

ABEL MIRÓ I COMAS

*Universitat de Barcelona
Barcelona – España
abel.miro@ub.edu*

El verbo del corazón en el oficio de sabio

*Al Prof. Eudaldo Forment,
Maestro*

Recibido: 14/8/2019 - Aceptado: 23/8/2019

Resumen: El oficio de sabio, que es aquello que el Aquinate identifica con la misión de toda su vida, consiste principalmente en dos operaciones: la contemplación interior de la verdad acerca de Dios y la manifestación exterior de esta contemplación, ya sea exponiendo la susodicha verdad, ya sea refutando los errores contrarios a ella. Estas dos operaciones se acuerdan perfectamente con la naturaleza de nuestro entendimiento, que tiende a manifestar y a declarar en un “verbo del corazón” aquello que está entendiendo en acto. Desde esta perspectiva, la enseñanza no se comprende como un añadido que puede sobrevenir a la contemplación de la sabiduría, sino, más bien, como la realización de su tendencia intrínseca a comunicarse, a manifestarse; es decir, como la consumación de su tendencia al “diálogo”.

Palabras clave: Tomás de Aquino – contemplación – metafísica – *verbum cordis* – educación

The verb of the heart in the office of sage

Abstract: The office of sage, which is what Aquinate identifies with the mission of his whole life, consists mainly of two operations: the internal contemplation of the truth about God

and the external manifestation of this contemplation, either by exposing the aforementioned truth, either refuting the errors contrary to it. These two operations accord perfectly with the nature of our understanding, which tends to manifest and declare in a "verb of the heart" what it is being understood in act. From this perspective, teaching is not understood as an addition that wisdom can come to contemplation, but, rather, as the realization of its intrinsic tendency to communicate, to manifest itself; that is, as the consummation of their tendency to "dialogue".

Keywords: Thomas Aquinas – Contemplation – Metaphysics - *Verbum Cordis* - Education

El oficio de sabio

Es habitual que Santo Tomás de Aquino, en las representaciones iconográficas, aparezca sosteniendo un libro abierto, en el que puede leerse el siguiente versículo tomado del libro de los Proverbios: “*Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium* [8,7]”, eso es, “Mi boca meditará la verdad, y mis labios detestarán lo impío”. Esta sentencia resume muy adecuadamente lo que el Angélico consideró como la misión de toda su vida, el ejercicio del “oficio de sabio”.

Para comprender en qué consiste el “*sapientis officium*” es relevante que examinemos, antes de nada, qué es un oficio. En la *Summa Theologiae*, se lee:

Dice San Isidoro en sus *Etymologiae* que ‘la palabra oficio se deriva del verbo ‘*efficere*’, y por la belleza de la palabra [*decorem sermonis*] se cambió una letra, llamándose ‘*officium*’ en lugar de ‘*efficium*’. Y puesto que el obrar

[*efficere*] pertenece a la acción, los oficios se distinguen por sus actos¹.

En el mismo lugar, el Aquinate explica:

...la eficiencia, de donde se deriva el nombre de ‘oficio’ [...] implica una acción que tiende hacia algo distinto de ella misma [*actionem tendentem in aliud*], como se dice en la *Metaphysica* (VIII, c.8, n.9). Por eso, los oficios propiamente se distinguen según actos que se refieren otras cosas [*ad alios*], como, por ejemplo, cuando se dice que el profesor, el juez, etc., tienen oficio. Por eso dice San Isidoro que oficio es ‘hacer lo que a nadie perjudique’, es decir, ‘lo que no haga daño a nadie y sea útil a todos [*Etim.* 1.6, c.19]’².

Todo oficio, por el solo hecho de ser un oficio, implica una actividad que va dirigida a un sujeto distinto del que la realiza, para quien esa actividad no solo no es dañina, sino que, además, es útil y provechosa. ¿Cuál es, pues, la actividad que corresponde al sabio? La actividad implicada en ese oficio es doble, tal como se indica en el versículo que acabamos de citar:

A un mismo sujeto pertenece aceptar uno de los contrarios y rechazar el otro; como sucede con la medicina, que sana y combate la enfermedad. Luego, así como es propio del sabio meditar, principalmente, la verdad del primer principio y juzgar de las otras verdades, así también le es propio impugnar la falsedad contraria. Por boca de la Sabiduría se señala convenientemente el doble oficio del sabio en las palabras propuestas: por un lado, exponer la verdad divina, verdad por antonomasia, una vez ha sido meditada, a lo que se hace referencia al decir ‘mi boca meditará la verdad’; y por otro lado, impugnar el error contrario a la verdad, a lo que se hace referencia al decir ‘y mis labios aborrecerán lo impío’. En estas palabras se designa la falsedad contra la verdad divina, que es también contraria a la religión, llamada piedad, de donde su contraria asume el nombre de impiedad³.

¹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q.183, a.3, s. c.

² *Ibidem*, ad 2.

³SANTO TOMÁS, *Summa contra gentes*, I, c.1.

La actividad propia del sabio, por un lado, consiste en manifestar la verdad meditada y, por otro lado, en refutar la falsedad contraria. Fijémonos que el oficio de sabio, en la medida que es un oficio, y que, por lo tanto, supone una actividad referida a un sujeto distinto del que la está realizando, no consiste en la mera meditación o contemplación de la verdad, sino que implica, además, una dimensión comunicativa o manifestativa. Esta caracterización del oficio de sabio se corresponde perfectamente con el espíritu de la Orden de los Predicadores.

“Contemplata ad aliis tradere”

Para el dominico, según lo establecido por Santo Domingo de Guzmán, el fundador de la Orden, el estudio es una obligación constitucional, una función necesaria y permanente. El cardenal Cayetano —Tomás de Vío (1469-1534)—, célebre comentarista de Santo Tomás, decía que el dominico que no consagraba por lo menos cuatro horas diarias al estudio pecaba. Con eso quería decir que el dominico, de acuerdo con su profesión religiosa, debe dedicarse habitualmente al trabajo intelectual, y que, si no lo hace, comete una falta grave.⁴

¿Se está diciendo, pues, que lo propio del dominico solamente es “meditar la verdad”, actividad que no puede constituir un oficio, pues no va dirigida a otra persona más allá del propio meditante? Hallaremos la respuesta en la divisa de la Orden: “*Contemplata ad aliis tradere*”, “Traer las cosas contempladas a los otros”. Hay que contemplar con la oración y el estudio para transmitir lo contemplado a los

⁴ FORMENT, EUDALDO, Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época, Madrid, BAC, 2009, p.130.

demás; el carisma dominico no solo consiste en la meditación de la verdad, sino también en su manifestación, en su comunicación. En esta misma dirección, Santo Tomás, al hablar sobre los diferentes géneros de vida cristiana, afirma que debe preferirse la vida por la que alguien manifiesta lo contemplado a la vida que se queda en la pura contemplación:

...la vida contemplativa es de suyo mejor que la activa, que se ocupa de los actos corporales; pero aquella vida activa que se ocupa de traer las cosas contempladas a los otros [*contemplata aliis tradit*] mediante la predicación y la enseñanza, es más perfecta que la vida que solo se ocupa de la contemplación, porque aquella vida presupone la abundancia de la contemplación [*abundantiam contemplationis*]. Y por eso, tal vida fue la que eligió Cristo⁵.

El verbo del corazón

Fijémonos que el Angélico argumenta su preferencia por la vida que incluye la enseñanza diciendo que tal género de vida presupone “la abundancia de la contemplación”. Esto nos lleva directamente a la doctrina tomista acerca del “verbo del corazón”. La inteligencia, por su misma naturaleza, no es tan solo un *voeĩv*, un entender, sino, además, un *λέγειν*, un hablar, un decir; el entendimiento tiende a manifestar, a declarar, aquello que está entendiendo en acto:⁶

...en quienquiera que entiende, por el solo hecho de entender, procede algo dentro de él, que es la concepción de la cosa entendida [*conceptio rei intellectae*] [...]. Esta concepción es la que significa la voz, y se llama ‘verbo del corazón [*verbum cordis*]’, significado por el ‘verbo de la voz [*verbum vocis*]’⁷.

⁵ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, q.40, a.1, ad 2.

⁶ Cf., BOFILL, JAIME, “Contemplación y Caridad”, p.97, en: BOFILL, JAIME, *Obra filosòfica*, Barcelona, Ariel, 1967.

⁷ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.27, a.1, in c.

Santo Tomás expone la naturaleza del “verbo interior” comparando su generación con la producción de un objeto por parte de un artesano:

Así como en el artesano consideramos tres cosas, es decir, el fin perseguido por él, el ejemplar y la obra producida; igualmente, en el que habla encontramos tres verbos, esto es, aquel [verbo] que es concebido por el intelecto, y para la significación del cual se profiere el verbo exterior: y esto es el verbo del corazón [verbum cordis] pronunciado sin voz; el ejemplar del verbo exterior: y eso se dice del verbo interior—interior porque no se encuentra fuera del alma, en el mundo físico— que consiste en una imagen de la voz [imaginem vocis]; y el verbo exterior expresado: que se dice verbo de la voz [verbum vocis]. Y así como en el artesano precede la intención del fin, después sigue la invención de la forma artificial, y por último, produce lo artificial en el ser; igualmente el verbo del corazón es anterior, en quien habla, que la imagen de la voz, y en última posición encontramos el verbo de la voz⁸.

La naturaleza intelectual es manifestativa y expresiva de la cosa entendida en un acto interior, el “verbo del corazón”, que emana del entendimiento “como un acto del acto, como el esplendor de la luz [*sicut actus ex actu, ut splendor ex luce*]”⁹: “en cualquier naturaleza intelectual es necesario poner el verbo, ya que es propio de la razón de entender que el intelecto forme algo entendiendo”¹⁰. Como muy acertadamente observó el comentarista del Aquinate Juan de Santo Tomás (1589 – 1644), el entendimiento, por su propia naturaleza, no solo es cognoscitivo, sino manifestativo y locutivo; el entendimiento humano no forma la palabra mental por su indigencia respecto del objeto de conocimiento, es decir, por el hecho de estar naturalmente desprovisto de él —como si el entendimiento humano, al no

⁸ SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q.4, a.1, in c.

⁹ SANTO TOMÁS, *Summa contra gentes*, IV, c.14.

¹⁰ SANTO TOMÁS, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c.1, lect. 1.

poseer de manera innata el concepto de piedra, tuviera que adquirirlo formando una palabra interior—; más bien tendría que decirse que la actividad locutiva y formadora del objeto por parte del entendimiento solo puede darse cuando este entendimiento está entendiendo en acto; el entendimiento no forma el objeto para entender, sino porque entiende.

En cualquier naturaleza inteligente, el principio a partir del cual se produce el verbo consiste en el hecho que [esa naturaleza inteligente] entiende; así, pertenece a la procesión interna —es decir, al proceso interior por medio del cual se genera una palabra mental— el originarse a partir del entender, y, al mismo tiempo, conviene a la perfección de entender la procesión de un concepto interior, en el cual se expresa y se manifiesta la cosa entendida. El hecho que la naturaleza intelectual sea manifestativa y expresiva de la cosa entendida no pertenece a su imperfección; pertenece a la fecundidad y plenitud del intelecto, y también a la amplitud del corazón, el hecho que [la naturaleza intelectual] eructe un verbo bueno, esto es, perfecto.¹¹

Pertenece esencialmente al acto de entender la formación de una palabra interior expresiva del objeto entendido, de modo que no hay conocimiento actual sin palabra, ni viceversa:

...aquel acto por el cual es forma el objeto es el conocimiento: conociendo forma el objeto, y formándolo lo entiende, porque al mismo tiempo lo forma, es formado y entiende; del mismo modo que si la vista, viendo, formara la pared, al mismo tiempo que viera, formaría el objeto visto¹².

“Mi corazón ha eructado un verbo sublime”

Toda palabra mental brota de la plenitud y abundancia de su principio, que es el entendimiento, como

¹¹ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, Disp. XII, a.4, n.25.

¹² *Idem*.

un acto del acto. Juan de Santo Tomás, en el texto antes citado, alude a esta doctrina al referirse a la procesión del verbo interior como un “eructo”. Esta metáfora profundamente filosófica y artística, aunque repugnante a los refinamientos del lenguaje de la civilización, remite al Salmo 44 de la *Vulgata*, que empieza diciendo: “*Eruclavit cor meum verbum bonum*”, “Mi corazón ha eructado un verbo sublime”. Santo Tomás, en su comentario al Salmo citado, comenta este versículo de la siguiente manera:

La publicación [*editio*] de este Salmo es descrita a partir de las siguientes palabras: ‘mi corazón eructa un verbo bueno’. La eructación procede de una excesiva plenitud, de una repleción; de este modo se significa que se habla desde una abundancia de devoción y de sabiduría [*ex abundantia devotionis et sapientiae*]. ‘La boca habla desde la abundancia del corazón (Mt 12, 34) [*ex abundantia cordis os loquitur*]’. Debe notarse que la publicación de este Salmo se atribuye al corazón que lo ha compuesto desde una grande devoción, pues David no es de estos de quienes se dice: ‘este pueblo me honra con los labios, mas su corazón está lejos de mí [Mt 15, 8]’; más bien es de los que proclama con el corazón las alabanzas [*laudes*] de Cristo: ‘cantaré con el espíritu y cantaré con la mente (I Co 14, 15)’. Este corazón ha eructado una palabra, y esta palabra es este Salmo¹³.

Nos interesa destacar aquí que el *verbum cordis*, que designa el verbo del hombre en toda su plenitud, en toda su perfección, es un “eructo” por el hecho que procede de una “plenitud excesiva [*ex nimia plenitudine*]”, que se desborda formando la palabra interior. Queda perfectamente claro que el verbo mental no se forma por la indigencia del entendimiento sino por su actualidad cognoscitiva, cuya plenitud y abundancia no se pueden contener.

Juan de Santo Tomás se ocupa de la problemática de la locución mental en las cuestiones de su *Cursus Theologicus* que dedica al misterio trinitario y, más

¹³ SANTO TOMÁS, *Super Psalmo 44*, n.1.

concretamente, en el punto donde expone los “presupuestos filosóficos” que servirán como instrumentos para la especulación teológica sobre las procesiones divinas. Antes de exponer teológicamente la generación del Verbo, el comentarista presenta la noción filosófica de palabra mental:

Para poder explicar teológicamente las procesiones inmanentes e interiores de Dios, es necesario que abramos el camino investigando las dificultades filosóficas [...], porque aquello de lo que trata este misterio sobre las procesiones divinas ‘ad intra’, solo puede explicarse desde lo que está contenido en nuestro intelecto¹⁴.

El Aquinate, en su comentario al Símbolo de los Apóstoles, afirma explícitamente que todo lo relativo al misterio de la Trinidad “aquí lo creemos por fe [*per fidem*]”, pero que solo en la vida eterna lo conoceremos “por perfecta visión [*per perfectam visionem*]”; sin embargo, atendiendo al hecho que el alma humana es una “imagen de Dios”, podemos observar en ella una cierta analogía con las procesiones divinas, aunque esta analogía resulte absolutamente insuficiente para demostrar racionalmente la trinidad de personas.¹⁵ A pesar de esta insuficiencia, como el hombre en nada se delecta tanto como en el conocimiento de Dios, es bueno hacer algunas consideraciones sobre las procesiones divinas partiendo de la semejanza del alma humana con la realidad divina; estas consideraciones no se hacen para demostrar sino “para consolación nuestra [*ad consolationem nostram*]”.

Las cosas que son diversas tienen diverso modo de generación. Pero la generación de Dios es distinta de la generación de las otras cosas; por tanto, no podemos rastrearla si no es considerando la generación de aquella que, entre las criaturas, más se acerca a la semejanza de Dios.

¹⁴ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, I, q.27, Disp. XII, a.5, n.3.

¹⁵ Cf., SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.27, a.1, in c.

Ahora bien, según hemos dicho, nada hay tan semejante a Dios como el alma humana. En el alma humana el modo de generación es como sigue: el hombre piensa algo en su ánima; esto se llama concepción del entendimiento [*conceptio intellectus*]; tal concepción se origina del alma como de un padre, y se llama verbo del entendimiento [*verbum intellectus*] o del hombre. El alma, pues, al pensar, engendra su palabra [*anima igitur cogitando generat verbum suum*].¹⁶

La tesis según la cual el entendimiento, al entender, forma una palabra mental, es una tesis filosófica que será utilizada por la teología a la hora de presentar el misterio trinitario. Cualquier entendimiento, por el solo hecho de estar en acto, de estar entendiendo algo, “eructa” una palabra que procede espontáneamente de su plenitud. Debido al hecho que el alma humana es imagen de Dios, podemos hablar de la procesión del Hijo —siempre de un modo analógico— como de una “eructación divina [*eructatio divina*]”.

Santo Tomás explica que los Santos Padres, a la hora de interpretar el segundo verso del Salmo antes citado —“*Eructavit cor meum verbum bonum*”—, consideraron que estas palabras, a parte de su sentido literal, esconden uno de espiritual, que hace referencia a la emanación del Padre, es decir, a la operación mediante la cual el Hijo procede del Padre: “al decir ‘ha eructado [*eructavit*]’ se apunta a una procesión natural, es decir, a una cierta emanación de la plenitud; por eso, la procesión del Hijo desde el Padre es una divina eructación [*divina eructatio*], porque procede desde la plenitud de la naturaleza divina”¹⁷.

Señala también el Aquinate que este mismo versículo, al decir “*cor meum*”, hace referencia al modo de la emanación; en efecto, no se trata de una emanación corporal

¹⁶ SANTO TOMÁS, In Symbolum Apostolorum, a.2.

¹⁷ SANTO TOMÁS, *Super Psalmo 44*, n.1.

—como la de la lágrima que brota del ojo—, sino de una de espiritual:

‘*Cor meum*’, no como si se hablara de una emanación procedente de la nada, o de otra esencia, sino más bien de mi corazón [*de corde meo*]: ‘desde el seno de la madre [*ex utero*] yo te engendré antes de la aurora (Ps 109, 3) [*ex utero ante Luciferum genui te*]’.

¿A qué se refiere Santo Tomás con la expresión “*verbum cordis*”? ¿Qué es este corazón del que emana la palabra, y que el Angélico compara con el útero materno?

El corazón, lo más íntimo y profundo de la persona

Desde un punto de vista fisiológico, “lo que es principio de la vida en el hombre, esto es, el corazón, es puesto en medio, para que sea conservado de toda lesión, y para que difunda proporcionalmente la vida en todas las partes del cuerpo”¹⁸. Según el tomista catalán Jaime Bofill, la palabra corazón no debe interpretarse unilateralmente en términos de afectividad; estar afectado por algo, en último término, significa padecer, ser herido, ser movido, por algo que se encuentra fuera de nosotros; significa estar abierto a todos los vientos, tocar al son de una música que otro toca. El corazón, en cambio, debe interpretarse como “el núcleo ontológico de la persona”, como lo que esta posee de más íntimo y profundo; el corazón es “el principio estabilizador de la vida, lo que da a la vida consistencia”¹⁹. Así como el corazón, tomado en su sentido biológico, es el principio de toda la vida corporal en el hombre, tomado en su sentido

¹⁸ SANTO TOMÁS, *Super Sententiis*, II, d.14, q.1, a.1, ad 2.

¹⁹ BOFILL, JAIME, “El corazón, lo más íntimo de la persona”, *Cristiandad*, n.150, 1950, p.286.

metafísico, es el principio de toda su vida personal, de toda su actividad intelectual y libre.

La auténtica antítesis, desde este punto de vista, no sería la que opone al corazón la razón o pensamiento, sino más bien lo epidérmico, lo superficial, lo epifenoménico:

La oposición primordial, en efecto, no se da entre ‘pensamiento – sentimiento’. Esta no es una oposición contradictoria, es decir, en que un término excluye al otro, sino complementaria; no es, por consiguiente, la oposición primitiva. Una oposición primitiva se ha de dar entre términos incompatibles. En este sentido, lo epifenoménico se opone al corazón.

Lo epifenoménico, según Bofill, es todo aquello que se da en nuestra conciencia, pero cuyo modo de darse es un “resbalar” sobre ella; lo que se da en nuestra conciencia, pero que no es “nosotros” o no hace ninguna mella en nosotros. Llamamos epifenoménico, pues, a lo que no está arraigado en lo más íntimo y profundo de nuestra persona, en nuestro corazón.

Lo epifenoménico, por consiguiente, no es vital; el corazón, en cambio, no solo es vital, sino que es el principio de la vida”. Lo epifenoménico es un mimetismo de la vida, realiza operaciones parecidas a las de la vida, pero que carecen de profundidad, de arraigo al corazón, al principio de nuestra vida personal. El abandonarse a lo epifenoménico es por ello una tentación fundamental, “la tentación contra la profundidad.

Evadirse de la vida no es una actitud inocente que esté completamente desprovista de consecuencias: “El hombre se embaraza fácilmente (y a menudo voluntariamente) en una red de pensamientos y sentimientos no vitales, buscando, justamente, *evadirse* de la vida. Mas quien tal hace, renuncia a tener corazón”, y a vivir, por lo tanto, una vida auténticamente personal.

El corazón es lo que hace posible el arraigo del sujeto a la realidad, tanto a su propia realidad como a la realidad del mundo; por eso, Bofill lo caracteriza como “el órgano de la

realidad”. No puede afirmarse, como se pretendería desde una posición “antirracionalista”, que lo más real de cada uno sea, sin más, el sentimiento; el corazón es la raíz del sentimiento, pero también de la razón, del pensamiento. Cuando el sentimiento y el pensamiento pierden su profundidad, que es también su arraigo en la realidad del sujeto, y, a través de él, en la realidad del mundo, el uno y el otro se convierten en epifenoménicos.

El corazón, decíamos, es el órgano de la realidad. Es el punto por el cual un ser como el hombre (capaz de entregarse, por otra parte, al juego o coqueteo epifenoménicos) está arraigado, al contrario, en lo real; es, por consiguiente, aquello que cada uno verdaderamente *es*. Por esto el corazón es principio de vida. En él radican tanto el pensamiento como el sentimiento, cuando son vitales y “reales”.

En la concepción de la palabra mental contribuyen todas las facultades intelectuales y apetitivas del alma humana, pues estamos ante un verbo que procede desde la plenitud del corazón, y el corazón, como acabamos de ver, es la raíz, el fundamento, tanto de la inteligencia como de la voluntad: “el Angélico, cuando describe la concepción del verbo intelectual, dice que el deseo racional, o sea, la voluntad, es quien mueve a las facultades para que lleguen a la posesión de la esencias”²⁰; es decir, el deseo mueve a las facultades cognoscitivas, sensibles e intelectuales, dirigiéndolas hacia el conocimiento del objeto. Después, cuando el hombre conoce en acto y forma la palabra mental, debido al arraigo de esta al corazón, principio de conocimiento y de volición, ama la palabra, que se convierte así, para decirlo a la manera de San Agustín, en “*notitia amata*”²¹. No hay palabra del corazón sin amor.

²⁰ TORRAS I BAGES, JOSEP, “El verb artístic”, en: TORRAS I BAGES, JOSEP, *Estètiques*, Barcelona, Balmes, 1936, p.152.

²¹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.93, a.9, ad 4 / SAN

“Sapientia cordis”

El auténtico conocimiento, el conocimiento propiamente vital y personal, no excluye el amor, sino que lo integra positivamente; del mismo modo que no hay conocimiento que no sea manifestativo y declarativo de sí mismo en un verbo del corazón, tampoco hay verbo del corazón sin amor. En este sentido es singularmente adecuada la expresión “*Sapientia cordis*” para referirse a la verdadera “esencia” de la filosofía.²² El propio Angélico comenta esta expresión continuando su exposición del segundo versículo del Salmo 44: “Mi lengua es ágil como la pluma de un escribano [*lingua mea calamus scribae velociter scribentis*]”; según Santo Tomás, las palabras “*lingua mea calamus scribae*” designan la operación de Dios.

Aquí es como si se dijera que mi lengua también es la pluma de un escribano; eso debe entenderse teniendo en cuenta que, en las Sagradas Escrituras, las operaciones son metafóricamente significadas por los instrumentos o los miembros del cuerpo que son principio de tales operaciones; así pues, la lengua y la pluma significan la operación que conviene a la lengua y a la pluma:

...la operación de la lengua es que se difunda por ella la sabiduría del corazón [*sapientia cordis*] a los otros; mientras que, a través de la pluma, se significa que la sabiduría que está en el corazón [*sapientia quae est in corde*] es transferida en la materia sensible, esto es, en el pergamino²³.

Ahora bien, quien habla y quien escribe es Dios:

...habla cuando transfiriere [*transfundit*] su sabiduría en las mentes racionales: ‘escucharé lo que el Señor Dios dirá en mí

AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 10, 15.

²² Cf., BOFILL, JAIME, “Sapientia Cordis”, *Cristiandad*, n.285, 1963.

²³ SANTO TOMÁS, *Super Psalmo 44*, n.1.

[*audiam quid loquatur in me dominus Deus*] (*Ps* 84, 9)'. Y esta operación [a través de la cual Dios habla y escribe] se llama Verbo, pues por él se realiza toda iluminación [*per ipsum est omnis illuminatio*]: 'y la vida era la luz de los hombres [*et vita erat lux hominum*] (*Jn* 1, 4)'. Además, Dios escribe porque imprime los juicios de su sabiduría en las criaturas racionales: 'Lo que él tiene de invisible, desde la creación del mundo se hace visible a la inteligencia a través de sus obras, de modo que son inexcusables [*Rm* 1, 20]'. 'Dios ha difundido su sabiduría sobre todas sus obras (*Si* 1, 10)'. Del mismo modo que quien mira un libro conoce la sabiduría del que lo ha escrito, igualmente, cuando nosotros vemos las criaturas, conocemos la sabiduría de Dios. La pluma es, pues, el Verbo de Dios²⁴.

El "*verbum cordis*", según la propia expresión del Angélico, nace del entendimiento "*sicut actus ex actu, ut splendor ex luce*"²⁵; esta luz, que constituye el acto del entendimiento y que tiende a manifestarse mediante la manifestación y declaración de la cosa entendida, tiene en último término su origen en el Verbo de Dios, del cual se dice en el Credo de Nicea que es "*lumen de lumine*". Santo Tomás compara la relación que el Verbo de Dios mantiene con todas las criaturas, con la relación que el verbo del artista mantiene con la obra producida por él:

Pues cualquiera que hace algo, es necesario que preconceba aquello en su sabiduría, que es la razón y la forma de la realidad hecha: como la forma preconcebida en la mente de artífice es la razón de hacer el arca. Por tanto, de este modo Dios no hace nada sino por el concepto de su entendimiento, que es la sabiduría concebida desde la eternidad, a saber, el Verbo de Dios, y el Hijo de Dios; y por esto, es imposible que [Dios] haga algo sino por el Hijo²⁶.

²⁴ Idem.

²⁵ SANTO TOMÁS, *Summa contra gentes*, IV, c.14.

²⁶ SANTO TOMÁS, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c.1, lect. 2.

“El sello de la luz divina en nosotros”

Este Verbo de Dios, que es el modelo, el ejemplar en vistas al cual han sido producidas todas las cosas, y que ha sido engendrado por el Padre “*ex nimia plenitudine*”, es el principio de toda iluminación en las criaturas racionales; o sea, es la causa de la luz en virtud de la cual los espíritus creados están infinitamente abiertos a comprender toda la perfección del universo y a expresarla mediante palabras del corazón.²⁷ El Angélico, igual que San Agustín, admite que las razones ejemplares de todas las cosas, que se hallan en el Verbo de Dios, no solo son el principio en vistas al cual son producidas todas las cosas sino, además, el principio de todo juicio intelectual sobre lo que las cosas son:

San Agustín admitió, en lugar de las ideas de Platón, la existencia en la mente divina de las razones de todas las cosas, en conformidad con las cuales han sido hechas todas las cosas y conforme a ellas conoce las cosas el alma humana²⁸.

El alma humana, según el obispo de Hipona, conoce todas las cosas en las razones eternas: ¿se está afirmando, pues, que el alma humana, ya en la vida presente, contempla directamente al Verbo de Dios, que es el concepto que Dios tiene de sí mismo y en el cual están contenidas las ideas ejemplares de todas las criaturas? Para evitar este escollo, Santo Tomás afirma que el hecho que una cosa pueda conocerse en otra debe entenderse de dos maneras. En primer lugar, como en un objeto ya conocido, al modo como en el espejo, que es un objeto conocido, se conoce a la rosa reflejada en él. De este modo, sin embargo, el alma no puede ver todas las cosas en las razones eternas, pues esto implicaría la posibilidad de acceder a una contemplación

²⁷ Cf., SANTO TOMÁS, DE *Veritate*, q.2, a.2, in c.

²⁸ SANTO TOMÁS, *SUMMA Theologiae*, I, q.84, a.5, in c.

directa de la esencia divina, porque, recordémoslo, una idea, en último término, no es nada más que el autoconocimiento que Dios tiene de su propia esencia en la medida que puede ser participada, según una semejanza más o menos perfecta, por una criatura.²⁹

En segundo lugar, una cosa puede ser conocida en otra como en su principio de conocimiento, como si dijéramos, por ejemplo, que vemos en el sol todas aquellas cosas que vemos gracias a su luz:

...en este sentido es necesario afirmar que el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, por participación de las cuales lo conocemos todo. Pues la misma luz intelectual [*lumen intellectuale*] que hay en nosotros no es nada más que una cierta semejanza participada de la luz increada [*quaedam participata similitudo luminis increati*], en la cual están contenidas las razones eternas. Por esto se dice en el Salmo 4, 6-7: ‘Muchos dicen ‘¿quién nos muestra las cosas buenas?’’. A lo que responde el Psalmista: ‘Sellada está sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor [*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*]’. Que es como decir: en virtud del sello de la luz divina en nosotros [*sigillationem divini luminis in nobis*], se nos dan a conocer todas las cosas³⁰.

Dios imprime la luz de la sabiduría divina en el corazón de la persona humana, y gracias a esta luz interior, llamada en terminología aristotélica “*lumen intellectus agentis*”, el alma permanece infinitamente abierta a conocer y a manifestar todas las cosas, la universalidad de los entes. Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente esta luz? ¿Es posible afirmar, como creían los platónicos, que la sola participación de las razones eternas es suficiente para tener conocimiento? El “sello de la luz divina en nosotros”, es decir, la luz del entendimiento agente, no proporciona al hombre toda la ciencia que puede adquirir, sino que le

²⁹ Cf., *ibidem*, q.15, a.1 in c.

³⁰ *Ibidem*, q.84, a.5, in c.

brinda, tan sólo, “un cierto principio de la ciencia”³¹, o, dicho de otro modo,

...ciertas semillas de las ciencias [*scientiarum semina*] —o sea las primeras concepciones del entendimiento— que son conocidas de inmediato por la luz del entendimiento agente a través de las especies abstraídas de los sensibles, ya sean complejas como las *dignitates*, ya sean simples como las nociones de ente, de uno y cosas similares que el entendimiento aprehende inmediateamente³².

En estos primeros principios están contenidos de modo universal y como en potencia todos los conocimientos particulares que se derivan de ellos, de modo análogo a como el árbol está potencialmente contenido en su semilla. Porque la ciencia preexiste de algún modo en aquel que la adquiere, se dice que, incluso antes de poseerla, el sujeto cognoscente se encuentra en *potencia activa* respecto ella, pues tiene en sí mismo un principio intrínseco, una fuerza, que le impulsa hacia el acto perfecto de conocer. El aire, en cambio, se encuentra en *potencia pasiva* respecto el calor que le sobreviene por su contacto con el fuego; efectivamente, el aire, por sí mismo, no puede calentarse, sino que el principio de su calentamiento proviene íntegramente de un agente extrínseco. La mente del recién nacido, que se halla como una *tabula rasa* respecto cualquier conocimiento particular, posee, no obstante eso, un principio intrínseco, que le permitirá abrirse, cuando su compleción esté preparada para ello, al conocimiento de las cosas particulares.

La profundidad del conocimiento conceptual

El conocimiento así concebido deviene *profundo* por dos razones estrechamente conectadas entre sí: en primer

³¹ *Ibidem*, q.117, a.1, in c.

³² SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q.11, a.1.

lugar, porque alcanza a penetrar en lo íntimo de la realidad conocida, en su esencia, al formar una palabra mental acerca del objeto de conocimiento;³³ y, en segundo lugar, porque es condición de posibilidad de su penetración en la esencia del objeto su arraigo en el corazón del cognoscente, que es una cierta participación de la sabiduría divina, la llamada luz del entendimiento agente, donde se hallan impresas las primeras concepciones de nuestro conocimiento. La *profundidad* ha de reconocerse, pues, como carácter propio del concepto y de su perfección.

En la contemporaneidad, observa el tomista barcelonés Francisco Canals, puede identificarse una amplia tendencia a menospreciar el pensamiento conceptual, por considerarlo débil, superficial; estos defectos, sin embargo, no deben atribuirse a la propia naturaleza del lenguaje conceptual, sino más bien a su corrupción, a su pobreza, a su indigencia:

Tal vez por estar los hombres de nuestro tiempo, tantas veces carentes de vida intelectual auténtica, es decir, personal, saturados de ‘conceptos’ que no son sino significados convencionales de palabras extrínsecamente sobrevenidas a través del ambiente público, mercantil o político, de los medios de comunicación social, estamos frecuentemente

³³ “El entendimiento racionante discurre, tira por aquí y por allá hasta que saca la razón o esencia de la cosa, y entonces saca el fruto de la inteligencia humana, que tiene carácter de verbo porque ha sido formado por la perfecta contemplación de la Verdad [recordemos en este sentido que la luz del entendimiento agente, que es el acto del entendimiento humano, es un cierto resplandor de la Verdad divina], a la cual ve en el propio verbo, que lo es, no de la esencia nuda, como pasa con Dios, sino vestida de formas externas [el entendimiento humano no puede desprenderse enteramente, ni incluso en la abstracción de tercer grado, que es la más perfecta, de la referencia a las imágenes sensibles, a los *phantasmata*] [TORRAS I BAGES, JOSEP, “El verb artistic”, en: TORRAS I BAGES, JOSEP, *Estètiques, Op. cit.*, p.144]”.

inclinados a desdeñar el pensamiento conceptual. Como si aquella superficialidad, extrinsecismo y funcionalismo utilitario fuesen carácter inherente al entendimiento en su actividad formativa de palabras mentales acerca de la realidad. Pero ello no procede sino de nuestra superficialidad, y así es nuestro propio ‘verbalismo’ vivido el que nos lleva a atribuir a la tradición filosófica perenne el sentido de verbalismo doctrinalmente profesado³⁴.

No debemos atribuir al lenguaje conceptual nuestra propia superficialidad, que nos lleva a aceptar pasivamente como verdaderas palabras que tienen un origen meramente extrínseco, que no están arraigadas en nuestro corazón, que no han sido paridas, engendradas, por nosotros; en tal caso, observa el Angélico, no contemplamos la verdad de estas palabras bajo la “luz de la verdad” o, dicho de otro modo, bajo la “luz de la razón”, que consiste en “una cierta semejanza de la Verdad increada que resplandece en nosotros”³⁵.

No habría que olvidar, en esta misma dirección, un punto clave en la “pedagogía” tomista: la imposibilidad del maestro, del “docente”, de “causar” la ciencia en el discípulo, en el “discente”. El maestro, en lo que hace referencia a la generación de la ciencia, solo puede actuar como un instrumento; el conocimiento no puede tener otra causa intrínseca que la luz connatural al espíritu del discípulo; solo podemos llamar, en sentido estricto, palabra “perfecta”, esto es, palabra capaz de manifestar el objeto conocido en su esencia, a la palabra que nace de una intelección “perfecta”, arraigada en el “corazón”.

Si el concepto, considerado según su razón propia, puede expresar lo íntimo de la realidad, las cosas en lo que son, es porque manifiesta y declara lo que el sujeto está

³⁴ CANALS, Francisco, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987, p.647.

³⁵ SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q.11, a.1 in c.

entendiendo en acto. Lo que convierte a la palabra mental en capaz de expresar lo nuclear y esencial de la cosa entendida es la inherencia del acto intelectual del que procede en la intimidad del cognoscente, en su “*esse*”, en su “corazón”. Una profundidad y la otra son estrictamente correlativas: cuanto más íntimo sea el arraigo del concepto en el sujeto que lo forma más será su capacidad para manifestar lo que se encuentra en lo más profundo de la realidad conocida:

Aquello que procede interiormente [ad intra] mediante un proceso intelectual, no es necesario que sea diverso de aquello de lo que procede, más aún, cuanto más perfecto sea el proceso, tanto más uno será con aquello de lo cual procede. Es manifiesto que cuanto más se entiende algo, tanto más íntima es la concepción del entendimiento a aquel que entiende, y más una con él. Pues el entendimiento, en la misma medida que entiende en acto, se hace uno con lo entendido³⁶.

Habrá que reconocer que, hablando con propiedad, solo son palabras del corazón aquellos conceptos y juicios que proceden del hombre que entiende y dice lo que sabe; el supuesto conocimiento conceptual que los hombres actuales —pertenecientes a la autoproclamada “sociedad de la información”— tenemos acerca de muchas regiones del ente solo sería “accidentalmente” recibido, pues consiste en un conocimiento que sobreviene al entendimiento desde fuera, constituido por asociaciones de imágenes verbales, completamente desconectadas de aquel “entender” que, según la expresión de Cayetano, “no es nada más que un cierto ser”³⁷, pues permite al cognoscente trascender su limitación entitativa abriéndolo a conocer y a manifestar toda la perfección del universo.³⁸

³⁶ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.27, a.1, ad 2.

³⁷ CAYETANO, *In De Anima*, III, c.5.

³⁸ Cf., SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q.2, a.2, in c.

La “habladuría”

Santo Tomás, al hablar del verbo intelectual del hombre, cuando parece que se refiere al verbo de más intensa intimidad, más conjunto con el espíritu que lo contiene, habla del Verbum cordis, del verbo del corazón, que es, según el santo Doctor, la operación más alta a la que puede llegar la inteligencia en sí misma, pues entonces posee una similitud de la esencia, y allí acaba y termina toda la fuerza de nuestro entendimiento, porque el verbo del corazón es no tan solo la concepción del entendimiento, sino la expresión o realización de ella³⁹.

Torras i Bages, en este pasaje, deja muy claro que no toda palabra mental es un verbo del corazón, sino solo aquella que procede de una inteligencia plena, fecunda, es decir, de una intelección en la cual lo entendido se ha hecho una sola cosa con el inteligente.⁴⁰ Siguiendo a Martin Heidegger, podemos llamar a las palabras que manifiestan a un conocimiento superficial, apenas apoyado en una imaginación vaga, “habladuría [*Gerede*]”; con este término, el filósofo alemán se refiere a aquel discurso que es propio de “la comprensión media [*der durchschnittlichen Verständlichkeit*]”, caracterizada por no presuponer una intelección plena, perfecta, de aquello sobre lo que recae el discurso: “el hombre no entiende el ente del que se habla, sino que solo presta oídos a lo hablado [*das Geredete*] en cuanto tal. Él es lo comprendido, el sobre-qué [*das Worüber*]”

³⁹ TORRAS I BAGES, JOSEP, “El verb artístic”, en: TORRAS I BAGES, JOSEP, *Estètiques, Op. cit.*, p.152.

⁴⁰ “Pertenece a la razón del entendimiento el entenderse a sí mismo en la medida que asume o concibe en sí mismo algo inteligible; por eso, un entendimiento deviene inteligible en la medida que alcanza algo inteligible. En consecuencia, como el mismo entendimiento deviene inteligible concibiendo algo inteligible, de ahí se sigue que el entendimiento y lo inteligible son lo mismo [SANTO TOMÁS, *Sententia libri Metaphysicae*, XII, lect.8, n.5]”.

solo lo es de un modo aproximado, superficialmente”. El objeto de la comunicación, desde el punto de vista de la “habladuría”, no es “la primaria relación del individuo con el ente del que se habla”, sino el mero “hablar los unos con los otros” y “la preocupación por lo hablado”; “lo que interesa es que se hable”, sentencia Heidegger.

La palabra ha dejado de ser expresión de aquella intelección profunda en la cual se produce la identidad entre el inteligente y lo entendido para convertirse en mera repetición de lo que ya ha sido dicho; lo único que garantiza la autenticidad de las palabras, su conformidad con las cosas, es el hecho de que hayan sido dichas:

Y, puesto que el hablar ha perdido o no ha alcanzado nunca la primaria relación con el ente del que se habla, no se comunica a la manera de una apropiación originaria de este ente, sino por la vía de una difusión y repetición de lo dicho⁴¹.

La cosa se constituye porque es dicha y no porque el sujeto alcance a comprenderla formando en su interior un concepto manifestativo y declarativo de lo que ella es. Lo propio de esta condición del lenguaje que llamamos “habladuría” es que las palabras sobrevienen extrínsecamente al cognoscente sin que se produzca una “apropiación originaria” de lo que ellas significan; son retenidas como meros significados convencionales, como pensamientos no pensados y, por lo mismo, no auténticos, no sinceros, no personales. Este fenómeno, según Francisco Canals, está “en proporción directa con la ‘socialización de la verdad’, que venimos en llamar difusión o democratización de la cultura”, y se explica por la

⁴¹ HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga, 1967, § 35, p.168.

“hegemonía en la vida humana del progreso tecnológico que ha invadido nuestra sociedad industrializada y urbana”⁴².

La “*notitia amata*” o “palabra viva”

En la generación del “*verbum cordis*”, según afirma San Agustín en su tratado acerca de la Trinidad, no solo interviene la inteligencia sino también el amor:

...nace la palabra cuando lo pensado agrada [...]⁴³. En consecuencia, el amor es como un medio que conjunta nuestro verbo con la mente que lo engendra; se une a ellas como un tercer elemento en un complejo incorpóreo, sin composición alguna⁴⁴.

El obispo de Hipona se pregunta si toda noticia, todo conocimiento que poseemos, es un verbo entendido en toda su plenitud, un verbo del corazón, o si solo lo es la noticia a la cual se le añade el amor, esto es, la “noticia amada”. En el caso que se aceptara esto último, nos encontraríamos en una situación un tanto paradójica, pues parecería que solo es verbo lo que conocemos con agrado, de manera que el conocimiento interior que poseyéramos sobre lo que odiamos, como la injusticia, la corrupción o el pecado, por

⁴² CANALS, FRANCISCO, Sobre la esencia del conocimiento, Op. cit., p.649.

⁴³ Esta afirmación de San Agustín, “*nascitur autem verbum, cum ex cogitatum placet*”, puede leerse al lado de esta otra del Angélico sobre la belleza: “*pulchra enim dicuntur quae visa placent* [SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.4, ad 1]”. Leyendo estos pasajes en paralelo se sugiere una estrecha conexión entre la belleza y el “*verbum cordis*”, de modo que este último, además de manifestar la cosa en su esencia, la expresa en su belleza, en su “*claritas*”. Toda palabra auténtica, sincera, arraigada en el centro de la vida personal — la “habladuría”, evidentemente, queda excluida—, viene acompañada de una experiencia estética.

⁴⁴ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, c.8.

más perfecto que sea, no sería algo concebido ni nacido en las profundidades del espíritu, no sería, hablando con exactitud, un verbo. San Agustín responde a esta objeción distinguiendo entre varios tipos de verbo:

Se llama verbo al sonido articulado silábicamente en el espacio y en el tiempo, ya sea pronunciado ya sea pensado. En otro sentido, es verbo todo lo que es conocido e impreso en el alma, mientras lo retenga la memoria y pueda ser definido, aunque esta realidad nos desagrade [*displiceat*]. Y finalmente, se llama verbo a aquello que, cuando es concebido por la mente, place⁴⁵.

La primera especie de verbo incluye el “*verbum vocis*”, es decir, el verbo pronunciado por los labios y, además, la imaginación del sonido de este verbo, el “*verbum imaginationis*”. La segunda especie de verbo, la que incluye el conocimiento, pero sin el amor, Santo Tomás la llama “palabra muerta”:

Pero a veces ocurre que el hombre posee un verbo muerto [*verbum mortuum*], esto es, cuando el hombre piensa qué debe hacer, pero, sin embargo, la voluntad no posee la intención de realizarlo, del mismo modo que, cuando el hombre cree y no obra, su fe se llama muerta, como se dice en la segunda carta del Apóstol Santiago⁴⁶.

Este verbo se correspondería con el conocimiento que nos adviene desde fuera, y que acogemos pasivamente sin transformarlo en una operación interior del entendimiento; podemos dar cuenta de estos conocimientos, pero siempre de un modo superficial, sin penetración alguna. Con este conocimiento, podemos hablar y discurrir sobre cualquier cosa sin que esto nos incumba personalmente y, consiguientemente, sin que haya amor. La “habladuría” es una noticia que no solo no ha sido concebida por el amor, sino que, además, de ningún modo puede mover a la

⁴⁵ *Ibidem.*, c.10.

⁴⁶ SANTO TOMÁS, *Expositio in Symbolum Apostolorum*, a.8.

voluntad hacia ella, pues no aparece como agradable, como deseable, como algo que deba realizarse mediante la acción práctica. La tercera especie de verbo, por contraste con la anterior, es la “palabra viva”, a la que el Aquinate se refiere, siguiendo a San Agustín, como “noticia con amor [*notitia cum amore*]”⁴⁷; el amor solo está presente en la palabra profunda, en la que alcanza a penetrar en lo íntimo de la realidad y que, al mismo tiempo, está arraigada en el corazón del viviente. La “palabra viva” está unida al amor porque es profunda, mientras que la “palabra muerta” carece de amor porque se queda en lo epifenoménico, en lo superficial.⁴⁸

⁴⁷ *Idem* / SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.34, a.1, arg.2.

⁴⁸ La distinción entre una “palabra viva” y una “palabra muerta” la encontramos muy bellamente expuesta en el ensayo “Elogio de la palabra” del poeta catalán Joan Maragall, amigo íntimo del obispo tomista Josep Torras i Bages, de quien probablemente recibió la doctrina del “*verbum cordis*”. Escribe Maragall: “Porque no hay palabra, por ínfima cosa que represente, que no haya nacido en una luz de inspiración, que no refleje algo de la luz infinita que parió el mundo. ¿Cómo podemos hablar fríamente y con tanta abundancia? Por eso nos escuchamos los unos a los otros comúnmente con tanta indiferencia: porque la habitud de hablar demasiado y de oír demasiado nos enturbia el sentimiento de la santidad de la palabra [notemos que la actitud aquí descrita por Maragall se corresponde perfectamente con lo que afirma Heidegger acerca de la “habladuría” o “palabra muerta”, que se queda recluida en lo “dicho”, sin llegar a referirse a la cosa real]. Tendríamos que hablar mucho menos y solo por un fuerte anhelo de expresión: cuando el espíritu se estremece de plenitud y las palabras brotan como las flores en la primavera una a una [...]. Cuando una rama ya no puede más de la primavera que tiene dentro, entre las hojas abundantes brota una flor como expresión maravillosa. ¿No veis en la plenitud de las plantas la admiración de haber florecido? Así nosotros cuando brota en nuestros labios la palabra viva [MARAGALL, JOAN, “Elogi de la paraula”, en: [MARAGALL, JOAN, *Elogi de la paraula i altres escrits*, Obres Completes, vol. XIX, Barcelona, Sala Parés, 1935]”. La “palabra

La penetración intelectual no excluye el amor; más bien debemos decir que lo presupone, pues “el verbo es concebido por el amor [*verbum amore concipitur*]”⁴⁹, y que lo causa, pues el acto intencional de la voluntad —el amor, el deseo hacia un determinado objeto— supone la contemplación de la palabra eructada por la inteligencia. ¿Pero cómo podemos decir que nos agrada lo concebido, cuando pensamos acerca de las cosas que nos disgustan? ¿Cómo puede ser una “*notitia amata*” el concepto que poseemos sobre aquello que odiamos? “Cuando aquellas cosas que odiamos rectamente nos desagradan y rectamente las reprobamos, se aprueba su reprobación y agrada y es verbo. No nos desagrada el conocimiento de los vicios, sino los mismos vicios”⁵⁰. La noticia que el músico posee sobre aquello que debe evitar porque su ejecución resulte bella, es algo que ama; ahora bien, la práctica de estos vicios contra el arte es algo que detesta. Definir la intemperancia y

viva”, se desprende del texto, que en este punto se mantiene muy fiel a la doctrina tomista, es “eructada” por el espíritu “*ex plenitudine*”, “*ex abundantia cordis*”.

⁴⁹ Aquí se está hablando del amor que, junto con la noticia, pertenece a la misma sustancia de la mente. Este amor debe distinguirse del amor intencional, que es un acto de la voluntad referido a un objeto distinto del propio sujeto apetente [*Cf.*, SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, cc.4-5]. Porque la mente humana, por su propia naturaleza, “apetece lo que es [SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.16, a.4, ad 2]”, la inteligencia puede juzgar al ente que entiende como bueno. Como subraya Santo Tomás en una expresión fidelísima al pensamiento agustiniano “la voluntad no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma, presupuesta la inteligencia [SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q.22, a.11, ad 6]”; el apetito intelectual se inclina por un objeto u otro de los que les presenta la inteligencia de acuerdo con el orden, la inclinación, el amor que se arraiga al ser de la mente humana.

⁵⁰ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, c.10.

pronunciar su verbo es algo que pertenece a la ciencia moral; lo que esta disciplina reprueba no es el conocimiento sino la misma intemperancia. En conclusión, toda “palabra viva”, toda “palabra del corazón”, incluso cuando se refiere a una realidad que odiamos, por estar entrañada en lo más profundo de la persona cognoscente, es “una noticia con amor [*cum amore notitia*]”⁵¹.

El verbo poético y el verbo filosófico

El teólogo y poeta tomista Carles Cardó, al preguntarse sobre la esencia de la poesía, establece una distinción tajante entre esta y la filosofía:

No solamente la poesía no es idea, pensamiento, noción, razonamiento, sino que muchas veces se encuentra mal con estas cosas, propias del yo epidérmico. Es absolutamente incompatible con el razonamiento explícito, de modo que la más pequeña formulación de una ilación (un por lo tanto) rompe instantáneamente el éxtasis poético⁵².

Siguiendo la terminología de Paul Claudel,⁵³ el canónico Cardó se refiere a la dimensión más superficial del espíritu humano, donde se encuentran las facultades —el entendimiento y la voluntad—, como “*Animus*” o “Yo epidérmico”; en cambio, se refiere al estrato más íntimo del alma intelectual, que él supone siempre sereno, como “*Anima*” o “Yo profundo”. El presbítero catalán interpreta este nivel más profundo como el de la poesía, mientras que la

⁵¹ Idem.

⁵² CARDÓ, CARLES, “Prefaci”, en: CARDÓ, CARLES, *El càntic nou. Poemes religiosos*, Barcelona, Ariel, 1951, p.11.

⁵³ Cf., CLAUDEL, PAUL, “Parabole d’*Animus* et d’*Anima*: pour faire comprendre certaines poesies de Rimbaud”, en: CLAUDEL, PAUL, *Positions et propositions*, París, Bibliothèque de la Pléiade Gallimard, 1965.

zona del pensamiento reflexivo y lógico —y, además, debemos suponer, la de la acción voluntaria y libre— sería el nivel de “*Animus*”, siempre abierto a impresiones extrínsecas, y dispuesto a ser influenciado por ellas.

Dentro de este esquema, parece que el verbo perfecto, arraigado en la intimidad del corazón, quedaría reservado a la poesía, dejando a la filosofía un discurso próximo a la “habladuría”, únicamente integrado por ideas universales que, combinadas de acuerdo con las leyes de la lógica, dan lugar a un conocimiento científico; desde esta perspectiva, el conocimiento conceptual, lógico, discursivo, científico, correspondería al nivel más epidérmico y frívolo del alma intelectiva:

Anima, el Yo profundo, central, que obra con una paz tan pregonada que *Animus* la cree inerte, soledad murmuradora de silencios divinos, absorta en la recóndita suavidad de la percepción del verbo, siempre atenta al contacto con la luz suprema, lejos de las palabras, de los sentimientos, de las nociones [universales y esenciales] con que *Animus* trabaja por retardar o interrumpir la visita soberana⁵⁴.

Podemos responder a la oposición dialéctica propuesta por Cardó entre filosofía y poesía, entre “*Animus*” y “*Anima*”, recordando que, para San Agustín, el carácter esencialmente locutivo del entendimiento no excluye que el “decir”, esto es, la “*locutio cordis*”, en la misma medida que se constituye como acto emanado por el entendimiento en acto, sea también una “visión”:

No porque digamos que los pensamientos [*cogitationes*] sean palabras del corazón [*locutiones cordis*] se niega que sean también visiones engendradas por la visión de la noticia [*visiones exortae de notitiae visionibus*], cuando son verdaderas. En el exterior, cuando tienen lugar por medio del cuerpo, una cosa es la palabra [*locutio*] y otra la visión

⁵⁴ CARDÓ, CARLES, “Prefaci”, *Op. cit.*, pp.12-3.

[*visio*]; pero cuando pensamos en nuestro interior, ambas son una misma cosa⁵⁵.

El verbo filosófico, cogido según su modalidad “discursiva”, sí que traduce el elemento de pobreza que nos caracteriza: nuestra carencia de intuición ontológica, nuestra imposibilidad de acceder inmediatamente a la esencia de las cosas sin necesidad de proceso intelectual alguno; ahora bien, este mismo verbo —como cualquier otra cosa— no admite que se lo defina por su dimensión pobre, sino que debe serlo por su dimensión rica: “*unumquodque videtur esse id quod est praecipuum in ipso*”⁵⁶, escribe el Angélico; toda realidad debe ser comprendida por aquello que tiene de mejor. Pero si consideramos el verbo filosófico bajo esta actitud, entonces nos aparecerá como fundamentado en aquella interna consistencia del espíritu —el corazón, la luz del entendimiento agente, el ser— que según vimos es “una cierta semejanza de la Verdad increada que resplandece en nosotros”⁵⁷. Gracias a esta participación de la Verdad eterna, “concebimos una noticia verdadera de las cosas, que es como un verbo que tenemos en nosotros, y que lo engendramos interiormente al hablar, y que al nacer no se aleja de nosotros”⁵⁸. Este verbo interior es manifestación de una intelección profunda, arraigada en el “*esse*” del viviente intelectual, y, por esta razón, necesariamente se encuentra en una posición más “superficial”, por utilizar el término de Cardó, que el “*esse*” del cual es expresión y revelación; sin embargo, debido a la radicación de la manifestación en el “*esse*”, no encontramos en el verbo del corazón, que permanece en nosotros, razonamientos explícitos ni ninguna

⁵⁵ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XV, c.10, n.18.

⁵⁶ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q.26, a.5, ad 1.

⁵⁷ SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q.11, a.1.

⁵⁸ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, c.7, n.12.

forma de “discursividad”, sino que consiste, más bien, en una “*visio*”.

El acto del entendimiento, cuando está enraizado en el reducto interior de donde surge toda nuestra vida intelectual y libre —raíz originaria de todo conocimiento objetivo, y de toda dualidad entre sujeto y objeto—, llega a vencer la pobreza que pertenece al discurso de la razón “reduciendo todas las operaciones del alma a la contemplación de la verdad inteligible”, de manera que, “cesando el discurso, [la mente] fija su mirada [*intuitus*] en la contemplación de una verdad. Y en esta operación del alma no hay error, como pone de manifiesto el hecho de que, acerca de los primeros principios, a los cuales conocemos con una simple mirada o intuición [*simplici intuitu*], no se equivoca”⁵⁹. Entonces, esta simple “visión” de lo conocido bajo la luz de la “Verdad divina” —“visión” a la que podemos llamar, siguiendo a la tradición platónica, ἐνθουσιασμός,⁶⁰ o utilizando un término más propio del Aquinate, “*exultatio*”⁶¹— se expande, se manifiesta, se

⁵⁹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q.180, a.6, ad 2.

⁶⁰ “Por aquí comprenderéis, estimados amigos, la exactitud y finura de espíritu, el concepto que del Arte o de las altas fruiciones humanas tenían los griegos cuando al sentimiento concomitante a toda concepción estética, al movimiento de estímulos y pasiones, a las iluminaciones intelectuales de aquella prodigiosa actividad del alma que incluso redundaba en el cuerpo, lo llamaban entusiasmo (ἐνθουσιάζω), es decir, Dios en nosotros, porque entonces el hombre es una especie de oráculo; Dios habla por boca de los artistas y los filósofos inspirados, más clara y más convincentemente que no por medio de las otras grandes obras de la creación, de las cuales dice la Escritura que cantan la gloria divina [TORRAS I BAGES, JOSEP, “El verb artístico”, en: TORRAS I BAGES, JOSEP, *Estètiques*, *Op. cit.*, p.117]”.

⁶¹ “La ‘exultación [*exultatio*]’ se dice [de la delectación] por los signos exteriores de la delectación interior, que aparecen exteriormente en la medida que el gozo [*gaudium*] interior salta al

difunde, formando un verbo que es, a su turno, una “visión engendradora por la visión de la noticia”. Llegados a este punto, que supone el paso por el discurso y por el razonamiento, el pensamiento filosófico deviene una “intuición”.⁶²

Las ilaciones presentes en el discurso filosófico —los *por lo tanto* de que habla Cardó— no tendrán otro sentido que el de una exigencia *pedagógica*; son “signos” de los que se vale instrumentalmente el maestro para conducir el discípulo hacia la contemplación de la verdad, y hacia la formación, en su interior, de un verbo manifestativo y declarativo de esta contemplación simple.⁶³ Las locuciones exteriores, ya sean orales ya sean escritas, no son “visiones”, como indica San Agustín, sino “signos” que el maestro ofrece al novicio para que pueda elevarse “hacia aquel más alto orden de cosas”⁶⁴ del que habla Cayetano cuando quiere transmitirnos la vivencia de lo que es la íntima, profunda y densa realidad del espíritu; esta vivencia el maestro no puede causarla en el discípulo; sencillamente puede sugerirle el camino para que este, si puede y lo desea, lo recorra interiormente. Con todo esto, respondemos a Cardó diciendo que la filosofía no es discurso o razonamiento, del mismo modo que la poesía no es metáfora o pasión; la una y la otra,

exterior [SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q.31, a.3, ad 3]”. El gozo que experimenta la voluntad por la unión del inteligente con la “*notitia amata*” tiende a revelarse, primeramente, en el interior por medio del “*verbum cordis*”, que en la medida que es una “visión” surgida de la “visión” y, consiguientemente, también una “*exultatio*”, tiende a comunicarse al exterior mediante el “*verbum vocis*”.

⁶² Cf., BOFILL, JAIME, “Una aventura fallida (Glossa a ‘El càntic nou’ i al seu prefaci)”, en: BOFILL, JAIME, *Obra filosòfica*, *Op. cit.*, p.192.

⁶³ Cf., SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q.11, a.1 in c.

⁶⁴ CAYETANO, *In De Anima*, III, c.5.

cuando son auténticas, tienen su principio y su fundamento en el “Yo profundo”.

“Es más perfecto iluminar que solamente lucir”

Porque la inteligencia no es tan solo un “entender” sino, además, un “decir”, un “hablar”, su perfección última, su “para qué” definitivo, no se consume en una contemplación solitaria sino en un “diálogo”. De este modo, la enseñanza, la manifestación del saber, se presenta como una expansión connatural a la propia operación de contemplar; y también de este modo, aparece evidente que la raíz de la enseñanza, cuando esta es sincera y no mera transmisión de “palabras muertas”, mero “academicismo”⁶⁵, se encuentra en el “corazón” del viviente personal.

Santo Tomás sostiene que la enseñanza, por tratarse de una acción externa, pertenece a la vida activa; en efecto, “la enseñanza [*doctrina*] se realiza por medio de la locución; pero la locución es un signo audible de un concepto interior”⁶⁶. Sin embargo, la enseñanza, considerada por el lado de su objeto, que es también el objeto o materia de la concepción intelectual, puede pertenecer tanto a la vida activa como a la contemplativa: “[la enseñanza pertenece a la vida activa] cuando el hombre concibe en su interior una verdad con el objeto de dirigir su acción exterior por ella”, es decir, una verdad de tipo práctico; “en cambio, pertenece a la vida contemplativa, cuando el hombre concibe en su interior alguna verdad inteligible en la consideración y en el amor de

⁶⁵ Cf., BOFILL, JAIME, “La vertiente técnica y la vertiente especulativa de la ciencia”, en: BOFILL, JAIME, *Obra filosòfica*, *Op. cit.*, p.205.

⁶⁶ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q.181, a.3, in c.

la cual se deleita”⁶⁷; es decir, una verdad de tipo especulativo.

Ahora bien, aunque la enseñanza sea una obra de la vida activa, se deriva, al mismo tiempo, “de la plenitud de la contemplación [*ex plenitudine contemplationis*]”⁶⁸; es la consumación de la actividad contemplativa del entendimiento, la realización de su tendencia intrínseca a comunicarse:

Del mismo modo que es más perfecto iluminar que solo lucir [*maius est illuminare quam lucere solum*], es más perfecto llevar lo contemplado a los otros [*contemplata aliis tradere*] que solo contemplar⁶⁹.

La intelección actual tiende, por su propia naturaleza, a “eructar” lo contemplado, primero, en un “*verbum cordis*”, que permanece en la interioridad de la mente y que es también una “visión”, y después, en una “palabra audible o visible en la escritura [*sermo audibilis vel visibilis in scriptura*]”⁷⁰, que ya no es una “visión” sino un “signo” nacido de ella y que, al mismo tiempo, indica el camino hacia ella.

El oficio de sabio se desprende de todo esto, no puede quedar restringido a la meditación solitaria acerca del primer principio, sino que debe conllevar una dimensión de manifestación de lo meditado a los otros; manifestación que se traduce en las dos operaciones externas expresadas en el versículo con que el Angélico encabeza la *Summa contra gentes*, esto es, la exposición de la verdad meditada y la impugnación del error contrario a ella.⁷¹

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ *Ibidem*, q.188, a.6, in c.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ CAYETANO, In *Summa Theologiae*, II-II, q.181, a.3,

⁷¹ Cf., SANTO TOMÁS, *Summa contra gentes*, I, c.1.

La operación de enseñar como una “iluminación”

Para sintetizar lo que hemos visto hasta ahora y extraer algunas conclusiones en relación con el oficio de sabio, atenderemos brevemente a la recensión que se ha conservado de la lección solemne que Santo Tomás tuvo que pronunciar, para ser promovido al grado máximo de maestro o doctor, ante todo el claustro de profesores. Este requisito, que se llamaba “*Principium*”, lo cumplió el Aquinate cuando tenía treinta y un años, en la primavera de 1256.

En un primer momento, Santo Tomás se había excusado de realizar este encargo, que le permitiría recibir el magisterio en Teología, alegando su falta de edad y de conocimientos. Finalmente tuvo que aceptar por obediencia, pues su prior le obligó a ello. Consternado por esta situación —según cuenta uno de sus biógrafos, Guillermo de Tocco—, se retiró a orar con la esperanza que Dios lo ayudara a cumplir el mandato:

Comenzó su oración recitando el salmo: “Sálvame, Señor, porque las verdades no se aprecian entre los hijos de los hombres”. Y se durmió. Al punto se le apareció un mensajero celestial, hombre mayor y venerable, vestido del hábito de la Orden, que le dijo: “Fray Tomás, ¿por qué oras a Dios con lágrimas?” Le respondió: “Porque me han impuesto la carga del Magisterio, para el que mi ciencia es insuficiente, y no se me ocurre el tema que he de poner en mi ‘Principio’”. A lo que le respondió el anciano venerable, con la cabeza llena de canas: “Has sido escuchado: recibe el Magisterio, porque Dios está contigo. Para tu ‘Principio’ no propongas otro tema que este: ‘Desde lo alto riegas los montes, y la tierra se sacia con el fruto de tus obras’. Despertando Tomás dio gracias a Dios que tan rápidamente lo había escuchado.”⁷²

⁷² GUILLERMO DE TOCCO, “Vita S. Thomae Aquinatis”, en: PRUMMER, D., OP (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Notis historicis et criticis illustrati*, Privat, Tolosa, 1911-24, pp.53-4.

El texto que el Angélico preparó, titulado *Breve principium fratris Thomae de Aquino quando incepit Parisiis ut Magister: De commendatione Sacrae Scripturae*, consistía, como se indica en el relato, en un comentario a un versículo del libro de los Salmos: “*Rigans montes de cenaculis tuis, de fructu operum tuorum satias terram* [Ps 103, 13]”. Según indica Eudaldo Forment, en una de las últimas biografías escritas sobre el Aquinate, *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época*, “el contenido del ‘*Principium*’, en realidad, fue el programa de toda su vida y lo que permite entender su fecundidad, que atraviesa el tiempo”⁷³. Aquí se hallan expuestos los dos momentos que, según hemos visto, son propios del oficio de sabio: el momento interior, consistente en la plenitud de la contemplación, y el exterior, consistente en la manifestación de lo contemplado a los otros.

Empieza el texto estableciendo el siguiente principio general: el Rey y Señor de los cielos, desde la eternidad, instituyó una ley según la cual los dones de su Providencia llegan a las cosas más bajas a través de las cosas intermedias. Después, para respaldar este principio con una autoridad, cita un pasaje del Pseudo-Dionisio: “Es la ley más sagrada de la divinidad [*lex divinitatis sacratissima*] que las cosas intermedias sean conducidas a su luz más divina luz a través de las primeras”⁷⁴. Esta ley, que puede aplicarse tanto a las cosas corporales como a las espirituales, permite interpretar el versículo alrededor del cual gira todo el “*Principium*” en términos de “comunicación de la sabiduría espiritual [...]”

⁷³ FORMENT, Eudaldo, *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época*, Op. cit., p.330.

⁷⁴ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Ecclesiasticae Hierarchiae*, 5, 4, en: PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, BAC, Madrid, 1995, p.238.

bajo la metáfora de las cosas corporales”⁷⁵. Desde un punto de vista sensible, observamos como de las nubes superiores fluye la lluvia, gracias a la cual los montes se riegan y se forman los ríos que descienden hacia los valles fecundando su tierra que, de esta manera, queda saciada. Pues bien, “de modo similar, la Sabiduría superna riega las mentes de los maestros, quienes son significados por los montes, gracias al ministerio de los cuales la luz de la divina sabiduría [*lumen divinae sapientiae*] llega hasta las mentes de los oyentes”⁷⁶.

La operación de enseñar vemos que es descrita como una comunicación de luz, como una iluminación. ¿Cómo debe interpretarse, pues, el uso de la metáfora lumínica en el contexto de la enseñanza?

La luz, en lo que hace referencia al entendimiento, no es otra cosa que una cierta manifestación de la verdad [*nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis*], según lo que se dice en la carta a los Efesios: ‘todo lo que se manifiesta es luz [*omne quod manifestatur, lumen est*]’. Iluminar, pues, no es otra cosa que llevar a otro la manifestación de la verdad conocida [*illuminare nihil est aliud quam manifestationem cognitae veritatis alteri tradere*]⁷⁷.

Ahora bien, la luz interior del entendimiento, que es la causa principal de la ciencia, no es algo que el maestro pueda engendrar en el novicio, del mismo modo que la naturaleza interna, que es la causa principal de la curación, no es algo que el médico pueda producir en el enfermo; ambas cosas proceden directamente de Dios:

Así como se dice de Dios ‘El que sana todas tus enfermedades [Ps 102, 3]’; también se dice de Él ‘Quien enseña al hombre la ciencia [Ps 93, 10]’, en el sentido que

⁷⁵ SANTO TOMÁS, *Principium Rigans montes*, Prooemium.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.106, a.1, in c.

‘está sellada sobre nosotros la luz de su rostro [Ps 4,7]’, por la cual se nos manifiestan todas las cosas⁷⁸.

Entonces, ¿en qué sentido puede considerarse el “enseñar” como un “iluminar”, si un hombre no puede causar o aumentar la luz interior de otro hombre?

En el caso de los ángeles, uno puede iluminar a otro según los dos elementos que concurren en la operación de entender: la virtud intelectual [*virtus intellectiva*] —la luz connatural al espíritu angélico—, que constituye el acto del entendimiento, y la semejanza de la cosa entendida [*similitudo rei intellectae*], que determina el contenido de la intelección, el pensar esto o aquello.⁷⁹ Un ángel no ilumina a otro dándole la luz natural, que solo puede proceder de Dios, sino confortando la luz intrínseca de este otro, robusteciéndola:

Primeramente, [un ángel ilumina a otro] fortaleciendo su virtud intelectual [*fortificando virtutem intellectivam eius*]; porque, así como la virtud de un cuerpo menos perfecto se conforta [*confortatur*] con la proximidad local de otro cuerpo más perfecto —por ejemplo, uno menos cálido aumenta en calor por la presencia de otro más cálido—, así la virtud intelectual de un ángel inferior se conforta por la conversión [*ex conversione*] de un ángel superior hacia él⁸⁰.

El hecho de que un ángel superior se gire, se convierta hacia uno inferior, hace que el entendimiento de

⁷⁸ *Ibidem.*, q.117, a.1, in c.

⁷⁹ La comprensión de un determinado contenido objetivo, el asentimiento a la verdad contenida en él, no es, a su vez, un contenido objetivo, sino la reducción de este a una unidad no objetiva, sino pre-objetiva, de asimilación; esta fuerza asimilativa de los objetos conocidos, que posibilita el juicio verdadero sobre ellos, es la virtud intelectual, la luz de la verdad que resplandece en el entendimiento angélico, arraigada en último término en el ser.

⁸⁰ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.106, a.1, in c.

este último, gracias a una virtud activa que tiene su origen en el primero, se vea robustecido, confortado, fortalecido.

En segundo lugar, expone el Aquinate, un ángel también puede iluminar a otro, o lo que significa lo mismo, manifestarle la verdad, en lo que hace referencia a la semejanza de la cosa entendida, es decir, al contenido de la intelección:

Porque el ángel superior recibe el conocimiento de la verdad bajo una forma de concepción universal que excede la capacidad intelectual del ángel inferior, al cual le es connatural conocer la verdad de un modo más particular, el ángel superior, pues, divide o introduce distinciones en la verdad que él concibe universalmente, a fin de que el inferior pueda recibirla. Del mismo modo que, entre nosotros, los maestros introducen múltiples distinciones en lo que ellos conciben de modo global, sintético, general [*in summa*], acomodándose así a la capacidad de los demás⁸¹.

Observamos que Santo Tomás reconoce que, también entre los hombres, uno puede “enseñar” o “iluminar” a otro manifestándole un determinado objeto de conocimiento; el maestro propone al discípulo algunos instrumentos que este puede usar para adquirir la ciencia. No deben confundirse, sin embargo, los múltiples medios utilizados por el maestro —como el partir de proposiciones menos universales, que el discípulo fácilmente puede comprender mediante sus conocimientos previos, la utilización de ejemplos sensibles, o la introducción de divisiones y distinciones en las cuestiones complejas—, que tienen una finalidad *pedagógica*, con lo que es el principio y el término de la operación de enseñar y de todo el oficio de sabio: la contemplación uniforme de la verdad en una intuición exultante.

No obstante, advierte el Angélico, un hombre no puede fortalecer el entendimiento de otro del mismo modo que un ángel superior lo hace con el de otro de inferior:

⁸¹ Idem.

...[el hombre] conforta el entendimiento del que aprende, no mediante alguna virtud activa, como si el entendimiento del que enseña fuera de una naturaleza superior, según hemos visto que sucede en el caso de los ángeles que iluminan, porque todos los entendimientos humanos son de un mismo grado en el orden de la naturaleza; sino en cuanto propone al discípulo el orden de los principios a las conclusiones, en el caso que este no tuviera por sí mismo suficiente poder comparativo [*virtutem collativam*] para deducir las conclusiones de los principios⁸².

Aquí está presupuesta la doctrina aristotélica según la cual es un signo del conocimiento científico, que lo distingue, por lo tanto, de otras formas de conocimiento, como la experiencia o la opinión, el hecho de que pueda enseñarse. El maestro puede fortalecer el entendimiento del discípulo, “iluminar”, de algún modo, su razón natural, esforzándose por mostrarle la conexión necesaria que se da entre unas proposiciones y otras, entre los principios y las conclusiones; solo cuando el que aprende se haya percatado de que los diversos elementos que constituyen el razonamiento filosófico no están meramente yuxtapuestos unos a otros sino íntimamente unidos por lazos necesarios, podrá decirse que ha adquirido la ciencia.⁸³

Así pues, ¿cuál es la técnica pedagógica que propone el Aquinate para fortalecer el entendimiento del que escucha, para hacerle poseedor de la ciencia? El enseñar demostrando, explicitando la conexión causal que se encuentra entre las diversas proposiciones que integran el discurso:

Los artesanos pueden enseñar porque conocen las causas y, a partir de ellas, pueden demostrar; la demostración, de hecho, es un silogismo que hace conocer [*syllogismus faciens scire*], como se dice en el libro primero de los *Analytica Posteriora*. Los expertos, pero, no pueden enseñar, porque al no conocer

⁸² *Ibidem.*, q.117, a.1, in c.

⁸³ Cf., SANTO TOMÁS, *Sententia Metaphysicae*, I, lect. 1, n. 29.

las causas no pueden llegar a alcanzar el conocimiento científico⁸⁴.

Dos conclusiones fundamentales, y estrechamente vinculadas entre sí, podemos extraer de este pasaje: primera, solo es enseñable la ciencia, es decir, aquello que uno puede poseer mediante un conocimiento causal; y segunda, solo puede llamarse conocimiento científico aquello que es susceptible de ser demostrado, esto es, aquello que puede probarse causalmente. Digámoslo de un modo más llano: no podemos enseñar aquello cuyas causas desconocemos. ¿Pero por qué? Pues porque no podemos poseer un conocimiento profundo de aquello que no podemos reducir a los primeros principios del entendimiento, que están impresos en la luz de nuestra razón natural; y si no es posible una intelección profunda, una reducción de los múltiples elementos constitutivos del razonamiento a una “visión” unitaria de la verdad inteligible, a una contemplación exultante que tiende naturalmente a manifestarse y a declararse, tampoco será posible que surja de ella un “*verbum cordis*” como una “visión nacida de la visión”; y mucho menos, alguien podrá indicar a otro, mediante signos sensible, el camino que lleva al engendramiento de una concepción interior que él mismo no posee.

Desde el punto de vista tomista, la enseñanza no puede desarraigarse de la contemplación de la verdad, más bien es la consumación de su tendencia natural a expansionarse, a difundirse, a comunicarse:

Una cosa es perfecta en su acto cuando puede hacer a otra semejante a ella [...]. Así, de la misma manera que es signo del calor el hecho que pueda calentarse algo, igualmente es un signo de la ciencia el hecho que pueda enseñarse, o sea, el hecho que pueda causarse la ciencia en otro⁸⁵.

⁸⁴ *Idem*.

⁸⁵ *Idem*. Como ya hemos indicado, el docente no es la causa

El estudio de una didáctica al margen de la contemplación interior sería tan absurdo como el estudio de una pretendida técnica comercial para vender algo de lo que se carece.

“Desde lo alto riegas los montes y la tierra se sacia con el fruto de tus obras”

Resumamos muy brevemente todo lo expuesto sobre el oficio de sabio interpretando, con Santo Tomás, el versículo del libro de los Salmos comentado por él mismo en su *“Principium”*: “Desde lo alto riegas los montes y la tierra se sacia con el fruto de tus obras”. “Desde lo alto”: aquí se está indicando el origen de todo conocimiento alcanzable por el hombre, la Sabiduría divina; “el Verbo de Dios en las alturas es la fuente de la sabiduría [St 3, 15]”.⁸⁶

“Riegas los montes”: los profesores son comparados con las montañas regadas desde arriba; así como los montes son lo primero que es iluminado por los rayos del sol, de modo semejante, las mentes de los maestros son las primeras que reciben los rayos de la Sabiduría divina. Esta anterioridad debe entenderse en el sentido que los profesores, gracias al resplandor de la Verdad eterna que fulgura en sus mentes, exactamente de igual modo que en las mentes de los discípulos, fueron los primeros en alcanzar la contemplación de la sabiduría. Se está hablando de una anterioridad temporal, no se está diciendo de ningún modo que la luz natural de los docentes sea superior a la de los discentes.⁸⁷

principal de la ciencia que se encuentra en el discente, sino únicamente una causa instrumental.

⁸⁶ SANTO TOMÁS, *Principium Rigans montes*, cap. 1.

⁸⁷ *Ibidem*, cap. 2.

“Y la tierra se sacia con el fruto de tus obras”: si los profesores son los montes, los alumnos son la tierra fertilizada por las aguas. ¿En qué sentido debe interpretarse esa identificación de los discípulos con la tierra fertilizada o saciada?

[Los oyentes] deben procurar ser fecundos, para que los verbos percibidos de la sabiduría fructifiquen en ellos. ‘Lo que cayó en tierra buena son aquellos oyentes que, en un corazón bueno y óptimo, retienen la palabra, y dan fruto gracias a su paciencia [Lc 8, 15]’⁸⁸.

La palabra exterior del profesor dará fruto en el alumno que, meditando y discurrendo acerca de ella, sepa engendrar en su interior el “*verbum cordis*” del cual esta palabra es signo; entonces, el razonamiento, el discurso, dejará paso a la “visión”, a la “contemplación”, a la “intuición”. Esta contemplación exultante de la verdad es precisamente el principio y el término del oficio de sabio.

Referencias bibliográficas

AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, en: MIGNE, JACQUES PAUL (Ed.), *Patrologiae cursus completus*, Serie latina, vol. 42, París, Vrayet de Surcy, 1844-1864.

BOFILL, JAIME, “El corazón, lo más íntimo de la persona”, *Cristiandad*, n.150, 1950.

BOFILL, JAIME, “Sapientia Cordis”, *Cristiandad*, n. 285, 1963.

BOFILL, JAIME, “Contemplación y Caridad”, “Una aventura fallida (Glossa a “El càntic nou” i al seu prefaci)” y “La vertiente técnica y la vertiente especulativa de la ciencia” en: BOFILL, JAUME, *Obra filosòfica*, Barcelona, Ariel, 1967.

⁸⁸ *Ibidem*, cap. 3.

CANALS, FRANCISCO, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.

CARDÓ, CARLES, “Prefaci”, en: CARDÓ, CARLES, *El càntic nou. Poemes religiosos*, Barcelona, Ariel, 1951.

CAYETANO, Commentaria in Summa Theologiae, en: Tomás de Aquino, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita (vols.4-12), Roma, Ex Typographia Polyglotta, 1888.

CAYETANO, *Commentaria in De Anima Aristotelis*, 2 vols, Roma, Angelicum, 1938-1939.

CLAUDEL, PAUL, “Parabole d’Animus et d’Anima: pour faire comprendre certaines poesies de Rimbaud”, en: CLAUDEL, PAUL, *Positions et propositions*, París, Bibliothèque de la Pléiade Gallimard, 1965.

FORMENT, EUDALDO, Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época, Madrid, BAC, 2009.

GUILLERMO DE TOCCO, “Vita S. Thomae Aquinatis”, en: PRUMMER, D., OP (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Notis historicis et criticis illustrati*, Tolosa, Privat, 1911-24.

HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga, 1967.

JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus, opera et studio monachorum quorundam solesmensium O.S.B. editus*, París-Roma, Desclée, 1931 i ss.

MARAGALL, JOAN, “Elogi de la paraula”, en: MARAGALL, JOAN, *Elogi de la paraula i altres escrits*, Obres Completes, vol. XIX, Barcelona, Sala Parés, 1935.

PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Ecclesiasticae Hierarchiae*, 5, 4, en: PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completes del Pseudo Dionisio Areopagita*, BAC, Madrid, 1995.

TOMÁS DE AQUINO, Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelicis, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita, Roma, Ex Typographia Polyglotta, 1882 y ss.

TOMÁS DE AQUINO, *S. Thomae de Aquino Opera Omnia* (Ed. Enrique Alarcón). Pamplona: Corpus Thomisticum: www.corpusthomisticum.org, 2000 y ss.

TORRAS I BAGES, Josep, “El verb artístic”, en: TORRAS I BAGES, Josep, *Estètiques*, Barcelona, Balmes, 1936.

Índice

Índice del Volumen LXXIV

Fascículo 244

ARTÍCULOS

ABEL MIRÓ I COMAS <i>El verbo del corazón en el oficio de sabio</i>	7
MARTÍN SUSNIK, <i>Arendt y Santo Tomás: mal, ignorancia e irreflexión</i>	53
LORENZO VICENTE BURGOA, <i>La función abstractiva como distintivo básico de la inteligencia humana</i>	113

CÁTEDRA DERISI

RAÚL ARLOTTI, <i>Variaciones del concepto de virtud en el pensamiento político moderno</i>	145
JOSÉ LUIS RINALDI, <i>Ética de la virtud vs. “éticas contemporáneas”</i>	155
EUGENIO YÁÑEZ ROJAS, <i>¿Ocaso de la ética de las virtudes?</i>	167

NOTAS Y COMENTARIOS

FELIPE A. MATTI, <i>Semana de la Filosofía</i>	181
LAURA CORSO, <i>Crónica “XIV Jornadas de Iustitia et Iure”: naturaleza y teoría política en el pensar medieval y renacentista</i>	185

PONFERRADA IN MEMORIAM

ANDRÉS J. MAGLIANO, <i>Mons. Gustavo E. Ponferrada, una mirada desde su Seminario</i>	191
MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, <i>Monseñor Gustavo E. Ponferrada. In Memoriam</i>	197

ELDERS IN MEMORIAM

JÖRGEN VIJGEN, <i>In memoriam Leo J. Elders S.V.D.</i>	209
R.P. LEO J. ELDERS, SVD, <i>Retrospectiva</i>	221

BIBLIOGRAFÍA

MICHEL BASTIT, <i>Le principe du monde. Le Dieu du philosophe</i> (Luis Fernández)	231
MARISA MOSTO, <i>La búsqueda de la salvación. Ensayos filosóficos</i> (Gerald Cresta)	240
VERÓNICA BENAVIDES, <i>El problema de la creación del mundo. San Agustín en el siglo XIII</i> (Héctor Delbosco)	243
IGNACIO ANDEREGGEN, <i>Theologia Moderna. Radici filosofiche, Raíces filosóficas, Racines philosophiques, philosophical Roots</i> (Patricia Elena Schell)	246