IV (Cf.: Girgenti, 2000).

<sup>104</sup> Aristóteles explica la función de las categorías o predicamentos al decir que “cada una de las cosas que se dicen fuera de toda combinación” refieren o a “una entidad, un cuanto, un cual, o un respecto de algo, o un dónde, o un hallarse situado, o estar, o un hacer, o un padecer” (Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon)*, 1982 [ca. I a.C], pág. 33)

<sup>105</sup> Porfirio en la *Isagogé* no utiliza el término “universal” sino “unos caracteres comunes a las cinco voces”; sin embargo, en la traducción latina se traduce *voces* por *universales* “De communitatibus omnium quinque universalium” (Cf.: De Libera, 2013). Los predicables aristotélicos corresponden a género, diferencia, propio, definición y accidente. (Cf. *Tópicos* en Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon)*, 1982 [ca. I a.C])

aristas del problema que generaron conceptualizaciones que permearon hasta la actualidad (*Ib.*).

En su introducción, Porfirio deja planteado el problema, aunque expresa que no se ocupa de él ya que asume que requiere una investigación profunda:

Por ser necesario, Crisaorio, para aprender la enseñanza de Aristóteles sobre las categorías, conocer qué es género, qué diferencia, qué especie, qué propio y qué accidente (...)

Así pues, sobre los géneros y las especies declinaré hablar tanto de (I) si subsisten o son puros y simples pensamientos, (II) como de si son subsistentes corpóreos o incorpóreos, como también de (III) si están separados o si son subsistentes en las cosas sensibles y dependen de ellas, por ser el tratamiento de todo eso profundísimo y requerir un examen mayor. (Porfirio, *Isagoge*, I<sup>106</sup>)

Porfirio explica que los términos universales serán los términos que indiquen *género, especie, diferencia, propio y accidente* (términos en los que Aristóteles entiende que se puede predicar lo universal). Estos son necesarios para el estudio de las categorías (atributos predicables, entendidos como diez géneros supremos e irreductibles en que la realidad se diversifica y hacen posibles la predicación de las cualidades de los entes –lo que es- cf. 2.3.3).

Así, estas tres preguntas formuladas por Porfirio van a funcionar heurísticamente en el devenir de la filosofía medieval como “un verdadero programa narrativo donde se articulan las posibilidades conceptuales y las tesis efectivamente sostenidas en la historia” (De Libera, 2013, pág. 41).

El punto I se pregunta si los géneros y especies son realidades subsistentes (como formas separadas) o son pensamientos existentes en un sujeto cognoscente. Esta cuestión está directamente relacionada con el debate Aristóteles-Platón donde la respuesta afirmativa como realidades subsistentes se vincula con la teoría de las Ideas, y con la afirmación de un realismo de los universales; mientras que la afirmación de la vía cognoscitiva se vincula a la tesis aristotélica del universal como posterior a las cosas en el orden del ser, pero leído desde un vocabulario neoplatónico (De Libera, 2013).

---

<sup>106</sup> Cf. Porfirio, García Norro y Rovira (2003). *Isagoge. Texto griego, translatio Boethii*. Barcelona: Anthropos.

La cuestión II parte de la subsistencia de los universales (realismo) y se pregunta si estos serían entes corpóreos o incorpóreos. Por último, el punto III retoma el debate Aristóteles-Platón al preguntarse si el universal es una forma separada en lo sensible (participada) o inmanente en las cosas como “lo común a todos” (*Anal. Post.* 14, 98a).

En el siglo IV, Boecio retoma este problema y modifica el planteo de Porfirio, entendiendo las dimensiones gnoseológica y ontológica del universal de manera incluyente; es a través de su comentario al *Isagoge* que el problema de los universales se traslada a toda la filosofía medieval. Bertelloni (2012) sostiene que Boecio fue el primero en introducir la distinción del universal entre *modo de ser* y *modo de ser conocido* que posteriormente es retomada por Tomás de Aquino quien la modifica y establece su distinción entre *modo de inteligir* y *modo de ser*<sup>107</sup>.

### 3.9.2. El universal para Tomás de Aquino

Tomás de Aquino (2011 [ca.1255]) inicia el capítulo III de *De ente et essentia* retomando la pregunta por los universales.

Después de haber visto lo que se significa por el nombre de esencia en las sustancias compuestas, debe verse cómo se relaciona la noción de género, de especie y de diferencia. Pero porque aquello a que conviene la noción de género, de especie o de diferencia, se predica de este singular signado, es imposible que la noción universal, es decir del género o de la especie, convenga a la esencia en cuanto que se significa a modo parte, como con el nombre de humanidad o animalidad (pág. 279).

Aquino responde negativamente al punto III de las preguntas de Porfirio. Asimismo, se distancia de la perspectiva del realismo platónico al afirmar que “semejantemente no puede decirse que la noción de género o de especie convenga a la esencia en cuanto es una cosa existente fuera de los singulares” (*Id.*). Esto se sostiene, como explica Beuchot (1981), en la concepción ontológica que afirma que las propiedades entitativas del universal, que son la unidad y la

---

<sup>107</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 85, a. 1.

comunicabilidad, que se sustentan en un sujeto individual por causa material, que es quien otorga el principio de individuación.

La causa material es entendida como “cualquier cosa que aporta tanto el aspecto común (genérico) como el aspecto peculiar” (individual) (pág. 198). Esta universalización en la individuación es posible por el aspecto formal de la cosa (entendida como hilemórfica). De allí que deben tenerse en cuenta las dos consideraciones que establece Aquino respecto a los sentidos de esencia: a) en sentido propio, como absoluta y b) como esencia relativa (cf. 2.4.2). Respecto a la esencia en sentido propio “no se le puede atribuir ni la unidad ni la multiplicidad, porque ambas cosas están fuera de la razón que le es propia, tomada absolutamente” (*Ibid*). En palabras de Aquino, “todo lo que se le atribuye de otros es una falsa atribución”, cuestión que ejemplifica con la esencia de “hombre”

Por ejemplo, al hombre en cuanto hombre le conviene racional y animal y las otras cosas que entran en su definición; en cambio, blanco o negro, o cualquier cosa semejante, que no pertenezca a la noción de humanidad, no conviene al hombre en cuanto hombre. Por eso, si se pregunta si esta naturaleza puede decirse una o múltiple, ni lo uno ni lo otro debe concederse porque ambas están fuera del concepto de humanidad y ambas pueden pertenecerle. (2011 [ca.1255], pág. 279)

Entonces, se entiende que la esencia considerada absolutamente no puede predicarse ni de lo común ni de la unidad, ya que siguiendo el ejemplo de Tomás, cuando se dice humanidad de lo común, la humanidad como totalidad estaría multiplicada en cada particular y cada uno sería idéntico al otro, así como tampoco podría pensarse la humanidad de la unidad, ya que un único individuo convendría también a clausurar su sentido (e.g. la humanidad en Sócrates), cuestión que entiende como falsa ya que se considera que en el ejemplo de Sócrates se encontraría únicamente lo individuado.

Por otro lado, la consideración relativa de la esencia, expresada “según el ser que tiene en esto o en aquello” (*Ib*. Pág. 280) permite únicamente predicar algo accidental “en razón de aquello en que está” (e.g. Sócrates es barbudo). Según sostiene Aquino, esta consideración de la esencia comprende a la esencia como poseedora de un “doble ser”: a) en los singulares y b) en el alma. En a), respecto a los entes particulares, la esencia “tiene un ser múltiple según la

diversidad de los singulares” (*Ib.*) y no le pertenece nada de la consideración de universalidad, es decir, considerando a la esencia absolutamente.

En efecto, es falso decir que la naturaleza del hombre en cuanto tal tenga el ser en este singular; porque si el ser en este singular conviniera al hombre en cuanto es hombre, no sería nunca fuera de este singular; semejantemente si conviniera al hombre en cuanto hombre no ser en este singular, nunca sería en el mismo. (*Ib.*)

De aquí que Tomás entiende que se puede predicar de manera verdadera lo accidental de una esencia individual, no en tanto absoluta. Respecto a la predicación universal, esta no puede hacerse de un ente particular sino de todo el conjunto, ya que la esencia considerada universalmente sería resultado de una abstracción realizada de cualquier individuo.

El universal es abstraído de los singulares debido a que el entendimiento que lo conoce toma sus conocimientos de las cosas, es en él accidental. Por lo tanto, si existiera un entendimiento que no tomase sus conocimientos de las cosas, el universal conocido no sería el resultado de una abstracción, sino que, en cierto modo, sería anterior a las mismas cosas, bien en el orden causal, que es como están las razones universales de las cosas en la Palabra de Dios; bien, al menos, en el orden de la naturaleza, que es como están las razones universales de las cosas en el entendimiento angélico. (*S. Th.* I, q. 55, *ad* 1)

Este pasaje nos permite pasar de la consideración lógica, que hace Aquino de los universales, a una mayor profundización enraizada estrechamente con la forma en que concibe la aprehensión de conocimiento humano que sería diferente a las otras maneras de conocimiento. Aquí la concepción del universal deja un tanto de lado el plano de la predicación lógica para fundamentarse epistémicamente en cuestiones onto-metafísicas. Aquino, siguiendo a Aristóteles, concibe que la manera en que el intelecto humano conoce —en sentido estricto— es mediante la abstracción de lo sensible (cf. 3.6).

el conocimiento intelectual se origina de algún modo en el sensitivo. Y porque los sentidos perciben lo particular y el entendimiento percibe lo universal, es necesario que el conocimiento de las cosas particulares en nosotros preceda al conocimiento de las universales. (*S. Th.* I, q. 85, *ad* 3)

De aquí que, entendiendo el vínculo del universal con el intelecto y relacionado a las cosas materiales extramentales, Aquino reformula la tesis

neoplatónica de los tres estados del universal, que las concibe como tres maneras que tiene de relacionarse con las cosas (Beuchot, 1981; De Libera, 2013). Estas consideraciones entienden al universal como: a) el universal *in re*, b) el universal *post rem* y c) el universal *ante rem*.

En primer lugar, el universal *in re* refiere al término que expresa la forma o sustancia que solo puede subsistir en las cosas y no de manera separada de ellas” (Magnavacca, 2014, pág. 691), es decir, lo que es predicado de las cosas como naturaleza común presente en ellas.

Por otro lado, el universal *post rem* refiere al concepto resultante de la abstracción humana y, por lo tanto, “es posterior a la cosa” (*In II Sent*, d3, q3, a 2). Por último, el universal *ante rem* refiere al concepto universal que se produce “anterior a la cosa, porque se da primero en ella como la forma de la casas en la mente del constructor” (*Ibid*) en el sentido de causa ejemplar de Dios “como idea que existe *ab aeterno* en la mente divina” (Magnavacca, 2014, pág. 691).

Esta cuestión es importante tenerla presente ya que la diferencia gnoseológica establecida por Aquino afecta a la manera en que es comprendido el mundo extramental, que varía según los distintos modos de ser y conocer. Por ejemplo, para Aquino, el conocimiento desde Dios hacia las creaturas se realiza mediante el conocimiento de sí mismo, donde todo lo que no es Él se halla en su mismo acto de entender como causa factiva (*S. Th.* I, q.14, a.5). Esta actividad concibe una similitud “que envuelve todas las perfecciones singulares de las cosas en tanto que ellas se distinguen unas de otras” (De Libera, 2013, pág. 320).

Aquino entiende que el acto de conocer desde las *creaturas* hacia las cosas se realiza mediante abstracción de lo sensible (cf. 3.6), así como desde las *creaturas* hacia Dios, el conocimiento se obtiene por vía de analogía (cf. 3.7). Por otro lado, el conocimiento de los ángeles hacia las cosas (cf. 3.5.2) se realiza por aprehensión intelectual, por intermedio de inteligir especies comunes y confusas (*S. Th.* I, q.89, a.3).

Entonces, el conocimiento humano es definido en relación a los demás modos de conocimiento (De Libera, 2013) y demás consideraciones ontológico-metafísicas de las naturalezas que intervienen en el esquema relacional —Dios,

creaturas, ángeles, personas humanas—. Aquino entiende al conocimiento humano como mediado, es decir, no por contemplación o acceso directo a las cosas o a las esencias de los fenómenos, porque la consideración del ser humano como unidad sustancial de alma-cuerpo exige que la aprehensión intelectual se realice mediante la *conversio ad phantasmata*.

Es imposible que nuestro entendimiento, en el presente estado de vida, durante el que se encuentra unido a un cuerpo pasible, entienda en acto cosa alguna sin recurrir a las imágenes de la fantasía [*convertendo se ad phantasmata*] (*S. Th. I, q.84 a.7*).

Esto implica que, a partir de la abstracción de las quiddidades de lo sensible —que capta lo universal de la esencia individual—, el intelecto se vuelve reflexivamente (*reflexio*) hacia esa *specie* sensible y realiza una imagen a partir de una semejanza con la cosa (*phantasma*) que luego posibilita la formación del concepto de lo individual abstraído. Entonces, se entiende que el conocimiento de lo particular (las cosas individuadas) se produce de manera indirecta y mediada. Tomás sostiene que

Nuestro entendimiento abstrae la especie inteligible de los principios de individuación, de ahí que la especie inteligible de nuestro entendimiento no puede ser semejanza de los principios individuales. Por eso nuestro entendimiento no conoce lo singular. (*S. Th. I, q.14 a.11*).

Por lo que el conocimiento de lo singular se produce mediante los sentidos y la imaginación, cuestión que argumenta por la no existencia de las ideas platónicas.

Pero lo particular lo percibimos por los sentidos y por la imaginación. Por consiguiente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes de la fantasía a fin de descubrir la naturaleza universal presente en un objeto particular. En cambio, si el objeto de nuestro entendimiento fuesen las formas separadas, o si las naturalezas de las realidades sensibles subsistiesen independientemente de lo concreto, como dicen los platónicos, no sería necesario que nuestro entendimiento para entender recurriera siempre a las imágenes. (*S. Th. I, q.84 a.7*).

Por consiguiente, el universal es considerado como un producto mental, una *natura intellecta* pensada del concepto, e.g. decir que el concepto de la esencia “hombre” es universal implica afirmar que se relaciona y compara con

“las cosas que están fuera del alma, porque es una semejanza de todas” (Aquino S. T., 2011 [ca.1255], pág. 280), es decir, que es concepto de muchos individuos particulares (De Libera, 2013).

Por lo que, lo singular sería “una especie entendida particular” (Aquino S. T., 2011 [ca.1255], pág. 280). De aquí, se desprende que el estatus ontológico del universal es un concepto (*intentio*) de universalidad que

no la posee en las cosas, sino que le es añadida por el intelecto, fundado en lo que hay en las cosas mismas. Y en el intelecto el universal posee un status ontológico individual que recibe el nombre de “*species*” (Beuchot, 1981, pág. 218).

De Libera entiende que la universalidad para Aquino es “un accidente que acompaña el ser que la naturaleza tiene en el intelecto” (De Libera, 2013, pág. 341). Se puede concluir que, para Aquino, lo universal —para la perspectiva gnoseológica humana— existe únicamente en el intelecto a modo de *intentio mentis*, como similitud de muchos, que es lo que le otorga la propiedad de comunidad y está fundado en la concepción de conocimiento humano.

## **Capítulo 4. La teoría lingüística de Ferdinand de Saussure como epistemología para el análisis semiótico**

### **4.1. Introducción**

En la precedente sistematización se recuperaron abordajes contemporáneos sobre consideraciones semióticas en la obra de Aquino en las que, a excepción del análisis sobre los signos sacramentales (cf. 3.5), se vinculan el pensamiento semiótico tomasiano con la teoría de signo ontológico-metafísica de Charles S. Peirce.

En contraposición, se intentará, en primer lugar, recuperar las ideas más importantes de la teoría saussureana, con el objetivo de realizar posteriormente una nueva lectura de algunos de los problemas semióticos presentados en las obras de Aquino desde el marco de esta perspectiva, respetando los límites de ambas teorías. Se intentará dar cuenta cómo en la propuesta filosófica de Aquino están presentes consideraciones e intuiciones epistemológicas y conceptuales posibles de ser relacionadas con las nociones saussureanas de signo negativo y valor.<sup>108</sup>

En este capítulo se retoman y presentan algunas categorías fundamentales de la teoría semiológica y lingüística de Ferdinand de Saussure (1857-1913). Al igual que sucede con Tomás de Aquino, es difícil presentar a un autor considerado canónico del cual existe una extensísima reflexión sobre su obra, análisis, intentos de refutaciones, además de constructos teóricos desarrollados sobre su base conceptual. Por este motivo, entre otros, se presentan las principales tesis saussureanas que permiten reconstruir sus consideraciones sobre el fundamento del lenguaje y, sobre todo, posibilitan entablar un diálogo con las consideraciones metafísico-semióticas del siglo XIII de Aquino.

---

<sup>108</sup> Cabe aclarar que no fue posible encontrar antecedentes que realizaran este vínculo, a excepción del trabajo de Jorge Mittlemann (2000) que recoge parcialmente algunos paralelismos entre ambas consideraciones sobre el lenguaje.

## 4.2. Ferdinand de Saussure

El *corpus* saussureano se compone de fuentes diversas de tres tipologías: a) textos manuscritos de Ferdinand de Saussure (notas de los cursos, lecciones de lingüística general y, correspondencia y anotaciones dispares presentes en el libro editado *De la doble esencia del lenguaje*); b) fuentes de “segunda mano” referentes a las notas manuscritas tomadas por alumnos de Saussure, y, por último, c) fuentes consideradas de “tercera mano”, entre las que se encuentran la edición del *Curso de lingüística general* realizada por Charles Bally y Albert Sechehaye en 1916, así como sus posteriores ediciones críticas (Molina, 2017).

El *Curso de Lingüística General*, considerado el libro fundacional de la lingüística, es una obra póstuma que recoge la teoría, las ideas y el desarrollo que Ferdinand de Saussure impartió en distintos cursos dictados en la Universidad de Ginebra. El libro fue editado por Charles Bally y Albert Sechehaye a partir de manuscritos y notas de alumnos de los cursos dictados de 1907 a 1911 (Nethol, 1985).

En el texto *Saussure, medio siglo después*, conferencia brindada en la Universidad de Ginebra en 1963 por la conmemoración de los 50 años de su fallecimiento, Émile Benveniste (1985) aborda la recepción de la obra de Saussure desde mitad del siglo XX expresando que “no hay hoy lingüista que no le deba algo. No hay teoría general que no mencione su nombre” (pág. 199). Este enunciado, en una primera lectura puede entenderse como un argumento de autoridad para legitimar a Saussure ante la sospecha contemporánea, permite introducir otras interpretaciones de la recepción de sus tesis en el contexto actual de la filosofía del lenguaje y la semiótica que parece haberlo relegado al ámbito del monumento.

Se pueden entender las tesis del lingüista ginebrino como *fundadoras* de la lingüística como disciplina académica autónoma moderna, pues mediante una reflexión filosófica y epistemológica inédita delimitó su objeto de estudio y estableció sus bases conceptuales. La lingüística de Saussure, tal como lo percibe Benveniste en 1963, fue determinante para numerosos lingüistas y filósofos que

posteriormente basaron sus desarrollos en la teoría saussureana, un ejemplo de esto son los desarrollos de Louis Hjelmslev<sup>109</sup>, Eugenio Coseriu, Roman Jakobson o Émile Benveniste, por nombrar algunos de los más relevantes.

Igualmente, la teoría saussureana se tuvo por mucho tiempo como una perspectiva analítica basada en un listado de dicotomías o antinomias lingüísticas (lengua y habla, significado y significante, social e individual, etc.) que generó “que se fuera desdibujando la especificidad de la operación saussureana, que había creado, mediante especulación teórica, un objeto de estudio original” (Bolón, 2012, pág. 28). Quizá esta aprehensión estuviese vinculada con la observación que hizo Eugenio Coseriu donde denunciaba una desconfianza en la filosofía por parte de los lingüistas que alejaron preocupaciones sobre las teorías lingüistas de las aplicaciones analíticas.

muchos lingüistas, celosos de una autonomía impropia, consideran con desconfianza a la filosofía, que es la ciencia misma de los principios. Debido a este estado, por un lado, de dependencia inoportuna y, por el otro, de lamentable aislamiento, en la lingüística se siguen planteando como “actuales” viejos problemas ya resueltos hace mucho tiempo, o eliminados como inconsistentes (Coseriu, 1988, pág. 199).

En este pasaje, Coseriu critica el desinterés de muchos lingüistas sobre los fundamentos filosóficos de su propia disciplina y apunta hacia algunos lingüistas que encontraron en la obra de Saussure únicamente una metodología de análisis, lo que se denominó ‘estructuralismo’<sup>110</sup>. Sin embargo, algunos autores que fueron catalogados dentro de esta categoría también la ampliaron desarrollando reflexiones filosóficas, como Algirdas Greimas, Gérard Genette, Christian Metz, algunos textos de Roland Barthes, entre otros.

Además, varios filósofos como Jacques Derrida o Michel Foucault, antropólogos como Claude Levi-Strauss o tesis psicoanalíticas de Jacques Lacan

---

<sup>109</sup>En *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Hjelmslev (1953) retoma las principales tesis saussureanas, en particular la idea de la lengua como sistema de formas y la dicotomía del signo lingüístico para el desarrollo de su glosemática. Cf. Hjelmslev, L. (1943) Omkring Sprogteoriens Grundlegelse. En *Festkrift udg. af Københavns Universitet*. pp. 1-113.

<sup>110</sup> La interpretación del *Curso* que extrae un método de lingüística estructural para el análisis de enunciados es una cuestión que, actualmente, podría entenderse como antisaussureana.

se nutrieron de tesis saussureanas como fundamento del lenguaje y no como metodología analítica del texto.

Derrida (1994) destaca de Saussure la concepción de signo diferencial y arbitrario como principio general

Saussure es inicialmente quien le ha situado lo arbitrario del signo y el carácter diferencial del signo en el principio de la semiología general, singularmente en la lingüística. (pág. 45).

Por ejemplo, la concepción de signo saussureana es posteriormente retomada por Derrida para el desarrollo de una de sus nociones más importantes, la *différance*<sup>111</sup>.

Posteriormente, a partir de investigaciones realizadas a finales del siglo xx, se encuentra un renovado interés en la teoría saussureana enfocado en atender a los fundamentos del lenguaje, por la pregunta fundamental sobre la naturaleza de la lengua o lo lingüístico, que en los manuscritos saussureanos aparece bajo la formulación *unde exoriar*<sup>112</sup> (Saussure, 2004, pág. 247) y permite leer esta preocupación como base de su reflexión filosófica, preguntándose qué clase de entidad es la lengua y qué es lo que funda la percepción de los signos como unidades mentales.

En una línea similar, pero desde otra perspectiva, Godel (1985) entiende que Saussure presenta un enfoque filosófico original respecto a los fundamentos del lenguaje que, a su vez, reinterpreta el concepto de identidad lingüística para vincularlo con el conocimiento de lo extralingüístico y tomarlo como “criterio apropiado de la realidad” entendiendo que “conocer algo es ser capaz de reconocerlo como lo misma cosa cada vez que aparezca” (1985, pág. 136).

Sin embargo, esta perspectiva pareciera entender al signo saussureano vinculado a la noción de signo clásico que concibe al signo como aquello vinculado a algo que no es signo al cual refiere y re-presenta. En ese sentido, la observación de Godel parecería contradictoria con el planteamiento de Saussure, ya que no da cuenta de la novedad del signo saussureano como aquello fundado

---

<sup>111</sup> Cf. Derrida, (1994). *La différance en Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

<sup>112</sup> La pregunta por la naturaleza del fenómeno lingüístico podría traducirse como ‘de dónde se originaría’ o ‘de dónde surgiría’ y está orientada a conocer cuál es su especificidad, su diferencia con otros signos (por ejemplo, símbolos) y con otras instituciones sociales.

en un sistema de relaciones diferenciales y opositivas entre signos dentro de un sistema, es decir, sin ningún vínculo extrasignico en el cual fundar su identidad.

Por otro lado, en lo que puede interpretarse como una acción de justificar y expandir la teoría saussureana clasificada como “lingüística general” fuera de los marcos epistémicos de la propia etiqueta, en la introducción a los *Escritos sobre Lingüística General*, Bouquet y Engler (2004) clasifican tres campos del saber que son primordiales en los textos saussureanos: epistemología, especulación analítica sobre el lenguaje “en el sentido de las *Analíticas* aristotélicas” (pág. 14) y una epistemología semiológica implícita en el desarrollo del *Curso de Lingüística General*.

Actualmente, varias relecturas que dan cuenta del carácter filosófico de la teorización saussureana fueron inspiradas por la ampliación del *corpus* debido a la incorporación y edición de nuevos manuscritos e investigaciones. Nuevos abordajes sobre la teoría saussureana intentan subrayar y reivindicar su carácter filosófico y explicativo sobre la *naturaleza* del lenguaje, haciendo énfasis en la denominada teoría del valor (cf. 4.4.2). Consideramos defendible esta posición, ya que entendemos que el *Curso* presenta una perspectiva sobre el fundamento del signo lingüístico y la relación entre lengua y pensamiento que, actualmente, sigue interpelando a quien se expone a ella.

### **4.3. Conceptos generales de la teoría saussureana**

#### **4.3.1 Lenguaje, lengua y habla**

##### *4.3.1.1 Lenguaje*

En el capítulo III de la Introducción al *Curso* se establece la división entre lenguaje, lengua y habla. Partiendo de los estudios de Paul Broca sobre la facultad del lenguaje, Saussure infiere que existe otra facultad general subyacente “por debajo del funcionamiento de los diversos órganos” que es “la que gobierna los

signos” (Saussure, 2012 [1916], pág. 59)<sup>113</sup>. Esta facultad refiere a lo que denomina *lenguaje*, que es descrito como una facultad o “ejercicio de una facultad” (Saussure, 2004, pág. 119) humana general que es, a la vez, individual y social. Además, el lenguaje es entendido como “multiforme y heteróclito; a caballo en diferentes dominios, a la vez físico, fisiológico y psíquico” (Saussure, 2012 [1916], pág. 57), una facultad inclasificable porque “no se sabe cómo desembrollar su unidad” (*Ib.*)<sup>114</sup>

#### 4.3.1.2 Lengua, objeto de la lingüística

En contraposición, y luego de una operación de construcción teórica sostiene que la lengua “parece ser lo único susceptible de definición autónoma”<sup>115</sup> (Saussure, 2012 [1916], pág. 57) y, por esa razón, Saussure la establece como objeto de estudio de la lingüística, ya que “no sólo puede prescindir de otros elementos del lenguaje, sino que sólo es posible a condición de que esos otros elementos no se inmiscuyan.” (*Ib.* pág. 64).<sup>116</sup> La lengua puede ser objeto de estudio de la lingüística pues es posible identificarla y analizarla como un sistema homogéneo.

Una de las primeras afirmaciones que Saussure (2012 [1916]) realiza, y de la cual posteriormente va a extraer conclusiones fundamentales, es que no debe considerarse a la lengua como nomenclatura, es decir, como un conjunto de términos discretos en correspondencia con otros elementos (entidades no lingüísticas), argumentando que “si las palabras estuvieran encargadas de representar conceptos dados de antemano, cada uno de ellos tendría, de lengua a

---

<sup>113</sup> “(...) qu'au-dessus du fonctionnement des divers organes il existe une faculté plus générale, celle qui commande aux signes, et qui serait la faculté linguistique par excellence.” (*Op. cit.* p. 27).

<sup>114</sup> “(...) le langage est multiforme et hétéroclite; à cheval sur plusieurs domaines, à la fois physique, physiologique' et psychique, il appartient encore au domaine individuel et au domaine social; il ne se laisse classer dans aucune catégorie des faits humains, parce qu'on ne sait comment dégager son unité.” (*Op. cit.*).

<sup>115</sup> “(...) seule paraît être susceptible d'une définition autonome” *Op. cit.* Pág. 25.

<sup>116</sup> “Non seulement la science de la langue peut se passer des autres éléments du langage, mais elle n'est possible que si ces autres éléments n'y sont pas mêlés” *Op. cit.* Pág. 31.

lengua, correspondencias exactas para el sentido” (pág. 218)<sup>117</sup> y, por ende, por ejemplo, no existirían confusiones derivadas de equívocos ni problemas de traducción, comprensión y comunicación. Además, sostiene que el carácter de nomenclatura no presenta razones explicativas sobre la naturaleza de los nombres (por ejemplo, si estos son vocales o psíquicos) y, aún más importante, sostiene que entender a la lengua como nomenclatura supone un vínculo natural extramental entre nombre y cosa, que implicaría la ahistoricidad e inmutabilidad de los sistemas de lengua y de cada uno de los signos. Este último es un supuesto naturalizado y poco problematizado, sobre todo, en las filosofías del lenguaje que predicán una teoría semántica de la referencia. Por lo que, parte de la intención de este trabajo es problematizar ese carácter doble de los sistemas de signos, como históricos a la vez que formales, y problematizar el vínculo entendido como intrínseco y natural entre signo y realidad extramental, a partir de las tesis saussureanas.

La primera definición de lengua que aparece en el *Curso* sostiene que es una manifestación social del lenguaje, el “producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos” (*Ib.* pág 57)<sup>118</sup>. Además, entiende que esta facultad es convencional y “exterior al individuo, que por sí solo no puede ni crearla ni modificarla; no existe más que en virtud de una especie de contrato establecido entre los miembros de la comunidad (*Ib.* pág. 64)<sup>119</sup>. Cabe aclarar que aquí el aspecto convencional o contractual no refiere al resultado de una decisión o voluntad consensuada del grupo social enmarcado en un determinado estado de lengua, sino a que la particularidad, paradójica, de ese contrato o convención es que es impuesto, la lengua en tanto que sistema de

---

<sup>117</sup> “Si les mots étaient chargés de représenter des concepts donnés d’avance, ils auraient chacun, d’une langue à l’autre, des correspondants exacts pour le sens” *Op. cit.* Pág. 161.

<sup>118</sup> “(...) un produit social de la faculté du langage et un ensemble de conventions nécessaires, adoptées par le corps social pour permettre l’exercice de cette faculté chez les individus.” *Op. cit.* Pág. 25.

<sup>119</sup> “(...) extérieure à l’individu, qui à lui seul ne peut ni la créer, ni la modifier ; elle n’existe qu’en vertu d’une sorte de contrat passé entre les membres de la communauté.” *Op. cit.* Pág. 67.

signos se nos impone, en tanto que hablantes, por lo que tampoco remite a la existencia de un origen. Esa idea es explicada por la primera metáfora que utiliza Saussure para describir a la lengua como un tesoro compartido por la comunidad, pero que es incompleto en cada individuo.

un tesoro depositado por la práctica del habla en los sujetos que pertenecen a una misma comunidad, un sistema gramatical virtualmente existente en cada cerebro, o, más exactamente, en los cerebros de un conjunto de individuos, pues la lengua no está completa en ninguno, no existe perfectamente más que en la masa. (*Ib.* pág. 63)<sup>120</sup>

De esta manera, utilizando términos tomasianos, se podría entender a la lengua como *universal* (como un *todo* indeterminado depositado en una comunidad de hablantes particular) y como *particular* (es decir, un sistema incompleto en la mente de cada individuo). Incluso, puede pensarse como espacio de indeterminación ya que Saussure considera que “es una masa indistinta en la que la atención y el hábito son los únicos que nos pueden hacer hallar los elementos particulares” (Saussure, 2012 [1916], pág. 199)<sup>121</sup>. Esta concepción de lengua como “masa indistinta” es reforzada con el ejemplo que ilustra una situación donde una persona que se enfrenta a una lengua que no conoce se verá imposibilitada de discernir tanto los signos que la conforman como sus límites. Es decir, la lengua para quien no la conoce (una persona ajena a la comunidad de hablantes) se disuelve en el mero sonido, se vuelve ininteligible ya que es intelectualmente imposible poder reconocer sus unidades y, por ende, tampoco se podría diferenciar sus elementos, cuestión que genera la percepción de estar frente a un continuo indeterminado que imposibilita absolutamente su comprensión.

Saussure vuelve a utilizar la metáfora de “masa indistinta” para abordar la lengua como fundamento epistemológico. Sostiene que en ausencia del mecanismo relacional de oposiciones y diferencias nuestro pensamiento no sería

---

<sup>120</sup> “La langue est un trésor déposé par la pratique de la parole dans les sujets appartenant à une même communauté, un système grammatical existant virtuellement dans chaque cerveau, ou plus exactement, dans les cerveaux d'un ensemble d'individus car la langue n'est complète dans aucun, elle n'existe parfaitement que dans la masse.” *Op. cit.* Pág. 30.

<sup>121</sup> “(...) c'est une masse indistincte où l'attention et l'habitude peuvent seules nous faire trouver des éléments particuliers.” (*Op. cit.*, pág. 146).

más que “una masa amorfa e indistinta” (Saussure, 2012 [1916], pág. 211). Esto implica que sin la mediación de los signos no sería posible percibir la distinción de elementos y, por lo tanto, tampoco podríamos realizar la actividad intelectual de pensar. En otras palabras, Saussure afirma que sin la mediación de los signos, es decir, diferenciaciones, distinciones, el pensamiento humano sería indeterminación pura, “una nebulosa donde nada está necesariamente delimitado” (*Ib.*)<sup>122</sup> ya que como sostiene: “las entidades concretas de la lengua no se presentan por sí mismas a nuestra observación” (*Ib.*, pág. 208)<sup>123</sup>.

En ese sentido, a partir de la concepción de lengua como sistema de distinciones se entiende al acto de pensar como la actividad de establecer relaciones entre significados como una actividad lingüística. De aquí que el pensamiento humano estaría determinado por la lengua y, por lo tanto, fundado también en un sistema de relaciones diferenciales y opositivos.

En consecuencia, la lengua es definida como “totalidad en sí y un principio de clasificación” (*Ib.* pág. 58)<sup>124</sup>, lo cual permite aproximarnos a la noción de “sistema de signos en el que sólo es esencial la unión del sentido y de la imagen acústica, y donde las dos partes del signo son igualmente psíquicas.” (*Ib.* pág. 65)<sup>125</sup>. Esta última definición deriva directamente al concepto de signo, una de las nociones fundamentales de la semiología saussureana, fundada en el nexo formal de dos términos mentales.

Por otro lado, el concepto de *habla* implica la puesta en ejecución individual y voluntaria de la facultad del lenguaje. Es decir, es la instancia individual donde se ejecutan elementos de un sistema dado de lengua. El habla es definida como una actividad psicofísica que posibilita la inteligibilidad de la lengua y que “es necesaria para que la lengua se establezca” (*op. cit.*, pág. 70).

---

<sup>122</sup> “(...) Prise en elle-meme, la pensée est comme une nébuleuse où rien n'est nécessairement delimité.” (*Op. cit.*, pág. 224).

<sup>123</sup> “(...)ses entités concrètes de la langue ne se présentent pas d'elles-mêmes à notre observation ” (*Op. cit.*, pág. 153).

<sup>124</sup> “La langue, au contraire, est un tout en soi et un principe de classification” *Op. cit.* Pág. 25.

<sup>125</sup> “(...) la langue ainsi délimitée est de nature homogène: c'est un système de signes où il n'y a d'essentiel que l'union du sens et de l'image acoustique, et où les deux parties du signe sont également psychiques” *Op. cit.* Pág. 32.

Mientras que la lengua es social e independiente de cada ser humano, “común a todos” pero “situada fuera de la voluntad” de cada uno, el habla es de carácter mayormente individual o como el aspecto social en acto *en* lo individual. Además, el habla es lo que permite la evolución y el cambio lingüístico.

Ambos objetos están estrechamente ligados y se suponen recíprocamente: la lengua es necesaria para que el habla sea inteligible y produzca todos sus efectos; pero el habla es necesaria para que la lengua se establezca; históricamente el hecho de habla precede siempre (*Id.*)<sup>126</sup>

#### 4.4. Del concepto de signo al concepto de valor

##### 4.4.1. Signo lingüístico

Saussure denomina *signo lingüístico* a la entidad psíquica (de naturaleza mental) que se define por participar dentro de un sistema de relaciones. El signo se compone de dos términos: ‘imagen acústica’ y ‘concepto’, —posteriormente renombrados como *significado* y *significante*— que, a su vez, están intrínsecamente interrelacionados por un vínculo recíproco de necesidad. Esta necesidad refiere a que lo necesario es el vínculo entre *significado* y *significante*, ya que sin este vínculo no habría signo; mientras que los términos particulares del vínculo no son necesarios, sino arbitrarios. Entonces, el vínculo entre *significado* y *significante* se genera por asociación arbitraria, por lo que, el signo se considera inmotivado. Asimismo, Saussure sostiene que los vínculos asociativos mentales “consagrados por la lengua” son entendidos como “los únicos conformes con la realidad” (Saussure, 2012 [1916], pág. 143)<sup>127</sup>. En este sentido, las asociaciones significantes condicionan nuestra manera de entender y pensar la realidad, llevándonos a descartar las asociaciones que no forman parte de la lengua.

---

<sup>126</sup> “(...) Sans doute, ces deux objets sont étroitement liés et se supposent l'un l'autre: la langue est nécessaire pour que la parole soit intelligible et produise tous ses effets ; mais celle-ci est nécessaire pour que la langue s'établisse; historiquement, le fait de parole précède toujours.” (*Op. cit.* Pág. 37).

<sup>127</sup> “(...) seuls les rapprochements consacrés par la langue nous apparaissent conformes à la réalité, et nous écartons n'importe quel autre qu'on pourrait imaginer” (*Op. cit.* Pág. 99).

Sin embargo, aunque los signos se utilicen para referir a un estado fuera del sistema de la lengua, la vinculación del signo no es con la realidad extra signo o extralingüística. Es decir, la relación asociativa que funda el signo es interior e inherente al sistema y al propio signo, y no entre signo y cosa o entre signo y conciencia individual.

Los dos términos que componen al signo lingüístico remiten a lo que Saussure denominó *concepto* e *imagen acústica*, que, posteriormente, al afinar su terminología con “nombres que se relacionen recíprocamente al mismo tiempo que se opongan”<sup>128</sup> (*Ib.*) denomina “significante” a la *imagen acústica* y “significado” al *concepto*. En otras palabras, el signo está conformado por dos términos mentales que se implican mutuamente en una relación dialéctica, ya que uno implica y determina al otro. El signo lingüístico se concibe como una entidad psíquica o mental donde los términos que lo componen son inseparables ontológicamente.

Primeramente, la *imagen acústica* es definida como una huella psíquica del sonido (entidad material sensible). Es decir, que esa huella puede entenderse como una “representación” que el sonido provee “del testimonio de nuestros sentidos” (*Ib.* pág. 142)<sup>129</sup>. A su vez, es definida como “la representación natural de la palabra, en cuanto hecho de lengua virtual fuera de toda realización por el habla” (*Ib.*)<sup>130</sup>.

El otro componente del signo es el *significado* que es asimilado al concepto, y se concibe como más abstracto que la imagen acústica por no provenir de una abstracción de lo sensible. El significado, como contraparte del significante, es el concepto, la idea.

A su vez, Saussure establece dos principios que rigen el signo lingüístico: arbitrariedad y linealidad del significante.

El primer principio que rige al signo lingüístico es la *arbitrariedad* entendida de forma absoluta. Este principio define al vínculo asociativo entre

---

<sup>128</sup> “(...) des noms qui s'appellent les uns les autres tout en s'opposant.” *Ib.*

<sup>129</sup> “(...) la représentation que nous en donne le témoignage de nos sens” *Op. cit.* Pág. 98.

<sup>130</sup> “L'image acoustique est par excellence la représentation naturelle du mot en tant que fait de langue virtuel, en dehors de toute réalisation par la parole.” *Ib.*

ambos términos del signo (significado y significante) como arbitrario, es decir, se establece que el nexo intrínseco del signo es inmotivado y contingente. Es importante destacar la aclaración que hace Saussure respecto al término arbitrariedad, donde afirma que no refiere a que la asociación entre un significado y un significante, o sus posibles modificaciones, sea producida por la voluntad de un individuo o una comunidad, sino que *arbitrario* refiere, en este contexto, a que el lazo asociativo “en relación al significado” (*Ib.* pág. 146) es inmotivado, tanto por voluntad y razón humanas, como por vía natural o lógica, es decir, que tampoco “guarda en la realidad ningún lazo natural” (*Ib.*). Entonces, la arbitrariedad se trata de una convencionalidad inmotivada que “domina toda la lingüística de la lengua” (*Ib.* pág. 144) y es quien mejor realiza “el ideal del procedimiento semiológico” (*Ib.*) que tiene a la lengua como sistema modélico.

De aquí se entiende a la arbitrariedad como propedéutica epistémica, ya que Saussure considera su aplicación para el estudio de otros sistemas de significación, aunque tome a la lingüística como modelo, “puede erigirse en el modelo general de toda semiología” (*Ib.* pág. 145)<sup>131</sup>, por lo que podemos entenderla como un principio que rige otros sistemas de signos no lingüísticos.

Sin embargo, si bien este principio entendido absolutamente rige a todos los sistemas semiológicos, existen signos que no son arbitrarios, sino que son motivados. El caso que Saussure pone de ejemplo de signo no arbitrario es el de los denominados *símbolos*, que son signos que guardan un vínculo convencional fijado por razones lógicas (implícitas o explícitas), por ejemplo, la balanza como símbolo de la justicia o algunos saludos de cortesía. En el caso de los símbolos habría razones que los fundamentan que da cuenta del porqué de su asociación a una idea, contrariamente a lo que sucede en el signo lingüístico.

Por otro lado, el segundo principio que rige al signo lingüístico es denominado ‘linealidad del significante’ e implica que los significantes lingüísticos pueden únicamente presentarse de forma contigua en un encadenamiento lineal. Los significantes acústicos solo pueden estar presentes en

---

131 «(...) La linguistique peut devenir le patron général de toute sémiologie» (*Ib.* Pág. 101).

una sucesión temporal, que es la que se indica con el principio de linealidad. Saussure explica que esto se debe a que “los significantes acústicos no disponen más que de la línea del tiempo” (*Ib.*). Este principio se podría constatar analizando cualquier pensamiento observando que se presenta de manera lineal, en otras palabras, no sería posible pensar en dos cosas de forma simultánea.

#### 4.4.2 Teoría del valor

A partir de la noción de arbitrariedad y de sistema —que implica que los signos se constituyen como tales en múltiples relaciones—, la noción de valor se vuelve un principio general y fundamento de la semiología saussureana.

La teoría del valor implica la concepción del sistema lingüístico, y demás sistemas de signos, como sistemas de valores. El concepto de valor es tomado por Saussure tanto de la filología como de la economía y significa la posición de “equivalencia entre cosas de órdenes diferentes”<sup>132</sup> (Saussure, 2012 [1916], pág. 162). Saussure concibe a la lengua como “sistema de puros valores que nada determina fuera del estado momentáneo de sus términos” (*Ib.* pág. 163)<sup>133</sup>. Para ilustrar esta idea, Saussure utiliza una analogía entre lengua y el juego de ajedrez, donde, en primer lugar, equipara cada corte sincrónico a un estado del juego, ya que

un estado del juego corresponde enteramente a un estado de la lengua. El valor respectivo de las piezas depende de su posición en el tablero, del mismo modo que en la lengua cada término tiene un valor por su oposición con todos los otros términos (*Ib.* pág. 174).<sup>134</sup>

De aquí que el valor que adquiere cada signo va a estar determinado momentáneamente por relaciones negativas de oposición y diferencia respecto al resto de los signos que integran el sistema semiótico. Estos valores pueden variar

---

<sup>132</sup> “(...) il s'agit d'un système d'équivalence entre des choses d'ordres differents” *Op. cit.* Pág. 115.

<sup>133</sup> “(...) la langue est un système de pures valeurs que rien ne déterminé en dehors de l'état momentané de ses termes.” *Op. cit.* Pág. 116.

<sup>134</sup> “La valeur respective des pièces dépend de leur position sur l'échiquier, de même que dans la langue chaque terme a sa valeur par son opposition avec tous les autres termes.” *Op. cit.* Pág. 126.

“de posición a posición” (*Ib.*), cuestión que emana del principio de arbitrariedad que rige la significación negativa. Siguiendo con la analogía del juego de ajedrez, las reglas como convenciones rigen como principios previos a cada jugada, y cada jugada altera a todo el sistema de relaciones. La única diferencia que habría, sostiene Saussure, entre el funcionamiento del juego y la lengua radica en que en el juego interviene la intencionalidad del jugador, mientras que esta cuestión es ajena a la lengua, ya que la introducción de modificaciones o alteraciones en el sistema se produce de manera espontánea y fortuita.

Saussure sostiene que la lengua es un sistema de valores puros, es decir, que cada signo-valor no tiene dependencia más que de sí mismo en sus relaciones entabladas con los demás componentes dentro del sistema. Estos valores puros se basan en un mecanismo autónomo de relaciones negativas de oposición y diferencias, lo cual “significa que no hay posibilidad de expresar positivamente cuál es el valor de un signo dentro del sistema” (Bolón, 2012, pág. 31). Estas diferencias y oposiciones que permiten la generación de valores son resultado de la presencia simultánea y colaboración de todo el sistema de signos, que es en sí mismo lo que genera las relaciones, es decir que “resultan de una combinación de la forma y del sentido percibido” (Saussure, 2004, pág. 68). Los valores están constituidos por “una cosa disemejante susceptible de ser trocada por otra cuyo valor está por determinar” a su vez que incluyen “cosas similares que se pueden comparar con aquella cuyo valor está por ver” (Saussure, 2012 [1916], pág. 216)<sup>135</sup>.

Bolón (2012) entiende que del concepto de valor se desprende la concepción de signo como entidad singular absoluta. Esta singularidad estaría determinada por su negatividad, de lo cual se sigue que el signo singular sería por lo tanto indecible, con imposibilidad de establecer relaciones de sinonimia y sin una distinción real entre grados de sentido (propio o figurado) (Bolón, 2012). Sobre esto último expresa Saussure que

---

<sup>135</sup> “(...) par une chose dissemblable susceptible d’être échangée contre celle dont la valeur est à déterminer”; “par une chose dissemblable susceptible d’être échangée contre celle dont la valeur est à déterminer” *Op. cit.* Pág. 159.

la palabra no se enfrenta al objeto material más que según una idea que es a la vez perfectamente insuficiente si se la considera relativamente a ese objeto e infinitamente amplia si se la considera fuera del objeto (siempre es demasiado extensa y nunca lo bastante comprensiva por utilizar, idea desde el comienzo negativa, que hace que el sentido «propio» sólo sea una de las múltiples manifestaciones del sentido general; a su vez ese sentido general no es más que la delimitación azarosa resultante de la presencia de otros términos en el mismo momento. (Saussure, 2004, pág. 77)

La indecibilidad de lo singular se basa en la tesis de que solamente es posible comunicar lo general, los aspectos comunes y genéricos. Esta idea está plasmada en la sentencia latina *individuum est incomunicabile*<sup>136</sup> que en el ámbito escolástico se utilizaba para hacer énfasis en la tesis de la incomunicabilidad de lo particular y singular (Magnavacca, 2014). Es decir, la imposibilidad de comprender lo singular implica a lo individual como inasible, de donde se sigue la imposibilidad de aprehensión directa e intransferibilidad, ideas implícitas en la noción saussureana de valor. En efecto, Saussure (2012 [1916]) sostiene sobre los signos que “su más exacta característica es la de ser lo que los otros no son”<sup>137</sup> (pág. 219), es decir, que no se *confunden* con otros, ya que son entidades totalmente distintas, diferenciadas y diferenciales y, por eso, se pueden entender como singulares.

estas diferencias actúan: en la lengua, en el habla también y en el intercambio entre lengua y habla. Por otra parte, estas diferencias son en sí mismas efectos. No han caído del cielo ya listas (Derrida, 1994, pág. 47)

Además, a partir de la concepción de signo como resultado circunstancial de relaciones de diferencia y negatividad se sigue que no hay ninguna relación entre signo y entidad extralingüística

apenas necesitamos decir que la diferencia de términos que constituye el sistema de una lengua no corresponde en modo alguno, aunque se trate de la lengua más perfecta, a las relaciones auténticas entre las cosas; y, en consecuencia, no hay ninguna razón para esperar que los términos se apliquen

---

<sup>136</sup> Durante la modernidad distintos filósofos tomaron la sentencia con la forma *individuum est inefabile* para referir a la misma idea.

<sup>137</sup> “Leur plus exacte caractéristique est d’être ce que les autres ne sont pas.” *Op. cit.* Pág. 162.

completamente, y ni siquiera incompletamente, a objetos definidos, materiales u otros. (Saussure, 2004, pág. 77)

Asimismo, el valor de un signo no es permanente, sino que puede variar dependiendo de los movimientos que surgen en los distintos ejes relacionales. Es decir, el valor es una variable indeterminada e indefinida que termina de adquirir un valor determinado en un estado de concreción contextual, es decir, sincrónico, en una estabilización artificiosa, o una estabilidad imaginaria.

De esta manera, podemos concebir a la lengua como un sistema de formas relacionales, diferenciales y negativas donde no hay identidad entre signo y cosa. Esta cuestión se diferencia de las concepciones clásicas del signo referencial y representacional expresado como *aliquid stat pro aliquo*, es decir, el signo que se intercambia con la cosa como presencia en su ausencia (re-presentación).

Sin embargo, cabe aclarar, porque es una objeción común, que de la teoría saussureana no se desprende la idea de que no es posible realizar significaciones positivas sobre alguna cosa, es decir, es posible *hablar* de algo (sea metalingüístico o extralingüístico) o referir a algo utilizando la lengua. Lo que implica la teoría saussureana es que la afirmación 'algo significa x', o la clásica formulación lógica "S es P", remite a que esta "puede dar una idea de la realidad, pero de ningún modo expreso el hecho lingüístico en su esencia o amplitud" (*Ib.*). Esa "idea de realidad" puede pensarse como una ilusión fundamental, una fabulación imprescindible que ordena cómo se piensa acerca de la lengua, que permite poder pensarnos a nosotros mismos en tanto sujetos hablantes-pensantes.

¿qué es lo que Saussure, en particular, nos ha recordado? Que «la lengua [que no consiste, pues, más que en diferencias] no es una función del sujeto hablante». Esto implica que el sujeto (identidad consigo mismo o en su momento, consciencia de la identidad consigo mismo, consciencia de sí) está inscrito en la lengua, es «función» de la lengua, no se hace sujeto hablante más que conformando su habla, incluso en la llamada «creación», incluso en la llamada «transgresión», al sistema de prescripciones de la lengua como sistema de diferencias, o al menos a la ley general de la diferencia, rigiéndose sobre el principio de la lengua del que dice Saussure que es «el lenguaje menos el habla». «La lengua es necesaria para que el habla sea inteligible y produzca todos sus efectos.» (Derrida, 1994, pág. 50)

Es decir, para Saussure el signo no se determina en la relación con otro (de la naturaleza que sea) con el que tuviese un vínculo referencial, ni tampoco comprende a los signos como aquello que está en lugar de algo, sino “como encuentro de un significado y de un significante, capturado en un conjunto de relaciones” (Bolón, 2012, pág. 30).

Entonces, la significación negativa fundamentada en valores puros refuta la idea de correspondencia necesaria, plena e inmutable entre signo e idea, entre signo y cosa extramental y extralingüística y, al interior del signo, entre significado y significante.

## **Capítulo 5. Vínculos epistémicos entre una semiótica tomasiana y la teoría de la significación negativa saussureana**

### **5.1 Introducción**

Posteriormente a la sistematización de los abordajes semióticos más relevantes, de tesis y argumentos de naturaleza filosófica-metafísica de Aquino (capítulo 3), y la presentación de los puntos centrales de la teoría saussureana del signo (capítulo 4), se hará un análisis comparativo tanto de nociones y términos, así como de planteos con preocupaciones semejantes encontrados en ambas teorías y autores.

Esta actividad que puede parecer una caprichosa unión de desplazamientos discursivos expresa una actitud vinculante entre contextos y teorías distintas como una forma de situarlos en esa posibilidad teórica que son las historias del pensamiento semiótico que imaginaba Eco (cf. 3.1), que, actualmente y en general, se configuran pasando de la antigüedad clásica al humanismo, eliminando, mediante la denegación del silencio y la ausencia, al pensamiento metafísico y teológico medieval.

Tomando las palabras de Jacques Derrida (1994) se puede decir que

No se trata de comparar el contenido de las doctrinas, la riqueza de los saberes positivos; solamente destacar la repetición o la permanencia, en un estrato profundo del discurso, de ciertos esquemas fundamentales y de ciertos conceptos directores. Luego, de comenzar a elaborar preguntas, sobre la posibilidad, sin duda, de tales “anticipaciones” que algunos podrán juzgar “sorprendentes” inicialmente. Pero también, sobre un cierto cierre de los conceptos sobre la metafísica en la lingüística o, como queramos, sobre la lingüística en la metafísica. (pág. 192)

A su vez, se tiene en cuenta que si bien la teoría saussureana generó un corte con la tradición metafísica del signo es ilusorio pensar, si consideramos al conocimiento como acumulativo, que en sí mismo hubiese podido evitar o desechar totalmente la tradición filosófica que le precedió. Pues lejos de que las tradiciones de pensamiento puedan sustituirse totalmente unas a otras, a menudo coexisten en proporciones, combinaciones y superposiciones que escapan a la

decisión o voluntad individual, social, política o institucional. En esta línea, Julia Kristeva (1977) realiza una observación entendiendo que

Saussure no pudo dejar de confirmar esta tradición en la medida en que continuó sirviéndose del concepto de signo; de éste, no menos que de ningún otro concepto, no puede hacerse un uso absolutamente nuevo y absolutamente convencional. Se está obligado a asumir, de forma no crítica, por lo menos una parte de las implicaciones que están inscritas en su sistema (pág. 27)

De esta manera, Kristeva sostiene la imposibilidad epistemológica de estar por fuera de la tradición y del lenguaje de la metafísica y la filosofía occidentales, así como de varios supuestos implícitos que conllevan. En este punto, también acuerda Jakobson (1975) que ejemplifica que Saussure se sirve de la clásica distinción de tradición estoica entre *signans* y *signatum*<sup>138</sup> como modelo teórico para la concepción de signo comprendido por los términos significado y significante que, indirecta e implícitamente, transporta en su paleonimia la dicotomía metafísica que distingue entre sensible e inteligible.

Por otro lado, Jorge Mittelman (2000) analiza la teoría del signo saussureana, pero entendiéndola primeramente desde la perspectiva del conceptualismo entendido como

“toda comprensión del lenguaje que incluya una referencia al concepto, es decir, a la cosa en tanto pensada. En esa línea no es posible “significar” las entidades sin connotar el pensamiento que las tiene por objeto” (pág. 22).

Mittlemann entiende a Saussure como conceptualista (al igual que a Tomás de Aquino) por entender un eje lengua-pensamiento intrínseco en la formación dicotómica del signo. Sin embargo, sostiene que a partir de la noción de valor ese conceptualismo se diluye.

---

<sup>138</sup> La terminología estoica de *signans* y *signatum* también fue recepcionada y discutida durante la escolástica. En el siglo XIII, Robert Kilwardy (1215-1279) señaló que la concepción de *significatio* puede designar tanto el "acto o la forma del significante" (*actus et forma significantis*), el "significado" (*significatum*), o la relación entre los dos (*comparatio signi ad significatum*). Cf. Lewry, O. (1981) Robert Kilwardby on meaning. A Parisian course on the logica vetus, *Miscelanea mediaevalia* 13, 376-384.

De esa manera, Mittlemann establece algunos puntos en común entre la perspectiva de Saussure y la de Tomás de Aquino,<sup>139</sup> a la que también interpreta como conceptualista. Igualmente, a pesar de no desarrollar aquí este abordaje, me interesa destacar la justificación epistemológica que ofrece Mittlemann, con el propósito de entender la teoría saussureana del signo desde una teoría conceptualista.

La presentación de la obra de Saussure al margen de las interpretaciones filosóficas post-estructuralistas la deja abierta a otras lecturas que no consideren su exclusión metódica del referente como una tesis ontológica positiva sobre su inexistencia. Que pueda prescindirse de la referencia en una consideración semiótica no significa que la comprensión del lenguaje como tal pueda desentenderse de la dimensión semántica. (*Ib.*)

Por lo tanto, se vuelve necesario poder responder a la pregunta sobre si es epistemológicamente válido interpretar algunos problemas de la semiótica tomasiana desde la teoría del valor y la negatividad del signo saussureanas. La respuesta podría ser: sí y no.

Para responder a esta pregunta —y llevar a cabo uno de los objetivos de este trabajo— se intentará dar cuenta de algunas diferencias e imposibilidades de vínculo entre ambos abordajes, así como de las intuiciones o posicionamientos teóricos comunes que hacen posible establecer un diálogo entre ambas posiciones.

En primer lugar, se encuentran varias cuestiones de contexto general que habilitarían el vínculo entre ambas teorías. Por ejemplo, el hecho de que en ambos autores es notoria la importancia que le otorgan al lenguaje y como este está intrínsecamente vinculado con el desarrollo de pensamiento humano permite una lectura común sobre el proceso de conocimiento como un proceso mental fundado en el lenguaje.

Por otro lado, encontramos aspectos de significación basados en teorías de la negatividad y diferencia en la obra de Tomás de Aquino. Dentro de estos abordajes señalamos: la teoría sobre el conocimiento humano y divino; la teoría

---

<sup>139</sup> Es necesario aclarar que, para este trabajo, fue el único texto de antecedente encontrado donde se establecen puntos en común entre los abordajes teóricos de Tomás de Aquino y la teoría del signo de Saussure, pero entendiendo a Saussure dentro del conceptualismo.

de los trascendentales; la concepción de Dios como inaccesible, material e inmaterialmente, para el entendimiento humano, idea posibilitada por la influencia de la teología negativa de pseudo Dionisio Areopagita, entre otros.

## 5.2. La comunicación como constitutivo humano

En primer lugar, se puede destacar la importancia que tanto Tomás de Aquino como Ferdinand de Saussure les otorgan al lenguaje y a la lengua en relación intrínseca con la facultad intelectual de pensar.

Para Aquino, el entender y el decir forman parte del mismo proceso, del mismo *ordo cognoscendi* interno, psicológico y gnoseológico, donde la producción de significación forma parte de su concepción epistemológica.

En nosotros “decir” no significa solamente entender, sino entender y expresar fuera de sí una concepción, y no podemos entender sino expresando de este modo un concepto; por ello, en nosotros, todo lo que es del orden del conocer es, propiamente hablando, del orden del decir. (*De ver*, q.4, a.2, ad.5)

En líneas similares, Saussure entiende al habla y, por consiguiente, también al lenguaje como manifestación de la lengua, es decir, es una actualización individual de la lengua como “tesoro” incompleto y depositado en la mente de cada persona. A su vez, la lengua es considerada la única manera en que es posible manifestar pensamiento, ya que sin ella no sería posible realizar la actividad intelectual. En otras palabras, para Saussure la actividad de pensar se realiza utilizando la lengua disponible de manera individual (mediante el habla). Además, Saussure considera que la forma de distinguir en base a identidades negativas generadas a partir de relaciones de oposición y diferencias es la manera en que el intelecto humano se manifiesta. De lo contrario, sostiene que no habría intelecto posible, ni consciencia reflexiva, ya que se estaría en un estado de indeterminación ininteligible, la cual expresa con las metáforas de “nebulosa” o “masa amorfa e indistinta” (cf. 4.4.2).

En la misma línea, Pasnau (1997) considera, en relación al verbo mental en Aquino (cf. 3.6) que el *verbum mentis* (palabra mental o interior) es el objeto

propio de la cognición intelectual y no el mundo exterior, es decir, lo extramental. En ese sentido, Pasnau sostiene que para Aquino “la actividad intelectual sin la formación de una palabra mental es mero pensamiento sin entendimiento”<sup>140</sup> (Pasnau, 1997, pág. 257). Esta consideración del *verbum mentis* permite entender la teoría tomasiana y la saussureana en una posición similar respecto a la lengua como determinante del pensamiento humano.

Asimismo, la idea de comunicación como finalidad humana está subyacente e implícita en todos los problemas abordados previamente. La comunicación (como puesta en común hacia un otro de ideas o conceptos) es entendida por Tomás de Aquino como una propiedad de lo humano en tanto animal “político y social” (*In Per Herm* 1I.2n.2), una característica esencial que justifica a través de una perspectiva de antropología filosófica que vuelve coextensivo el ser hablante/pensante y el ser político. Aquino sostiene que las personas tienen la necesidad de comunicar hacia otros sus concepciones interiores o productos mentales del intelecto a las que refiere como “pasiones del alma” (*In Per Herm* 1, I) mediante, en términos de Saussure, el habla.

### **5.3. Privilegio de la voz en el *ordo significationis***

De lo comentado anteriormente se desprende otro aspecto común entre ambos autores que es el lugar privilegiado que ocupa la exteriorización por medio de la voz.

En primer lugar, tanto para Aquino [“el sonido vocal es algo natural” (*lib.*1, 1.2 n.4)] como para Saussure (2012 [1916]) [“la imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física” (pág. 219)] no es el sonido vocal, sino que únicamente las *voces significativas* constituyen de alguna manera al signo. Para Saussure los sonidos no están delimitados previamente ni hay una propiedad natural que permita identificarlos. En el continuum que es el pensamiento, la lengua establece cortes, distinciones significantes, que el hábito convencional

---

<sup>140</sup> Traducción de “Intellectual activity without the formation of a mental word is mere thinking without understanding.” Pasnau, R. (1997). *Theories of cognition in the later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, pág. 257.

impone la capacidad de identificar y distinguir los signos en la cadena fónica. Esa segmentación convencional es aprendida y transmitida a través de la costumbre, es decir, “oyendo a otros es como cada uno aprende su lengua” (*Id.* pág. 71).

Tomás de Aquino en el *Expositio libri Peryermeneias* (cf. 3.3.1), siguiendo a Aristóteles, sostiene que la palabra hablada es una voz cargada de significado, que es signo de las pasiones del alma (*lib.*1, 1.2) concebidas como “concepciones del intelecto” (*lib.*1, 1.2 n.5). Es decir, el habla oral es entendida por Tomás como manifestación del pensamiento.

Aristóteles usa el nombre de "pasión", en lugar de "comprensión", sin embargo, por dos razones: primero, porque el hombre quiere significar una concepción interior a otro a través del sonido vocal como resultado de alguna pasión del alma; en segundo lugar, porque la significación del sonido vocal refiere al concepto del intelecto en cuanto que el concepto surge de las cosas por una especie de impresión o pasión. (*lib.*1, 1.2 n.5)

(...) el primado de significación entre los hombres lo tienen las palabras, ya que éstas se pueden combinar de diversas maneras para significar diversos conceptos de la mente, por lo que las palabras son el mejor medio para expresar con precisión nuestras ideas. (*S. Th.* III, q.60, a.6)

Por otro lado, Saussure (2012 [1916]) entiende que para poder situar la esfera del proceso de la lengua en un espectro psicológico es preciso modelizar un acto individual de habla ya “que permite reconstruir el circuito de la palabra” (pág. 60). Sobre este aspecto, Kristeva (1977) sostiene que el concepto saussureano de signo tiene en sí “la necesidad de privilegiar la sustancia fónica” ya que

la *phoné* es en efecto la substancia significante que se presenta a la conciencia como la más íntimamente unida al pensamiento del concepto significado. La voz es, desde este punto de vista, la conciencia misma. Cuando hablo, no solamente tengo conciencia de estar presente en lo que pienso, sino también de guardar en lo más íntimo de mi pensamiento o del “concepto”, un significante que no cabe en el mundo, que oigo tan pronto como emito (pág. 31).

Para Saussure (2004) el lugar de la palabra es la mente donde “ni la palabra ni su sentido existen fuera de la conciencia que de ellos tenemos, o de la que queremos tomar en cada momento” (pág. 84).

Por otro lado, al igual que con la imagen acústica, la noción de *locutio* utiliza el aparato fónico y el alma o intelecto para su realización, pero esa actividad no sería exclusiva de ninguna, sino que están comprendidos ambos (Magnavacca, 2014) en ese producto resultante. Aquino en su abordaje sobre la comunicación angélica (cf. 3.5.2.) utiliza *locutio* de manera metafórica para referir a la interacción entre sustancias o inteligencias separadas (ángeles) que expresan voluntad de comunicar, donde explica que utiliza ese término “pues hablar a otro no es más que manifestarle algún concepto de la mente.” (*S. Th.* I, q. 107, a.1).

De aquí, se muestra el lugar privilegiado que tienen tanto la lengua como el habla, la voz y el decir como realización cognoscitiva y comunicativa. Se puede entender que ambas posiciones teóricas concuerdan sobre el lugar que le otorgan a la palabra oral dentro del proceso psicológico mental vinculada directamente con la lengua y a esta con la forma del pensamiento.

#### **5.4. Intuiciones comunes respecto a la significación**

Como se vio anteriormente, ambos autores realizaron teorizaciones sobre el concepto de *signo*. Una característica común en ambas perspectivas es la concepción de los signos como entidades mentales o psicológicas, arbitrarias o convencionales que son parte del orden de la razón o las *intentiones* (para Aquino) o de la lengua y la semiología (para Saussure).

Saussure y Aquino tienen abordajes diferentes respecto al concepto de signo, incluso, en algunos puntos, son contrapuestos.

Recordemos que para Aquino el signo es un medio por el cual se obtiene conocimiento de algo en ausencia, algo oculto para la percepción sensible e intelección (cf. 3.4: “los signos son connaturales al hombre, porque es propio del hombre llegar a lo desconocido a través de las cosas conocidas” (*S. Th.* III, q.60, a.5). Es decir, Aquino concibe al signo en relación a algo que representa, a algo

que está en lugar de otro [“considerado en sí mismo, significa algo manifiesto para nosotros por el cual somos conducidos, casi de la mano, al conocimiento de algo oculto”<sup>141</sup> (*In IV Sent.* d1, q1, a1)], concepto que está vinculado a la concepción agustiniana de signo (“todo lo que se emplea para dar a conocer alguna cosa”<sup>142</sup>).

En contraposición, para Saussure el signo es una entidad negativa donde su valor es establecido, en un estado momentáneo, por relaciones opositivas y diferenciales entre todos los signos componentes del sistema semiológico, por lo que los signos solamente entablan relaciones negativas con otros signos, por lo que ontológicamente no están en relación con cosas externas al sistema.

Además, otra diferencia importante que se puede señalar respecto a la concepción tomasiana de signo es que en el signo saussureano el *significado* es inseparable del significante, ya que se consideran partes intrínsecas del signo como unidad o “entidad psíquica de dos caras” (Saussure, 2012 [1916], pág. 143). Por lo tanto, dentro de la semiología de Saussure no habría posibilidad para la existencia de un significado trascendental, es decir, un concepto separado, independiente y que se haya producido de manera extrínseca al sistema semiológico.

#### 5.4.1 Convencionalidad y arbitrariedad

Ambas teorías consideran al signo como una entidad convencional, sin embargo, la manera de entender la convencionalidad es diferente.

Por un lado, Aquino entiende al signo como convencional por significar “por institución humana”, es decir, entiende que se añade la significación a lo natural como una forma a la materia, “como la forma de un lecho se añade a la madera” (*In Per herm*, lect.2). La convencionalidad de la palabra es justificada de dos maneras: *ex parte impotentis* y *ex parte rei* (2016, pág. 276): “Se dice de dos

---

<sup>141</sup> Traducción propia de *Ad quintum dicendum, quod signum, quantum est in se, importat aliquid manifestum quo ad nos, quo manuducimur in cognitionem alicujus occulti*. Cf. Corpus Thomisticum. *In IV Sent.* d1, q1, a1. Cf.: <https://www.corpusthomicum.org/snp4001.html>

<sup>142</sup> Cf. Agustín, *De doctrina christiana*, I, 1. Recuperado de [https://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina\\_cristiana/index2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm)

maneras que un nombre es impuesto por alguien: o a partir del que impone el nombre, o a partir de la cosa a la que le es impuesto” (*De ver.*, q.4, a.1, ad.8). Mientras que la imposición de parte de quien pone el nombre es entendida a partir de una elección en relación con aquello nombrado, la imposición de parte de la cosa se debe a la *diferencia específica* que “completa la definición [*ratio*] de la cosa” (*Ib.*). De aquí que la convencionalidad implica imposición, pero esta imposición no es abordada ni explicada. Es decir, Aquino no da explicaciones de cómo una imposición particular y voluntaria puede convertirse por consenso en la utilizada y aceptada comúnmente. Además, entiende que la convencionalidad de la palabra es motivada por el conocimiento de algún *accidente* de la cosa o en algún efecto y no en la cosa misma.

Asimismo, Aquino considera que hay signos donde su convencionalidad radica en un consenso institucional (*ex institutione*), como en el caso de los signos sacramentales. Como se analizó (cf. 3.5), los signos sacramentales se pueden considerar de la misma manera que los *símbolos* saussureanos. Tomás entiende para estos casos la expresa decisión del uso de los elementos que van a tener “función” de signo: “Es cierto que una misma cosa puede estar representada por signos diversos, pero determinar en concreto el signo que se ha de utilizar para significarla pertenece al autor de la significación” (*S. Th.* III, q.60, a.5). Esta decisión estaría vinculada al concepto de “función de signo” que Aquino desliza para explicar cuando se utilizan “cosas” que adquieren valor de signo al entrar en un entramado semiótico para representar los sacramentos.

Aunque las palabras y las otras cosas sensibles pertenezcan a diversos géneros por su diversa naturaleza, coinciden, sin embargo, en la función de signo, si bien esta función se encuentra de manera más perfecta en las palabras que en las otras cosas. Por eso, de las palabras y de las cosas se constituye en cierto modo una sola realidad en los sacramentos, como ocurre con la materia y la forma, en cuanto que las palabras perfeccionan el significado de las cosas, como ya se ha dicho (in c.). Pero bajo el nombre de cosas hay que entender también las acciones sensibles, como la ablución, la unción y similares, ya que en ellas se encuentra la misma función de signo que en las cosas (*S. Th.* III, q.60, a.6).

De igual manera que Saussure, Aquino sostiene que el sistema lingüístico sería el más adecuado para llevar a cabo la función semiológica. Además, como considera que en algunos casos (como en los signos sacramentales) intervienen otros elementos no lingüísticos para finalidades semejantes, se infiere que concibe la posibilidad semiológica no limitada únicamente al ámbito predicativo del lenguaje.

### **5.5. Diferencia y negatividad en Tomás de Aquino**

A pesar de que sobre el concepto de *signo* pareciera no encontrarse similitudes ni intuiciones comunes —lo cual generaría un problema, ya que difieren conceptualmente sobre un tema central—, aunque parezca paradójico, podemos encontrar fundamentos y tesis posibles de vincular con la teoría del valor saussureana.

Tomando como principio semiológico y epistemológico la concepción de Aquino sobre los términos trascendentales, en particular, el término *aliquid* (cf. 5.5.1), así como en la teoría de los universales (cf. 3.9), el uso de la analogía *entis* como mecanismo de conocimiento de lo real (cf. 3.7.3) y la problemática de los nombres divinos (cf. 3.8) podemos analizar aspectos comunes basados en relaciones negativas y diferenciales que permiten significar los fenómenos existentes que permanecen fuera e inalcanzable al lenguaje.

Entonces, ambos autores utilizan el término *signo* como unidad lingüística y semiótica. Sin embargo, ambas teorías estarían refiriendo y discutiendo sobre objetos y consideraciones distintas cuando teorizan sobre el concepto de signo.

Por esa razón, los principios y fundamentos del lenguaje y la significación en Tomás de Aquino —que es lo que se intenta poner en diálogo en este trabajo— no se encuentran en los abordajes explícitos sobre la significación y el signo (ya que en su contexto intelectual, estas problemáticas pertenecen al estudio formal de la lógica y la dialéctica, que deja por fuera el estudio de los fundamentos). Entonces, está justificado por el propio contexto, inferir tales principios y fundamentos de los postulados teológicos, metafísicos y ontológicos que es donde

Aquino indaga sobre los fundamentos del conocimiento y el vínculo entre pensamiento y lenguaje, así como estos en relación a lo que existe, en tanto causa (Dios) y en tanto efectos (todo excepto Dios, lo *creado*).

### 5.5.1. Diferencia y negatividad en los conceptos trascendentales

Siguiendo a Aristóteles y fundamentado en las actividades y operación del intelecto, la capacidad mental de dividir y componer es, para Aquino, la manera en que es posible realizar un razonamiento. Sostiene que el pensamiento racional es la vía para extraer conocimiento nuevo (de algo no conocido), a partir de lo conocido (por medio de la abstracción de lo universal de la esencia de una cosa sensible). Fabro (2009) sostiene que esta capacidad gnoseológica intrínseca está vinculada con otras concepciones negativas que implicarían en sí mismas la actividad de pensar.

Teóricamente, los términos “distinción”, “diferencia”, “división”, “negación” tienen entre sí una relación de pertenencia intrínseca que se manifiesta en el pensamiento, y que incluso es el pensamiento (Fabro, 2009, pág. 216).

En *De potentia*, q9, a7, ad5, Aquino establece el orden para la generación de las nociones primarias trascendentales en el intelecto, que son principios para entender al mundo a partir de la racionalización de la percepción, imaginación o cognición.

i) lo que cae primero en el intelecto es *ens*. ii) En segundo lugar está *non ens*, la negación del ente. Iii) Sigue a estas dos la noción de *divisio*. De hecho, de que este ente no es aquel ente, aprehendemos que está dividido del otro (*divisum ab alio*). iv) Después sigue el concepto de *unum*, porque entendemos que este ente es indiviso en sí mismo. v) finalmente aprehendemos *multitudo*, en cuanto que entendemos que este ente está dividido de aquel ente, y cada uno de ellos es uno en sí mismo. (Aertsen, 2003, pág. 217)

A partir de la noción de *ente* (2.5.) como lo primero conocido y principio absoluto que está “al principio y al final del proceso de reducción de los real” (Fabro, 2009, pág. 185) —como *primum psychologicum* y *primum cognitum* que constituye la referencia última de todos los conceptos— es posible establecer un

vínculo con las ideas de negatividad y diferencia, a partir de analizar cómo funcionan las relaciones entre los distintos conceptos trascendentales basados en la convertibilidad del ente, entendida como equivalencia semántico-metafísica.

La noción de ente se entiende como más universal que de la de esencia (cf. 2.4.2), ya que esta última es determinada.

“toda esencia por el hecho de que es finita – es decir determinada- está compuesta de género y diferencia, e incluso en el ámbito material, de materia y forma, de manera que cada una es distinta de las otras y tiene a todas como contrarias” (Fabro, 2009, pág. 234)

*Ente* implica lo máximo común o universal, por eso se lo tiene como concepto abstracto que no tiene definición, se entiende trascendental a todo género, a toda particularidad y determinación. Además, es entendido como término *analógico* (cf. 3.7.4), es decir, que se predica analógicamente de todo lo existente, y como *convertible*, ya que se considera intercambiable semánticamente “si son considerados los supuestos” (*suppositum*) (*In I Sent*, d8, q1, a3). El uso del término *suppositum* y no de *suppositio* (suposición lógica) muestra que Aquino está refiriéndose al concepto metafísico, donde el término encierra algo incommunicable (el ser). Esta diferencia connota una separación implícita en el uso de los términos para referir a lo *real* extralingüístico y lo lingüístico, que es el uso de los términos para predicar o referir sobre aquello real.

#### 5.5.1.1. *Aliquid, algo en relación a un otro*

Los distintos términos trascendentales son nociones que reflejan relaciones negativas, tanto en la negación de afirmación o positividad como en la división.

De las nociones trascendentales *aliquid* que se traduce por *algo* es la que se adecua más a la idea de negatividad diferencial, ya que “ente es llamado *algo* en la medida en que es dividido de otros” (Tomás. *De ver*, q1, a1). *Aliquid* en su propio concepto expresa la diferencia como diferencia metafísica. Entonces, ser *algo* implica metafísicamente estar dividido de otros, y también delimitado por esos otros. Por lo que entendemos que lo que se afirma con el término *aliquid* es la diferenciación del resto de los otros entes, que estarían, como expresa Fabro, en una relación donde todos serían contrarios, por lo que su identidad estaría dada

por el resto de los entes. De aquí se sigue que la manera de entender a aquello que existe como determinaciones, es decir, como cosas distintas y particulares, no es mediante la afirmación positiva de cada una, sino mediante la distinción por relaciones de diferencia, “se dice *algo* en cuanto está dividido o distinguido de los demás” (*Ib.*) y no en cuanto ente *simpliciter*, es decir, ente de forma discreta.

Por lo que *aliquid* “posee en sí todo lo que intrínsecamente lo constituye, excluyendo cualquier dependencia o relatividad con respecto a los otros” (Magnavacca, 2014, pág. 59). Entonces, el concepto de ente no se considera opuesto al resto, ya que el hecho de ser implica la propia noción y todo lo que existe *es*.

Sin embargo, en el sentido en que un *ente* también es una *cosa* (*res*) tiene una esencia que lo hace singular, determinado.

Toda determinación incluye una negación. Este ente no es aquel ente: luego son opuestos no en cuanto son entes como tal, sino en cuanto que tienen modos determinados de ser. Sólo si se considera ente como cosa puede un ente dividirse formalmente de otro ente. (Aersten, 2003, pág. 219).

Con la noción de *aliquid*, Aquino expresa la noción de multiplicidad como concepto trascendental, ya que sostiene la idea de que un ente se divide de otros. Esta multiplicidad formal

se hace por realidades opuestas o por diversas formas. De ésta deriva la multitud, que no se encuentra en algún género, sino que pertenece a los transcendentales por cuanto que el ser se divide en uno y muchos. A este tipo de multitud sólo le corresponde estar en los seres inmateriales (*S Th I q.30 a3*).

Asimismo, los términos transcendentales como conceptos análogos y convertibles presentan una relación de diferencias y negatividades que recuerdan a la concepción de valor saussureana. Incluso, la cuestión *modal* (de los modos del ente) para entender desde la metafísica a estos conceptos implica una relación variable que se establece según la perspectiva sobre el ente. Si abordamos las nociones transcendentales como un pequeño sistema relacional, podemos pensar que cada perspectiva sobre el ente adquiere un valor determinado según las relaciones vinculantes en la forma de abordar su modalidad.

Por otro lado, si entendemos lo *real* existente (mental y extramental) como multiplicidad, donde cada cosa indivisa es a la vez dividida y diferenciada de sus semejantes, y, a su vez, se considera análoga en tanto sistema relacional de *rationes*, se puede decir que la teoría de los trascendentales se comporta de forma análoga a la teoría del valor saussureana. Además, la manera de concebir lo real, para Aquino, es una cuestión que trata sobre la actividad intelectual humana del *decir de* por medio del pensamiento racional que tiene a la negatividad en tanto principio propedéutico.

Entonces, si el concepto de ente es lo primero que cae en el entendimiento, y al entender que algo existe, también entendemos que es algo (*aliquid*), la diferencia como principio está en la base del fundamento del conocimiento. La forma en que se piensan las cosas que existen, previo a su clasificación afirmativa en las categorías, es que son diferenciadas por otros entes. Es decir, teniendo en cuenta la forma del conocimiento de Aquino, que parte de la abstracción sensible, podemos entender, de modo general, que la percepción sensorial que genera el concepto mental está basada en percepción de diferencias a partir del contraste y la comparación con otros fenómenos existentes. Por estas razones, se puede interpretar que existe un fundamento del conocimiento humano que funciona por diferencias y negatividades y no por afirmaciones y positividades sobre las esencias de lo existente.

### **5.5.2. La concepción divina como lo indecible**

Por otro lado, como Aquino considera la noción de ente como una concepción analógica (cf. 3.7.4) y a la sustancia divina como incommunicable e inefable para el intelecto humano, sostiene que la única manera en que se puede predicar de Dios sería utilizando la analogía de proporcionalidad con el mundo *creado*.

Entonces, la única forma de predicar de Dios de manera más adecuada (es decir, que se pueda decir algo certero sobre Él) sería mediante la expresión de las perfecciones de los entes, entendidas como propiedades participadas de *lo creado*.

A partir de la noción metafísica de la participación (cf. 2.4) Tomás de Aquino argumenta en la cuarta vía (*S. Th.* q. II a.3) que todo lo que existe participa del *esse* divino en diferentes grados. Esa participación establecería una semejanza asimétrica entre las cosas y Dios que habilita el uso de la analogía como forma adecuada de predicar de la divinidad.

En este sentido, la forma de *decir de* estaría fundamentada metafísicamente, lo cual plantea un interesante esquema comunicacional que parte de la enorme brecha de conocimiento entre lo que podemos decir de aquello real y efectivamente lo real que queda en el plano de lo indecible e inaccesible. Entonces, los enunciados utilizados para referir a Dios no implicarían una forma verdadera —en el sentido de adecuación a la cosa o a la esencia de la cosa— pero si permiten el acercamiento a la cosa en tanto enunciada.

El uso de la analogía como única manera de acercamiento racional para decir y compartir ideas sobre la divinidad, incluso para lograr acercarse a su sentido mediante la predicación con conceptos análogos, presupone desde el comienzo la imposibilidad del lenguaje para expresar aquello a lo que señala. Como la analogía implica una relación de semejanza, que si bien es fundamentada entre Dios (supuesto como causa) y lo *creado* (supuesto como efecto), la predicación a partir de lo *creado* está limitada metafísicamente y lo que se considera realmente posible es un mecanismo que, en última instancia, es un efecto o ilusión de afirmación y positividad dada por la utilización de términos y asociaciones de significado, es decir, por la utilización del lenguaje para expresar.

Pero, como se mencionó anteriormente, para Aquino el pensar y el decir están intrínsecamente vinculados y la fundamentación del acceso del intelecto humano al conocimiento de lo existente se produce a través de la utilización de nociones abstractas negativas y diferenciales; lo cual se entiende como fundamento del lenguaje y el conocimiento, a pesar del uso *a posteriori* de la predicación. En ese sentido, se puede establecer una división conceptual entre a) fundamentos del conocimiento y b) el lenguaje y uso del lenguaje como forma de acercamiento o conocimiento de lo real. En este caso, se puede pensar que como epistemología, Aquino mantiene intenciones teóricas similares a las planteadas

por Saussure y, por otro lado, que parte de la teoría sobre la predicación que se fundamenta en relaciones negativas y diferenciales es desarrollada y pensada tomando la teoría clásica de la significación.

#### 5.5.2.1. *Via remotionis*

Asimismo, otro recurso epistemológico planteado por Aquino para poder decir de aquello inefable es entendido como la vía de la remoción. *Remotio* significa tanto *eliminación* como *negación* y es utilizado como método para determinar semánticamente los atributos que serían convenientes para decir de Dios de la manera más correcta, ya que en sí no tiene definición por no concebirse un ente particular determinado.

Esta *vía remotionis* es una actividad hermenéutica que consiste en excluir de la predicación divina aquellos conceptos que se entienden incompatibles con la concepción de Dios como simplicidad, unicidad, eternidad y perfección.

La *vía remotionis* no concierne a lo que es esencialmente imperfecto como la mutación. También excluye de los atributos divinos todas las perfecciones creadas que conllevan cierta imperfección, como el raciocinio; pero no por lo que ellas significan, sino por los límites que tienen en todo lo creado, es decir tal como las conocemos (Magnavacca, 2014, pág. 586).

Una vez definida la esencia de Dios como unicidad simple y establecer que su forma de conocimiento es indirecta por analogía con la creación, Aquino entiende que una manera de poder predicar de Dios es por medio de la remoción semántica, negando cualquier determinación como forma de resaltar su ser infinito. Así, se expresa el intento de predicar que las perfecciones ontológicas, que son significadas de manera finita para los entes *creados*, se signifiquen de manera total (perfecta) e indeterminada para cuando se remitan a Dios. Lo que se estaría negando sería la propiedad de finitud.

Para estudiar la sustancia divina hemos de valernos principalmente del método de remoción, porque sobrepasando por su inmensidad todas las formas de nuestro entendimiento, no podemos alcanzarla conociendo *qué es*. Sin embargo, podemos alcanzar alguna noticia conociendo *qué no es* y tanto mayor será cuando más se niegue de ella nuestro entendimiento, porque el conocimiento que tenemos de cada uno de los seres es tanto más perfecto cuanto más percibimos sus diferencias de los

otros seres, pues cada cosa tiene un ser propio y distinto de los otros (SCG, I, 14).

De aquí se desprenden dos ideas que me interesa resaltar. La primera da cuenta de la insistencia con los recursos del lenguaje de hablar de algo de lo que no se puede, ya que se entiende que ningún término y enunciado es capaz de captar el sentido de la divinidad, porque se considera que no hay acceso alguno mediante lo sensible que pueda abstraer y generar una imagen de su esencia.

Esta imposibilidad de captación del sentido por vía sensible y racional pone en evidencia que el conocimiento humano y, por lo tanto, el lenguaje, es limitado. Esta cuestión fundamenta la imposibilidad de acceso a la cosa o esencia de la cosa a la que intenta referir. No solo es imposible referir de manera completa, perfecta, verdadera y adecuada —ya que el sentido total es inaccesible—, sino que la propia concepción sobre el conocimiento humano expresa esa imposibilidad. Pero, retomando la idea anterior de una ilusión comunicativa y referencial, es posible interpretar que el lenguaje analógico que expresa la brecha ontológica entre el decir y la cosa, sea meramente deíctico.

La segunda cuestión a resaltar es la imposibilidad de conocimiento positivo (el afirmar qué es algo) que deriva en la remoción (*remotio*) de las positivities para poder esclarecer lo que *no es*. Al proponer una forma de conocimiento a través de la negación, la predicación de la sustancia divina solo es posible enunciando únicamente lo que *no es*, aunque se entiende en este caso que se trata de una negatividad que es afirmativa.

De todas maneras, Aquino establece una distinción de las diferencias afirmativa y negativa, entendiendo la negatividad como un espacio de apertura para la distinción entre lo que es y lo que está más allá del ser.

En el estudio de la sustancia divina no podemos servirnos de la quiddidad como género. Es necesario acudir a las diferencias negativas para distinguirla de los otros seres, porque tampoco podemos hacerlo por las diferencias afirmativas.

Si se trata de diferencias afirmativas, una nos conduce a la otra y nos aproxima a una designación más completa del ser a medida que nos hace distinguirlo de los demás. Si es de diferencias negativas, una es restringida por otra, que hace al ser distinguirse de muchos otros. (SCG, I, 14.)

En este sentido, Aquino busca mediante la utilización de recursos lógicos y lingüísticos expresar la mayor negatividad posible con la predicación, con la finalidad de poder expresar de manera más adecuada la indeterminación, como referencia a Dios.

Entonces, por un lado, para referir a lo existente parcialmente accesible para el intelecto entiende a la diferencia afirmativa como la más adecuada, ya que permite distinguir una cosa de otra (recordemos que la diferencia específica es lo que determina las propiedades esenciales de algo).

Esas diferencias son afirmaciones de que son un *aliquid* (cf. 2.5.3.), es decir, son un algo existente que se concibe indiviso (uno) por el contraste y la limitación de los otros. En ese sentido, cada ente conforma una singularidad, ya que cada uno es en función de lo que otros no son.

Por otro lado, la diferencia negativa permite distinguir todo el conjunto de cosas existentes de Dios, ya que Aquino sostiene que “conocemos a Dios por las negaciones, en cuanto decimos que Dios es incorpóreo, inmóvil, infinito” (*In met*, X, lec 4). Por lo tanto, podemos pensar los términos para referir a Dios como negatividades en la misma línea de Saussure, quien plantea que

no existen nunca, por lo tanto, más que términos negativos en cada uno de los cuales el objeto nuevo es abarcado de modo incompleto al tiempo que queda dislocado en varios términos. (Saussure, 2004, pág. 78)

Entonces, no solamente para referir a la sustancia divina (y fundamentar esa referencia) se utiliza la noción de diferencia y la diferenciación en sí, sino que, además, se utiliza la diferencia para definir ontológicamente al resto de las cosas que existen. Como dentro de la filosofía de Tomás de Aquino esta teoría puede considerarse ambigua (onto-metafísica y lingüística) se infiere que la manera de referir a las cosas deriva de la consideración ontológica de las cosas mismas, fundamentadas en el proceso cognitivo (cf. 3.6).

Sin embargo, si solamente se hace énfasis en la forma de referir, sin problematizar la adecuación del signo a la cosa, así como la verdad de la cosa, se puede entender que la manera de fundamentar la significación y predicación en

Aquino tiene una intuición común con la negatividad relacional planteada por el sistema saussureano.

no hay nunca nada más en *esa palabra* que lo que previamente no existía *fuera de ella*; y esa palabra puede contener y encierra en germen todo lo que no está fuera de ella. (...)

Dicho de otro modo: si una palabra no evoca la idea de un objeto material, no hay nada absolutamente que pueda precisar su sentido que no sea por vía negativa. (Saussure, 2004, pág. 76).

Con este fragmento, Saussure entiende que la vía negativa es la única manera en que se puede significar, y más aún, la diferenciación respecto a todo lo que no es sería la única manera de establecer una identidad, que no es más que provisoria y parcial, una identidad de lo que no es.

#### 5.5.2.1. Analogía como identidad negativa

Entonces, la negatividad como forma de predicar se hace explícita en el recurso de la *analogia entis* (cf.3.7). La figura de analogía, en la teoría de Aquino, vinculada a la teoría de la participación (cf.2.3.4), se presenta como recurso propedéutico y epistémico para obtener conocimiento metafísico, tanto de lo *creado* como de Dios.

Se puede inferir una propuesta negativa de significación y predicación en el uso de la analogía, ya que esta implica, en todos los casos, una relación entre varios elementos para poder referir a algo. Es decir, el uso de la analogía fundamenta un uso relacional de significar basado en relaciones semánticas de semejanzas y diferencias que permiten de alguna manera decir algo. Entonces, la forma analógica permite afirmar una positividad distante y parcial, ya que sería el resultado de una semejanza conceptual parcial (no hay identidad plena, solamente en algunos aspectos del concepto), que no termina de capturar el sentido total de aquello que se quiere significar. Esta característica queda plasmada en cada uso, donde la limitación del pensamiento —y el lenguaje— se vuelve casi absoluta pero salvada por la ilusión de afirmación que impone la predicación.

En línea con lo anterior, Saussure entiende que

la palabra no se enfrenta al objeto material más que según una idea que es a la vez perfectamente insuficiente si se la considera

relativamente a ese objeto e infinitamente amplia si se la considera fuera del objeto (siempre es demasiado extensa y nunca lo bastante comprensiva por utilizar): idea desde el comienzo negativa, que hace que el sentido «propio» sólo sea una de las múltiples manifestaciones del sentido general; a su vez ese sentido general no es más que la delimitación azarosa resultante de la presencia de otros términos en el mismo momento. (Saussure, 2004, pág. 77)

El recurso de la analogía como indagación metafísico-discursiva permite establecer relaciones de significado entre atributos o concepciones de manera parcial, pero reafirma la distancia existente entre el decir (conocer) y la cosa real (ser). De esta manera, se enfatiza la incomunicabilidad de lo singular (sea Dios o las cosas particulares) que permanece indecible, ya que solo habría conocimiento —y, por lo tanto, posibilidad de decir— de las características comunes, de lo universal, que como tal, también es considerado por Aquino, un producto mental de la razón. Entonces, el acto de nombrar, decir de y referir queda en todos los casos incompleto.

Se puede concluir remitiendo a las dos consideraciones sobre el intelecto de Tomás de Aquino, en tanto que desde Dios la intelección del mundo se concibe como perfecta, positiva y afirmativa. Sin embargo, desde el intelecto humano la intelección del mundo y de Dios es imperfecta y limitada. La diferencia ontológica que genera una diferencia en la forma de entender el acceso al conocimiento permite asociar esos dos órdenes distintos a dos consideraciones semióticas distintas. Donde para Dios habría racionalidad e inteligibilidad plenas, para las personas humanas la ininteligibilidad es parcial o total. Entonces, Aquino al abordar el conocimiento y el lenguaje humano, que intenta comunicar lo incomunicable, nombrar lo innombrable, infiere la imposibilidad como el supuesto fundante de su teoría semiótica. En ese sentido, la negatividad y la diferenciación afirman, de alguna manera, la no limitación de lo particular, a su vez que resguardan la singularidad, tanto metafísica como lingüística, de aquello que permanece inefable.

## Capítulo 6. Conclusiones

Este trabajo se estructuró de manera acumulativa con el objetivo de, primeramente, presentar a Tomás de Aquino, su contexto y sus tesis principales, las distintas fuentes y *auctoritates* que nutren su obra y permiten conocer su autoría en sus obras filosóficas y teológicas, a partir de un trabajo transtextual que entiende al conocimiento como acumulativo. Para ello, se aborda de manera sucinta el contexto intelectual en que Tomás de Aquino estuvo inmerso, para luego analizar e interpretar las diferentes problemáticas que generaron como resultado una de las obras más sistemáticas de la escolástica medieval latina del siglo XIII. Asimismo, se presenta el contexto transtextual y de transmisión cultural de las Universidades, con la dinámica impuesta por nuevas ideas e interpretaciones habilitadas por las múltiples obras a disposición, debido a las traducciones disponibles por el acceso a distintos centros de traducciones, permitieron una amalgama de ideas de múltiples orígenes que pueden encontrarse expresa e implícitamente en los textos de Aquino.

Un factor importante fue que Tomás de Aquino tuvo acceso a la totalidad de la obra aristotélica, así como a obras de filósofos musulmanes, como Avicena y Averroes, entre los cuales también se encontraban comentarios a las obras de Aristóteles. La irrupción del aristotelismo en este contexto intelectual universitario generó muchísimas discusiones que incluyeron y modificaron el pensamiento de Tomás y generaron modificaciones tanto en la doctrina cristiana como en la filosofía. La posición adoptada por Tomás de Aquino es a la vez receptiva y crítica, defiende el estudio de Aristóteles, no quedando ajeno a las polémicas sobre su interpretación, ya que incorpora lo que considera racionalmente verdadero y conveniente a su propia doctrina teológico-filosófica

Durante la modernidad la perspectiva de Aquino fue generalmente considerada como una mera síntesis cristianizada del pensamiento aristotélico. Sin embargo, actualmente se ha demostrado que su obra estuvo nutrida también de tesis neoplatónicas por la influencia de Agustín de Hipona, así como de pseudo Dionisio Areopagita, Boecio, Proclo y Porfirio, entre otros.

En vínculo con la incorporación de ambas teorías, Aquino desarrolla la denominada metafísica del *esse* como una muestra de la intención conciliadora de aristotelismo, platonismo y cristianismo que incorpora su teoría ontológica y metafísica, donde desarrolla nuevas conceptualizaciones para los conceptos fundamentales de *ser*, *esencia* y *ente*.

Aquino incorpora y reinterpreta la doctrina de las Ideas platónica como *raciones* divina. Asimismo, la noción de *participación* también es modificada, incorporando del platonismo la relación de ejemplaridad y, por consiguiente, la distinción entre Dios y lo creado; y, por otro lado, toma del aristotelismo el principio de composición del ente finito y su causalidad. En síntesis, Tomás establece una relación dinámica entre Dios entendido como *causa* y lo *causado*, entendido como efecto. Esta dinámica respeta los órdenes ontológicos de lo causado (remitiendo al principio aristotélico) pero fundamenta y asegura la dependencia total de lo *creado* con respecto a la causa.

En consecuencia, Aquino —a partir del desarrollo de la metafísica del *esse*— postula dos maneras de concebir al ser. Por un lado, el ser como Dios, donde Dios es entendido como ser absoluto y propio (*ipsum esse*), es decir, el ser *en sí* sin necesidad de otro para poseer y mantener su existencia, que, a su vez, es totalmente ininteligible, sobrenatural, por lo que no se concibe accesible de forma directa al conocimiento humano (tesis de inspiración neoplatónica).

Por otro lado, por influencia de la metafísica de Avicena, Aquino concibe al ser participado como *actus essendi*, que es principio de actualización del ente. El ser entendido como acto es uno de los principios constitutivos del ente (junto con la esencia) que, a su vez, funciona como mediador entre la forma inmanente de los particulares y su causa extrínseca (Dios).

Otro de los conceptos fundamentales que desarrolla Tomás a partir de sintetizar otras perspectivas es el de *esencia*. Para construirlo se sirve de tres conceptos de diferentes teorías filosóficas que presentan diferencias en su significado. En primer lugar, *esencia* indicaría aquello que responde a la pregunta por el *qué es*. De esta manera la esencia indica la *quidditas*, los principios esenciales, pero no individuantes que hacen que un ente sea algo determinado y

pueda clasificarse en una determinada especie y género. Además, denomina a la esencia: *forma y naturaleza*. Con el concepto de *forma* indica la esencia abstracta, mientras que *naturaleza* significa esencia en tanto lo que puede ser inteligido por el entendimiento humano.

Por otro lado, sostiene que el concepto de *ente* no tiene definición. Aquino afirma que ente es lo primero que *cae* en el entendimiento humano, designa tanto al ser poseído como al sujeto que lo posee. Entonces, ente es un concepto ambiguo que oscila entre lo lógico y lo ontológico ya que puede entenderse de dos maneras, por un lado, como aquello que puede dividirse en categorías y, por otro, sería aquello sobre lo que pueda formarse una proposición afirmativa.

En relación a la noción de ente se presenta la denominada *a posteriori* teoría de los trascendentales. Esta teoría cognoscitiva intenta dar respuestas filosóficas que afirmen qué es lo real y cómo se puede predicar adecuadamente de ello. Es decir, la teoría de los trascendentales refiere a los términos más generales que adopta la noción de *ente en cuanto ente*, que refieren a lo primero conocido por el entendimiento humano.

Como se entiende que remite a la fundamentación del pensamiento y su relación con el lenguaje y lo real, la teoría de los trascendentales es analizada como una teoría ontológica, lógica y gnoseológica. Aquí, la trascendentalidad indica la máxima universalidad del ente, expresa lo que es común a todo lo que existe y, por lo tanto, es transversal a cualquier categorización o especialidad, es decir, 'trascendental' remite a lo 'transcategorial'. Además, como el significado de ente se puede expresar con las nociones consideradas trascendentales como *verdad, bien, uno, cosa, algo*, se consideran que estos términos son convertibles. La noción de convertibilidad justifica las identidades y diferencias entre los trascendentales y es una propiedad que opera como fundamento sobre los primeros conceptos acerca de lo conocido.

Asimismo, estas nociones son posteriormente retomadas dentro de problemáticas analizadas desde distintas perspectivas semióticas. De estos análisis se intenta clarificar cómo entiende Aquino la relación entre pensamiento, lenguaje y cosa, además, si desarrolla una teoría de la significación. Por ello, en el capítulo

3 se presentan distintos abordajes contemporáneos sobre problemas filosóficos, metafísicos y teológicos desarrollados desde diferentes perspectivas de semiótica y filosofía del lenguaje.

En primer lugar, se aborda su obra más expresamente semiótica, el comentario al *Peri Hermeneias* de Aristóteles. En esta obra, Aquino analiza la función del sonido vocal a partir de la concepción de las personas humanas como animales políticos y sociales que tienen la necesidad intrínseca de comunicarse con otros y compartir la experiencia social del mundo. Además, Aquino considera que el lenguaje es el medio por el cual se adquiere comprensión y conocimiento del mundo.

A partir de la clasificación de las voces, con una clara perspectiva lógica, Aquino desarrolla el concepto de signo vinculado a toda *vox significativa*. Sin embargo, en obras de corte teológico-filosóficas se encuentran otros abordajes sobre la significación que entienden al signo como un modo de conocimiento. La noción de signo adquiere complejidad cuando sostiene que este no es solamente un término o enunciado cargado de significado, sino que tiene la función de mediar entre el conocimiento conceptual, racional y aquello considerado no evidente o inteligible, dentro y fuera del ámbito de la predicación. En su abordaje sobre la *locutio* angélica, Aquino deja en evidencia su concepción de signo como aquello que es transportador de conocimiento, sea un enunciado, una palabra o simplemente una conceptualización mental. De esta manera, se puede inferir una posición que si bien es lógica y lingüística, es también ontológica y gnoseológica.

En relación a la noción de signo y al proceso de conocimiento se aborda el concepto de palabra mental (*verbum mentis* o *conceptio intellectus*) que implica el producto final del proceso intelectual que comienza con la percepción por medio de los sentidos. Aquino sostiene que para culminar el acto de conocimiento se debe formar una conceptualización o palabra mental, de lo contrario no se podría afirmar que haya conocimiento alguno. En ese sentido, el *verbum mentis* permite inferir una identificación entre pensar, expresar y conocer en una relación intrínseca entre pensamiento y lenguaje.

Otro recurso semiótico que utiliza Tomás de Aquino en distintos abordajes sobre el conocimiento, tanto de Dios como de lo *creado*, es la analogía, que es concebida como un método de indagación metafísico del ente en cuanto ente. La analogía como recurso discursivo y metafísico implica que mediante el establecimiento de relaciones semánticas de semejanza y diferencias es posible obtener conocimiento verdadero.

De esta manera, Aquino considera al término *ente* como noción analógica, de donde se sigue que también lo serían los términos trascendentales por considerarse *convertibles* con ente. Aquí la analogía está vinculada a la participación del ser en distintos grados y la relación que guardan las cosas respecto del sumo Ser como su causa, es decir, se considera que existe una relación de analogía entre Dios y lo *creado*. Esta relación no solo enfatiza la asimetría ontológica entre la divinidad y el mundo, sino que como fundamento gnoseológico implica la imposibilidad de acercamiento a las cosas por medio del conocimiento y, por lo tanto, del uso del lenguaje.

En relación a la consideración de la analogía como indagación metafísica y a la concepción de los trascendentales como nociones analógicas, se retoma la solución que propone Aquino al problema de los nombres de Dios mediante el uso de los términos trascendentales como teónimos. En ese sentido, la solución implica algunos abordajes de tratamiento semiótico respecto a la predicación de Dios, que se enfocan en subrayar su infinitud y perfección mediante el uso de denominaciones negativas, pero esta negación se utiliza para afirmar lo que Dios *no es*. Esta perspectiva está vinculada con la teología negativa de Dionisio Areopagita quien en su obra *Los nombres divinos* concibe a Dios como aquello imposible de ser conocido por medio del pensamiento racional. Este problema entiende al intelecto humano como limitado, en el sentido de que no es capaz — por naturaleza— de inteligir todo de una manera perfecta.

Asimismo, Aquino presenta una posición similar en el *problema de los universales*. Esta disputa se pregunta sobre el estatus ontológico de las nociones universales entendidas como conceptos abstractos y de manera intrínseca se pregunta por la ontología de lo particular. Lo que se intenta responder es cómo

algo que es común a muchos (universalidad) puede constituir tanto unidad como multiplicidad. Aquino, entiende al universal como una *natura intellecta* pensada del concepto, existente únicamente en el intelecto a modo de *intentio mentis*, como una similitud de muchos conceptos. Por esa razón, entendemos que la concepción epistemológica de Aquino es propedéutica para analizar cómo concibe el conocimiento de las cosas particulares.

Estas distintas problemáticas y nociones anteriormente resumidas, posteriormente se pusieron en diálogo con la teoría de la significación negativa y diferencial de Ferdinand de Saussure.

En primer lugar, aunque se mostró que las definiciones de signo en ambas teorías son contrapuestas, la fundamentación y principios del pensamiento y el lenguaje tienen perspectivas posibles de poner en diálogo. De aquí que, tanto para Aquino como para Saussure, el lenguaje está intrínsecamente vinculado con la actividad de pensar. Ambos consideran que estos son dos procesos psicológicos sin los cuales las personas humanas serían capaces de entender el mundo y, por lo tanto, de poder comunicarlo. Además, ambos coinciden en que la actividad de pensar implica tener una capacidad intrínseca de distinguir elementos significantes particulares, como actividad que se opone a la indeterminación y la ininteligibilidad.

Por otro lado, se estableció una relación entre la concepción de los términos trascendentales, sobre todo, el término *aliquid* y el concepto de significación negativa y diferencial. *Aliquid* es la noción que expresa cómo se entiende racionalmente que un ente particular es otro-diferente-de-otros que lo definen. Es decir, la identidad de un ente en tanto *aliquid* se determina por la presencia de otros entes (también entendidos como *aliquid*) y en esa presencia se expresa la diferenciación con los otros que lo determinan como uno distinto y separado. Esta noción, en el marco de la teoría semiológica de Saussure, sostiene que la identidad de cada signo es negativa y diferencial por ser obtenida en presencia de todo el sistema de signos que lo contienen. Cada signo diferenciado es (en tanto identidad) lo que los otros signos no son y le dejan ser. De aquí que Tomás de Aquino entiende a la negatividad y la diferenciación como principios y

fundamento del conocimiento de lo real extramental y extralingüístico y no como una forma de significación *a posteriori*.

Asimismo, la noción de Dios como ser inefable, así como la concepción sobre el conocimiento humano limitado, permiten abordar la negatividad y la imposibilidad de predicación afirmativa y adecuada en la obra tomasiana. Estas dos consideraciones tomadas como supuestos limitan la posibilidad de una predicación basada en relaciones de identidad plena entre pensamiento, lenguaje y cosa. En consecuencia, Aquino considera que toda expresión para referir a Dios y a las cosas va a ser en todos los casos necesariamente incompleta, no pudiendo nunca retener y expresar la esencia de las cosas y muchísimo menos de Dios. Esta consideración no se basa en un desarrollo lógico ni lingüístico sino está fundamentada metafísica y ontológicamente.

Entonces, Aquino considera que la acción de predicar y decir *de* manifiesta una brecha ontológica entre lenguaje (y pensamiento) y lo extralingüístico. Esta distancia ontológica implica que necesariamente es imposible cumplir con el ideal de relación de identidad, adecuación y verdad sostenido en la teoría de la predicación clásica, ya que implica la imposibilidad de totalizar el sentido y la esencia de la referencia.

En esta línea, la propuesta de predicación analógica de Aquino implica que toda predicación que intente conocer la verdad (tanto de Dios como de lo *creado*) quedará incompleta en el entramado de relaciones de sentido y significación, que, además, son consideradas, por Aquino, un constructo mental de razón. Esta imposibilidad de expresar un sentido total de una esencia por medio del lenguaje y la imposibilidad de decir de Dios debido a su propia naturaleza nos permite inferir que la teoría sobre la significación de Aquino se construye sobre las ideas de oposición y diferencia, que, a su vez, son de naturaleza psicológica. Para Aquino, la consideración sobre significar y predicar de lo que existe es exclusivamente del orden psicológico, cuestión que se observa en la consideración del universal como producto mental y en la teoría de los trascendentales como entes de razón.

Entonces, al igual que en la teoría de Saussure, la teorización semiótica de Aquino permite la utilización del lenguaje para referir a cosas fuera de él, pero sin

considerar que ese uso, que genera una ilusión de relación de identidad, adecuación y verdad por captación esencial de aquello a lo que refiere, sea considerado natural, sino que también queda en el orden de la significación. En ese sentido, la función propia de la predicación por medio del lenguaje, que expresa el pensamiento humano, solamente podría señalar, indicar, sea por medio de relaciones analógicas como por conceptos negativos. De todas maneras, esto no presenta un problema, sino que ambos autores entienden que es la manera propia del pensar.

## Bibliografía

### Fuentes

- Aquinas, T. (1962). *Aristotle On interpretation*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Aquino de, S. (2000). *S. Thomae de Aquino Opera Omnia (Ed. Enrique Alarcón)*. Pamplona: Corpus Thomisticum.
- Aquino, S. T. (1272). *Comentario al Libro 1 de la Metafísica*.
- Aquino, S. T. (1947 [1268]). Sobre las sustancias separadas. En S. T. Aquino, *Opúsculos filosóficos genuinos*. Buenos Aires: Poblet.
- Aquino, S. T. (1947 [1273]). *Suma teológica. Tomo I. Edición bilingüe*. Madrid: B.A.C.
- Aquino, S. T. (1947). *Suma teológica. Tomo I. Edición bilingüe*. Madrid: B.A.C.
- Aquino, S. T. (1967 [ca. 1264]). *Suma contra los gentiles. I*. Madrid: BAC.
- Aquino, S. T. (1979). *Comentario al Libro del Alma de Aristóteles*. Buenos Aires: Fundación Arché.
- Aquino, S. T. (1986). *Exposición del "De Trinitate" de Boecio*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S.A.:
- Aquino, S. T. (1999). *Cuestiones disputadas sobre el Alma*. Pamplona: EUNSA.
- Aquino, S. T. (1999). *Sobre el principio de individuación*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Aquino, S. T. (2000 [ca 1272]). *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Navarra, España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Aquino, S. T. (2002). *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo I*. Pamplona: Eunsa.
- Aquino, S. T. (2004 [1269]). De las Criaturas espirituales. En S. T. Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas. I*. Madrid: B.A.C.
- Aquino, S. T. (2011 [ca.1255]). *El ente y la esencia*. Pamplona: Eunsa.

- Aquino, S. T. (2015). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo I/2. Nombres y atributos de Dios*. Pamplona: Eunsa.
- Aquino, S. T. (2015). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo II/1*. Pamplona: Eunsa.
- Aquino, S. T. (2016). *Cuestiones disputadas sobre la verdad, 1*. Pamplona: Eunsa.
- Aquino, T. d. (1991). *De Veritate, Cuestión 21 Sobre el bien*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico.
- Aquino, T. d. (1999). *Sobre el principio de individuación*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Aquino, T. d. (2000). *S. Thomae de Aquino Opera Omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum: [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org).
- Aquino, T. d. (2001). *De potentia Dei. Cuestión 3, La creación*. Pamplon: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Aquino, T. d. (2004). De las Criaturas espirituales. En T. d. Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas. I*. Madrid: B.A.C.
- de Aquino, T., & Morán (Ed.), J. (1999). *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- de Aquino, T., & Morán (Ed.), J. (1999). *Tomás de Aquino, Comentario al Libro VII de la*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Aristóteles. (1982 [ca. I a.C]). *Tratados de lógica (Órganon)*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Aristóteles. (1982). Tratados de lógica II (Órganon)* . Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2018 [b]). *Metafísica*. Barcelona: Gredos.
- Aristóteles. (2018 [a]). *Metafísica. Edición trilingüe*. Barcelona: Gredos.
- Ashworth, E. (1999). Medieval Theories of Analogy. En N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

### **Bibliografía secundaria**

- Aertsen, J. (2003). *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa.

- Águila (ed.), R. (2001). *Liber de causis*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Agustín, S. (1946). *La doctrina cristiana. Obras completas de San Agustín XV*. Madrid: BAC.
- Aubenque, P. (1987). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus.
- Austin, J. ([1962]1996). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Bazàn, B. (1986). Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie. En J. W. B.C. Bazán, , *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine* (págs. 13-149). Turnhout: Brepols.
- Beierwaltes, W. (2009). *Eriugena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*. Pamplona: EUNSA.
- Beividas, W. (2020). *Epistemologia discursiva. A semiologia de Saussure e a semiótica de Greimas*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- Benveniste, É. (1985). Saussure, medio siglo después. En A. M. Nethol, *Ferdinand de Saussure. Fuentes manuscritas y estudios críticos* (págs. 199-213). México: Siglo XXI.
- Bertelloni, F. (2012). El resultado del conocimiento universal en el segundo comentario de Boecio a la Isagogé de Porfirio. *Scripta Mediaevalia Vol. 5*, 11-34.
- Beuchot, M. (1981). *El problema de los universales*. Mèxico: UNAM.
- Beuchot, M. (1991). *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*. México DF.: UNAM.
- Beuchot, M. (1997). La hermenéutica en Santo Tomás de Aquino. *Seminarios de Filosofía No. 10*, 15-26.
- Blezio, C. (2019). *Lejos de preceder al punto de vista. Lecturas lenguajeras sobre Ferdinand de Saussure* . Montevideo: CSIC - Udelar.
- Bolón, A. (2012). Sobre la practicidad de la teoría: Saussure y la traducción Alma Bolón. *Lenguas vivas*, 27-37.

- Candel, M. (1982). Introducción . En Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon)*. Madrid: Gredos.
- Castañares, W. (2014). *Historia del pensamiento semiótico 1. La Antigüedad grecolatina*. Madrid: Trotta.
- Castañares, W. (2018). *Historia del pensamiento semiótico 2. La Edad Media*. Madrid: Trotta.
- Coseriu, E. (1988). *Sincronía, diacronía e historia. El problema del cambio lingüístico*. Madrid: Gredos.
- Cuadrado, J. Á. (2012). La cosignificatio verbal (Peri Hermeneias 16b 8-10): Ammonio, Boecio y Tomás de Aquino. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 19, 87-100.
- De Libera, A. (2000). *Pensar en la Edad Media*. Barcelona: Anthropos.
- De Libera, A. (2013). *El problema de los universales*. Madrid: Edición Personal.
- Derrida, J. (1977). *Posiciones*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (1986). *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Di Camillo, S. (2016). *Eîdos. La teoría platónica de las ideas*. La Plata, Argentina: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (EDULP).
- Diosnisio Aeropagita. (2005). *Los nombres divinos*. Buenos Aires: Losada.
- Eco,U, Lambertini, R, Marmo,C, Tabarroni, A. (1989). On animal language in the medieval. En U. E. Marmo, *On the Medieval*
- Eco, U. (1989). Denotation. En U. Eco, & C. Marmo, *On the medieval theory of signs* (págs. 43-80). Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins.
- Theory of Signs* (págs. 3-41). Amsterdam/Philadelphia,: John Benjamins B.V.
- Eco, U. (2016). Propuestas para una historia de la semiótica. *DeSignis*, 19-32.
- Espinal Restrepo, J. (2011). Universales, individuos e individuación en la edad media. *Escritos*, 19, 371-400.
- Fabro, C. (2005). *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Italia, Italia: Edivi.
- Fabro, C. (2009). *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. Navarra, España: EUNSA.

- Fernández, R. (1996). Los comentarios griegos y latinos al *De Interpretatione* hasta Tomás de Aquino. *Emérita* 64, 307-323.
- Floucat, Y. (1997). L'intellection et son verbe selon saint Thomas d'Aquin. *Revue Thomiste - revue doctrinale de théologie et de philosophie* , 443-484.
- Forest, A. (1956). *La structure métaphysique du concret selon St. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin.
- Forment, E. (2008). *Tomás de Aquino Esencial: El ente es el objeto propio del intelecto*. . Barcelona: Montesinos.
- Forment, E. (2011). Ente, esencia y ser. En S. T. Aquino, *El ente y la esencia*. Pamplona: Eunsa.
- Forment, E. (2011). Estudio preliminar. En T. d. Aquino, *El ente y la esencia*. Pamplona: Eunsa.
- Forment, E. (2018). *Santo Tomás de Aquino, El orden del ser*. Madrid: Tecnos.
- Gilson, E. (1951). *El Tomismo*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Desclée de Browe.
- Gilson, E. (1952). *El espíritu de la filosofía medieval*. Buenos Aires: Emecé.
- Gilson, E. (2014). *La filosofía en la edad media*. España: Gredos.
- Girgenti, G. (2000). La metafísica de Porfirio como mediación entre la "henología" platónica y la "ontología" aristotélica. *Anuario filosófico, Vol. 33, N° 66*, 151-162.
- Godel, R. (1985). La teoría del lenguaje de Ferdinand de Saussure. En A. M. Nethol, *Ferdinand de Saussure Fuentes manuscritas y estudios críticos* (págs. 129-149). México: Siglo XXI.
- González, L. (2015). La doctrina de tomás de aquino sobre la analogía como recurso para el conocimiento natural de dios. Una meditación filosófica sobre sus límites y alcances. *Perseitas*, 154-174.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder .
- Heinrich Denifle & Émile Chatelain. (1889). *Chartularium Universitatis Parisiensis, Tomus I*. Paris: Ex tipys fratrum Delalain.
- Hjemslev, L. (1953). *Prolégomènes à une théorie du langage - La structure fondamentale du langage*. Paris: Minuit.

- Jakobson, R. (1975). *Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Seix barral.
- Juan Sebastián Páramo Rueda et al. (2002). Proemio de Ammonio de Hermias, al comentario sobre el De interpretatione de Aristóteles. *Ideas y valores*, 120, 130-140.
- Kenny, A. (2005). *Aquinas on being*. Nw York: Oxford University Press.
- Le Goff, J. (1990). *El hombre medieval*. Madrid: Alianza.
- Lewry, O. (1981 ). Robert Kilwardby on meaning. A Parisian course on the logica vetus. *Miscelanea mediaevalia* 13, 376-384.
- Magnavacca, S. (2014). *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Marmo, C. (2013). *La semiotica del XIII secolo. Tra arti liberali e teologia*. Milano: Studi Bompiani.
- Marenbon, J. (2011) 'When was medieval philosophy?' *Inaugural Lecture, University of Cambridge*. Recuperado de: <http://www.dspace.cam.ac.uk/handle/1810/240658>.
- McInerny, R. (1961). *The logic of analogy. An interpretation of St. Thomas*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- McNabb, D. (2018). *La filosofía de Charles S. Peirce*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Mittelmann, J. (2000). *Lenguaje y pensamiento. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Molina, B. G. (2017). Aportes de Saussure al desarrollo de la Lingüística como ciencia. *Cuaderno de Pedagogía Universitaria*, 34-44.
- Murphy, J. (1986). *La retórica en la Edad Media*. México: FCE.
- Nethol, A. (Ed.). (1985). *Ferdinand de Saussure. Fuentes manuscritas y estudios críticos*. México: Siglo XXI.
- Norman Kretzmann, A. K. (1982). *The Cambridge History of Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge : Cambridge University Press.

- Oesterle, J. T. (1962). *Aristotle On interpretation-Thomas Aquinas; finished by Cardinal Cajetan*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Oxford Latin Dictionary (1968). Oxford: Oxford University Press.
- Pasnau, R. (1997). *Theories of cognition in the later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pellerey, R. (1989). Thomas Aquinas: Natural semiotics and the epistemological process. En U. Eco, *On the Medieval Theory of Signs* (págs. 81-106). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Peretó, R. (2009). Palabras que hacen cosas. La liturgia como lugar de discusión de algunos aspectos de la semiótica medieval. *Intus Legere Filosofía*, 9-26.
- Pini, G. (2001). Signification of Names in Duns Scotus and some of his contemporaries. *Vivarium* 39, 20-51.
- Porfirio. (2003). *Isagoge*. Barcelona: Anthropos.
- Pseudo Dionisio Aeropagita. (2007). *Obras completas*. Madrid: BAC.
- Raeymaeker, L. d. (2009 [1985]). Prólogo. En C. Fabro, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. EUNSA.
- Ramón Guerrero, R. (2002). *Historia de la filosofía medieval*. Madrid: Akal.
- Rosier-Catach, I. (2004). *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré*. Paris: Editions du Seuil.
- Rosier-Catach, I. (2010). Speech act and intentional meaning in the medieval philosophy of language. *Bulletin de philosophie médiévale* 52, 55-80.
- Saussure, F. d. (1995 [1916]). *Cours de linguistique generale. Edition critique preparee par Tullio de Mauro*. Paris: Grande Bibliotheque Payot.
- Saussure, F. d. (2004). *Escritos sobre Lingüística General*. Barcelona: Gedisa.
- Saussure, F. d. (2012 [1916]). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada.
- Suarez-Nani, T. (2002). *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*. Paris: Vrin.
- Torrell, J.-P. (2002). *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. Pamplona: EUNSA.

- Velázquez, H. (1998). Prólogo. En T. d. Aquino, *El uno, Comentario al libro X de la Metafísica de Aristóteles*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Verbeke, G. (1961). Deux commentaires du Peri Hermeneias d'Aristote: Ammonius et Saint Thomas. En G. Verbeke, *Ammonio, Commentaire su le Peri Hermeneias*. Lovaina/París: Publications Universitaires de Louvain.
- Wittgenstein, L. ([1953] 2017). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Trotta.