

EL ENTENDER COMO POSESION: LA FUNCION GNOSEOLOGICA DEL VERBO MENTAL *

II

LA FUNCION GNOSEOLOGICA DEL VERBO MENTAL: EL CONOCIMIENTO COMO POSESION

Pasamos ahora a exponer lo que consideramos la parte central de nuestro estudio: la determinación de la función propia del verbo mental en el proceso cognoscitivo.

También en Santo Tomás se da una evolución en la determinación de la función del verbo mental en la intelección, paralela aunque con un cierto desfase temporal a la correspondiente a la caracterización metafísica del mismo. Y, como veremos más adelante, sólo adquiere su formulación definitiva en su "Comentario al Evangelio de San Juan", cuando afirma que el verbo es el medio *in quo* se conoce la cosa.¹²³

Sin embargo, el precisar con exactitud el significado de este tipo de medio, o, lo que es lo mismo, justificar adecuadamente el porqué es necesario dicho medio, no es sencillo; entre otras cosas, porque el mismo Santo Tomás, después de 1261, una vez caracterizado el verbo como "*intellectum*", no se plantea directamente esta pregunta.

Por ello, nos vemos en la necesidad de un estudio detenido de sus afirmaciones en obras posteriores a dicho momento para poder determinar el pensamiento de Santo Tomás sobre este punto.

Para ello, estudiaremos en primer lugar la evolución del pensamiento del Aquinate sobre la necesidad del verbo mental y su función en el proceso cognoscitivo, posteriormente la interpretación que de esta doctrina han hecho diversos autores tomistas, para finalmente exponer la que en nuestra opinión es la solución correcta, y que en el fondo depende del sentido que se da a la afirmación de que "la cosa es el objeto de nuestro conocer".

1. Necesidad y función del verbo mental en el proceso cognoscitivo según Santo Tomás

Como hemos indicado hay dos momentos fundamentales en la evolución del concepto de verbo mental en Santo Tomás: el primero, en 1256, cuando el verbo es caracterizado como un "operado"; y el segundo, en 1261, cuando afirma que "*esse verbi est intelligi*".

De acuerdo a esto, consideraremos separadamente dos períodos: el primero de 1256 a 1261, y el segundo de 1261 en adelante.

* Continuación de lo publicado en el N° 169.

¹²³ Cfr. *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 (n. 25).

a. *Primer período: de 1256 a 1261*

Las dos principales obras de esta época en las que hace referencia al verbo mental y su función intelectual son la cuestión disputada *De Veritate* y los dos primeros libros de la *Summa contra Gentiles*. Y en ellas, como vimos en el apartado anterior, el verbo puede ser caracterizado por la afirmación de que "*esse verbi est esse rei intelligibilis actu*".

i) Necesidad del verbo mental.

En este período la necesidad del verbo mental para el conocimiento es planteada por Santo Tomás en los siguientes términos:

—“Esta es la diferencia entre el intelecto y la voluntad: que la operación de la voluntad termina en las cosas, en las que se encuentra lo bueno y lo malo, sin embargo, la del intelecto termina en la mente, donde está lo verdadero y lo falso (...). Y, por ello, la voluntad no tiene algo que procede de ella en sí misma si no es por modo de operación; sin embargo, el intelecto tiene en sí algo que procede de él no sólo por modo de operación sino también por modo de cosa «operada» —el verbo mental—. Y por tanto el verbo significa por modo de cosa «operada»”.¹²⁴

Lo cual más adelante, en la *Summa contra Gentiles*, amplía diciendo:

—“Esto —la formación del verbo— es ciertamente necesario porque el intelecto entiende indiferentemente la cosa ausente y presente, en lo que el intelecto coincide con la imaginación, pero además entiende la cosa como separada de las condiciones materiales, sin las que la cosa no existe en su naturaleza, y esto no podría ser sin que el intelecto formase en sí la intención predicha”.¹²⁵

ii) Su función.

De acuerdo a esto la función del verbo es manifestar la cosa al inteligente,¹²⁶ lo que realiza precisamente en razón de su semejanza a la cosa: “Del hecho de que la intención entendida es semejante a una cosa se sigue que el intelecto formando esta intención entiende dicha cosa”.¹²⁷

Y de este modo “la concepción del intelecto es medio entre el intelecto y la cosa entendida, porque mediante ella la operación alcanza la cosa. Y por tanto, la concepción del intelecto no sólo es aquello (*quod*) ha sido entendido, sino también aquello por lo que (*quo*) la cosa es entendida; y así se puede decir que aquello que es entendido es la cosa misma y el verbo, y también que lo dicho es la cosa dicha por el verbo y el verbo mismo”.¹²⁸

Por ello el verbo “es un cierto «operado» del mismo (intelecto), mediante el cual, sin embargo, el intelecto llega al conocimiento de la cosa exterior, y por ello es como lo segundo por lo que (*quo*) es entendida (siendo el primer *quo*

¹²⁴ *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 3.

¹²⁵ *C. G.*, I, c. 53.

¹²⁶ Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 1, ad 5; a. 3, c; a. 4, ad 6; a. 5, sc 4.

¹²⁷ *C. G.*, I, c. 53.

¹²⁸ *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 3.

la especie inteligible)".¹²⁹ De aquí que Santo Tomás de al verbo un cierto carácter de instrumento: "el intelecto entiende algo de dos modos: uno formalmente, y así entiende por la especie inteligible por la que es puesto en acto; otro instrumentalmente, el cual se usa para entender otra cosa, y de este modo el intelecto entiende por el verbo, pues forma el verbo para entender la cosa".¹³⁰

iii) Interpretación de estos textos.

Todo esto pone de relieve que en este período el Aquinate considera al verbo como un mero sustitutivo de la cosa —un ídolo: una cosa que sustituye a otra cosa—, la cual para ser conocida necesita estar en el intelecto como inteligible en acto, y cuando esto no es posible es sustituida por el verbo que cumple estas condiciones.

De aquí que, como hemos dicho, para que el verbo pueda realizar su función basta que "*esse verbi sit esse rei intelligibilis actu*".

De modo que en todo conocimiento intelectual experimental, esto es, cuando la cosa está presente e inteligible en acto a un intelecto adecuado, no hay necesidad de formar un verbo para conocer: por ejemplo, en el conocimiento de Dios y del ángel respecto de sí mismo¹³¹ y en el de los propios actos anímicos en el hombre.¹³²

Por otro lado, el verbo es entendido en el mismo sentido que la cosa es entendida: "*quod intelligitur est res exterior et verbum*".¹³³

iv) Crítica de este planteamiento.

Para criticar esta concepción de lo que es el verbo y su función recurrimos a dos tipos de argumentos, los primeros hacen referencia a la postura posterior de mismo Aquinate, los demás a lo que constituye la misma operación intelectual.

Con relación a los primeros tenemos:

* si bien lo bueno y lo malo están en las cosas y lo verdadero y falso en el intelecto, ambas operaciones tienen como objeto la cosa exterior existente,¹³⁴ y de hecho Santo Tomás, en sus escritos posteriores, afirma la existencia en la voluntad de algo que procede como "operado" —el amor terminativo o espíritu amoroso¹³⁵—, por lo que vemos que el argumento aducido en *De Veritate* no es concluyente, y la interpretación de que la voluntad termina en la cosa y el intelecto no, se debe hacer bajo otro contenido,¹³⁶

* la existencia de un verbo mental sólo se daría en razón de la ausencia del objeto inteligible en acto en el intelecto, y por ello sólo sería propio del modo de entender de los seres inferiores. Y, en consecuencia, no podría hablarse de

¹²⁹ Cfr. *De Ver.*, q. 3, a. 2, c.

¹³⁰ *Quodl.* V, q. 5, a. 2, ad 1.

¹³¹ Cfr. nota 93.

¹³² Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 2.

¹³³ Cfr. nota 128.

¹³⁴ Como ya hemos indicado, y veremos con más detalle más adelante.

¹³⁵ Cfr. *S. Th.*, I, q. 37, a. 1, c; ad 2; *De Pot.*, q. 9, a. 9, c; q. 10, aa. 1 y 2; *Comp. Theol.*, I, cc. 45, 46, 49 y 56.

¹³⁶ Sobre esto volveremos más adelante.

la generación del verbo como algo que pertenece absolutamente a la razón de entender;¹³⁷ y, en el caso de Dios, el Verbo divino no sólo se nos manifestaría como algo innecesario según nuestro modo natural de conocer, sino como algo superfluo, nos encontraríamos que en la analogía con la Trinidad se carecería en este caso de una argumentación de congruencia: el Verbo divino procedería a semejanza de como procede el verbo mental en nosotros, pero no "sería" verbo en sentido estricto;¹³⁸

* la razón de conocimiento sería exclusivamente la asimilación, lo que implica que siendo el verbo exactamente igual a la cosa en razón del contenido inteligible, conocer el verbo es exactamente lo mismo que conocer la cosa,¹³⁹ y esto, en nuestra opinión, pone en grave peligro el realismo de la operación intelectual.¹⁴⁰

* caracterizar la función del verbo como medio *quo* o como medio instrumental hace que sea del todo inaplicable dicha "función" al Verbo Divino, pues supondría una diferencia formal y una carencia en el Padre respecto del Hijo.

Con relación a lo segundo tenemos:

* esa función del verbo —como sustituto de la cosa— está tomada por analogía de la necesidad de la presencia de la cosa visible en acto para la visión sensible, sin embargo esta presencia física de la cosa sólo es necesaria en orden a, mediante su acción sobre el órgano visual, permitir la presencia de la especie visible en acto en la facultad visiva. Ahora bien, en el caso de la operación intelectual también es suficiente la presencia de la especie inteligible en acto para que la operación se realice,¹⁴¹ y además hace presente a la cosa sin sus condiciones materiales. De modo que, siendo posible el conocimiento intelectual por esencia o por especie,¹⁴² no hay ninguna razón de exigir la generación de un verbo cuando se conoce por especie si no es necesario cuando se conoce por esencia, ya que en ambos casos se da la presencia de la cosa como inteligible en acto en el intelecto.

* por último, si se dijera que el verbo es necesario porque la operación intelectual tiene que ser activa —productora de un término—, sea cual sea el motivo, el verbo se produciría también en caso de que la cosa estuviera presente al intelecto y fuera inteligible en acto, y, en consecuencia, habría que afirmar que es de la absoluta razón de lo que es entender.

¹³⁷ Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.

¹³⁸ Lo propio del Verbo en Dios sólo sería el proceder como verbo —esto es, en razón de la operación intelectual—, ya que en lo demás —el manifestar o ser "*intellectum*"— comunica con el Padre y el Espíritu Santo; luego no tiene como propias las dos características del verbo —proceder y manifestar—, lo cual no parece que justifique el nombre de Verbo como propio de la Segunda Persona, como lo es el de Hijo.

¹³⁹ Cfr. nota 128.

¹⁴⁰ Ya que "lo" que se conocería sería el contenido inteligible de la cosa, idéntico al del verbo, pero no la cosa en sí. Implica una identificación del objeto formal —el contenido inteligible— con el objeto material; y es muy distinto conocer el contenido inteligible de una cosa, que esa cosa en razón de su contenido inteligible. Por ello es necesario distinguir lo que es conocer la cosa de lo que es conocer el verbo de dicha cosa, como hace Santo Tomás en *C. G.*, IV, c. 11.

¹⁴¹ Cfr. *In I Sent.* d. 15, q. 5, a. 3, ad 4; d. 17, q. 1, a. 2, ad 1; *In III De Anima*, lect. 11 (n. 734).

¹⁴² Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 5, a. 3, ad 3; *De Ver.*, q. 8, a. 7, a. 7, ad sc 2.

Todo esto pone de relieve, en nuestra opinión, que en este período Santo Tomás ha introducido el verbo con carácter de “operado” como elemento de la operación intelectual movido por razones teológicas —el poder dar razón de la distinción real de Personas en Dios mediante la analogía entre el verbo mental y el Verbo Divino—, pero, sin embargo, es todavía algo ajeno a su doctrina gnoseológica. Sólo más adelante, en razón de una mayor profundización en lo constitutivo de la operación intelectual, el verbo mental pasará a ocupar un puesto clave, preciso y claro en su gnoseología, supondrá un enriquecimiento en su propio realismo y pondrá las bases para el aspecto relativo de la noción de persona.

b. *Segundo período: desde 1261 en adelante.*

Es este período —largo y de madurez— en el que Santo Tomás determina con precisión la función del verbo mental en la operación cognoscitiva, si bien, nos encontramos con la grave dificultad de que en ningún momento hace una exposición sistemática del porqué es necesario el verbo.

Para la comprensión de sus afirmaciones debemos partir de la caracterización del verbo mental en este período como *intellectum*, con el contenido explícito de que “*esse verbi est intelligi*”.

i) La necesidad del verbo mental.

El primer punto a destacar es que a partir de 1261 Santo Tomás afirma con toda claridad que en todo inteligente es “necesario poner (...) la concepción del intelecto la cual es absolutamente de lo que es el entender”.¹⁴³ Y esto no sólo en la naturaleza intelectual creada sino también en Dios,¹⁴⁴ en el cual también es necesaria la existencia de un verbo, si bien nosotros no somos capaces de captar esa necesidad.¹⁴⁵

Las razones que da Santo Tomás de la necesidad del verbo son:

* la primera y más constante es la afirmación de que para entender es necesaria la presencia en el intelecto de lo conocido como “entendido” —*intellectum*—: “pues toda cosa entendida, en cuanto entendida, debe estar en el inteligente, ya que el mismo entender significa la aprehensión de aquello que se entiende por el intelecto”,¹⁴⁶ y “lo entendido —*intellectum*— en cuanto está en el intelecto es el verbo del intelecto”,¹⁴⁷

* equivalente a ésta es la afirmación de que el verbo es necesario en cuanto tiene razón de objeto del intelecto,¹⁴⁸ precisamente porque es “lo primero y

¹⁴³ *De Pot.*, q. 9, a. 5, c. Cfr. *S. Th.*, I, q. 27, a. 1, c; *C. G.*, I, c. 14; *In Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 (n. 25).

¹⁴⁴ Cfr. *In Symb. Apost. Exp.*, a. 2 (n. 893); *Comp. Theol.*, c. 43 (n. 78); *De Pot.*, q. 9, a. 5, c; *In Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 (n. 26).

¹⁴⁵ Cfr. *Comp. Theol.*, c. 37.

¹⁴⁶ *C. G.*, IV, c. 11. Cfr. *S. Th.*, I, q. 37, a. 1, c; *De Pot.*, q. 9, a. 5, c; *Comp. Theol.*, cc. 37 y 50.

¹⁴⁷ *Comp. Theol.*, c. 37.

¹⁴⁸ Cfr. *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 276).

per se entendido",¹⁴⁹ y siendo el término de una acción inmanente permanece en el agente, en el intelecto;¹⁵⁰

* por último, cuando manifiesta que la producción del verbo, si bien es posterior metafísicamente a la actualización del intelecto, es previa metafísicamente al entender en cuanto conocimiento de la cosa, ya que "esto no sucedería (así), si el intelecto mediante (*per*) la especie de la cosa tendiera a la cosa misma como es en sí, del mismo modo que la vista ve el color que existe fuera de ella, y después formase en sí el verbo de la cosa previamente entendida. Pero, como el intelecto recibe la especie a partir de la cosa mediante los sentidos, no es llevado por dicha especie a la cosa como es en su naturaleza, sino como es en el mismo intelecto; porque éste produce en sí mismo el objeto que es entendido en él, y el objeto es naturalmente previo a la acción de la potencia respecto al objeto, y, en consecuencia, el verbo mental es anterior al entender que acaba en el mismo. Por tanto, una cosa es aquello de donde recibe la especie, a saber, la cosa misma, y otra donde termina la acción del intelecto, que es la semejanza de la cosa formada por el intelecto —el verbo—. ¹⁵¹ Y de este modo "es naturalmente anterior que el intelecto sea informado por la especie, que es lo primero suficiente para entender, a que se engendre el verbo; y por ello el entender es *in radice* anterior al verbo, y el verbo es término de la acción del intelecto. Pero, como el objeto no se tiene si no es en el verbo, como se ha dicho, y el objeto es anterior a cualquier acción que termine con él, el verbo es anterior al entender. Y todo esto sucede así porque la acción del intelecto no se termina en la cosa exterior, de la que adquiere la especie como es en sí misma. Ya que si le fuera natural a la especie llevar el intelecto a la cosa como es en sí misma, como la especie del color lleva al color, el entender precedería al verbo bajo todos los aspectos".¹⁵²

ii) Tipo de medio.

Evidentemente en la doctrina de Santo Tomás el verbo mental tiene carácter de medio entre el intelecto y la cosa exterior: "la concepción del intelecto está ordenada a la cosa entendida como a su fin, pues el intelecto forma en sí la concepción de la cosa para conocer la cosa entendida".¹⁵³

Y este medio no tiene razón de medio formal —medio *quo*— del entender sino de medio *in quo* la cosa es alcanzada, se conoce: "(el verbo mental) no es por lo que (*quo*) el intelecto entiende, sino en aquello (*in quo*) que entiende, ya que en dicho verbo, expresado y formado, ve la naturaleza de la cosa entendida".¹⁵⁴

iii) Interpretación de estas afirmaciones.

Nos encontramos ahora en la cuestión fundamental: la determinación de lo que Santo Tomás quiso expresar mediante estas afirmaciones.

¹⁴⁹ *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.

¹⁵⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 27, a. 1, c.

¹⁵¹ *De natura verbi intel.*, c. 2 (n. 282).

¹⁵² *Ibidem* (n. 283).

¹⁵³ *De Pot.*, q. 8, a. 1, c.

¹⁵⁴ *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 (n. 25). Cfr. *De natura verbi intel.*, c. 2 (nn. 275, 281 y 284).

Las dos primeras razones aducidas para la necesidad del verbo no explicitan la razón última de esta necesidad, ya que nos llevan de un modo inmediato a los interrogantes de ¿por qué es necesario que lo conocido, y precisamente en cuanto conocido —*intellectum*— esté en el intelecto, y no basta con su presencia mediante la especie inteligible, y ¿por qué es necesario un objeto inmanente —el verbo— además del objeto exterior —la cosa conocida—?

La tercera razón es la que nos da la pista fundamental al poner de manifiesto que la necesidad del verbo mental radica en la esencial diferencia que hay entre el conocimiento de los sentidos externos, en concreto el de la vista, y el conocimiento intelectual.

Y para nosotros la respuesta es clara: los sentidos externos no tienen como objeto las cosas —los subsistentes— sino el mismo sensible en acto —el color en cuanto color, el sonido en cuanto sonido...—, y por esto en los sentidos de alguna manera se identifican el objeto material y formal de la sensación; en ellos no hay vuelta a la cosa en sí, este volverse a la cosa se da mediante la sensibilidad interna; así la vista ve los colores de una cosa, pero no ve la cosa en razón de esos colores, “ver” —sentir— la cosa en sí corresponde a los sentidos internos. Sin embargo, el intelecto al ser una potencia espiritual es capaz de estos dos momentos cognoscitivos: la captación de la *quidditas* de la cosa —mediante la especie inteligible— y la captación intelectual de la cosa en sí en razón de su *quidditas* —mediante el verbo—.

De este modo, en la sensibilidad un sentido —el externo— es el que capta, mediante la información de la especie sensible, un determinado contenido sensible de la cosa, y otro —el interno— mediante el “verbo sensible” —dicho por el sentido externo y recibido en el interno— capta la cosa en sí en razón de ese contenido. En cambio, el intelecto no dice sus verbos en otra potencia. Dice así el Aquinate: “en los verbos que se hacen en la parte imaginativa (...) uno es donde se expresa esa semejanza —el verbo sensible— y otro en donde termina. Pues es expresada por el sentido y termina en la fantasía (...). Sin embargo, sobre el intelecto no hay nada en donde algo sea expresado a partir del intelecto, y, en consecuencia, no es distinto el que expresa —el verbo mental— y donde se expresa”,¹⁵⁶ “(el intelecto) no envía sus concepciones a otro”.¹⁵⁷

Antes de continuar con la exposición de las consecuencias de esta interpretación de la doctrina de Santo Tomás, consideramos que es conveniente hacer una presentación, aunque sea breve, de las opiniones más comunes que sobre este tema se dan en el tomismo.

2. Diversas soluciones a la necesidad del verbo mental dentro del tomismo

Los diversos planteamientos sobre la necesidad del verbo mental dentro del tomismo vienen determinados por la diversa concepción que tienen de lo

¹⁵⁵ Como se pone de relieve en el hecho de que cuando “vemos” cosas, esto es cuando las cosas en cuanto tales son objeto de nuestro conocer sensible, las captamos en razón de sus sensibles comunes, siendo precisamente sus formas y figuras, de una manera especial, las que nos hacen captarlas como objetos.

¹⁵⁶ *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 271).

¹⁵⁷ *Ibidem* c. 2 (n. 278). Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, ad 3.

que es una operación inmanente, y que estudiamos con detalle en nuestro trabajo, "El entender como perfección: la operación inmanente".

Por un lado se encuentran aquellos autores que consideran que la operación inmanente pertenece al predicamento acción, o al menos que el concepto de acción exige la producción de un término, y éste debe ser inmanente por serlo la operación.

Para éstos, el verbo es necesario simplemente porque entender es una acción y toda acción es productora de un término. Sin embargo, esta postura no se la puede considerar en sentido propio tomista.¹⁵⁸

Por ello, solamente consideraremos aquella cuyo principal representante es Juan de Santo Tomás, y que es la más tradicional dentro del tomismo.

a. Necesidad del verbo en la intelección

La argumentación básica de estos autores sobre la necesidad del verbo es la siguiente:

—“(el verbo) se pone por una doble razón: o por necesidad de parte del objeto o por fecundidad de parte de la potencia.

Por fecundidad ciertamente porque de la abundancia del corazón habla la boca (...). Ya que el intelecto busca de un modo natural la manifestación y prorrumpe en ella.

Se pone por necesidad a fin de que el objeto llegue a estar unido a la potencia en razón de término conocido y presente a ella (...). De modo que hay una doble necesidad de poner este término (...): o porque el objeto esté ausente (...), o, en segundo lugar (...), para que la cosa u objeto conocido llegue a ser proporcionada o conforme a la misma potencia”.¹⁵⁹

Vamos ahora a detenernos en el aspecto de *necesidad* —indigencia—, esto es, el verbo es necesario para hacer presente la cosa conocida en el intelecto de un modo adecuado, y así la operación intelectual pueda terminar en él. Ya que en caso contrario el verbo no es necesario por causa de indigencia,¹⁶⁰ y se dará sólo por razón de fecundidad.

¹⁵⁸ Cfr. GONZÁLEZ ALIÓ, a. c., (pp. 15-17). Sobre ellos dice Juan de Santo Tomás: “la necesidad de poner un verbo en nuestra intelección se puede fundar en dos motivos: el primero, en razón del objeto; el segundo por la misma operación de la potencia. En razón de la misma acción fundan la necesidad varios autores, que consideran que el verbo se requiere solamente para que la operación tenga un término, y esto porque consideran que dicha operación pertenece formalmente al predicamento acción, la cual no se puede dar sin un término. De aquí responden a la dificultad afirmando que no puede haber conocimiento sin verbo, y también Dios tiene verbo al entender, aunque no bajo cualquier consideración, sino en cuanto que el entender es fecundo en el Padre (...). Por el contrario según Santo Tomás y su escuela el verbo es requerido en el intelecto (...) en razón del mismo objeto”. *Cursus Philosophicus*, De Anima, q. 11, a. 2, Ed. Marietti (Turín, 1937). Cfr. *Cursus Theologicus*, In I Parte, d. 32, a. 5, nn. 21-23, Ed. Desclée (París, 1935).

¹⁵⁹ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philosophicus*, Logica II, q. 22, a. 2, Ed. Marietti, Turín, 1930. Cfr. nota anterior; FERRARIENSIS, *Comentaria in libros quatuor contra gentiles*, I, c. 53, Ed. Sestili, Roma, 1897.

¹⁶⁰ Cfr. SZASZKIEWCZ, G., *Psychologia rationalis*, Univ. Gregor., Roma, 1966, p. 128.

La explicación dada por estos autores es la siguiente:

—“Como toda operación tiene orden a su objeto y de la razón del objeto en cuanto tal es que termine la operación, es necesario que la operación en acto tenga su objeto de algún modo como objeto suyo en acto (...) y no es suficiente que el objeto esté en acto, sino que debe estar también en el operante del modo adecuado (...). De otra parte, no se requiere la presencia del objeto según el *esse* natural, sino (...) según el *esse* objetivo (...). Por eso, aunque alguna cosa sea *secundum se* inteligible en acto y esté unida al intelecto mediante su especie, si no está presente al intelecto en el *esse* objetivo y terminativo del conocimiento, lo cual se realiza por la concepción del intelecto, no es entendida; ya que según el *esse* natural que posee fuera del intelecto no está suficientemente presente al intelecto para ser en acto objeto y término de la operación intelectual”.¹⁶¹ Y, por ello, la misión del verbo es hacer al objeto “entendido actualmente, esto es, que termine en acto la intelección”.¹⁶²

Y así, el entender termina o se une al objeto mediante una representación vicaria —el verbo mental—. Pero, ¿qué tipo de unión o terminación es ésta?

La respuesta más común pensamos que es la de una unión de tipo formal, no según el ser —*esse*— sino según el entender,¹⁶³ y que lleva consigo una máxima identidad del inteligente con lo conocido superior a aquella que se alcanza en razón de la especie inteligible.¹⁶⁴

Sin embargo, es en este punto donde se nos presenta una grave dificultad, a la que más tarde haremos referencia, y que consiste en determinar con precisión ese “terminar”, ya que está tomado de la analogía entre la visión y la intelección, y, en consecuencia, se debe especificar en qué radica esta analogía: el alcance de la misma.

b. Contenido del “*intellectum*”

De un especial relieve es el contenido que estos autores dan al término *intellectum* o al *esse* objetivo aplicado al verbo mental, y que corresponde, en mayor o menor medida, al que Santo Tomás afirmaba antes de 1261, esto es, que “*esse verbi vel esse «intellectus» est esse rei intelligibilis actu*”: “el ser del verbo o el ser de lo-entendido es el ser de la cosa inteligible en acto”.¹⁶⁵

Y decimos “más o menos” porque, en general, lo que es característico del *intellectum*, y es de este modo como entienden la afirmación de Santo Tomás

¹⁶¹ FERRARIENSIS, o. c., I, c. 53. Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In I Parte, d. 13, a. 5, n. 2.

¹⁶² SALMANTICENSIS, *Cursus Theologicus*, Tract. II, D. 2, d. 9, § IV, n. 215. Ed. Palme, París, 1870-1877. Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In I Parte, d. 13, a. 5, nn. 20 y 25; *Cursus Philosophicus*, De Anima, q. 11, a. 2; FERRARIENSIS, o. c., I, c. 53.

¹⁶³ Cfr. SIMONIN, H. D., “L’identité de l’intellect et de l’intelligible dans l’acte de intellection”, en *Angelicum* (1930), p. 234.

¹⁶⁴ Cfr. PISTER, E., *La nature des Formes Intentionelles d’après Saint Thomas d’Aquin*, Ed. Bousseut, París, 1933, p. 127; SIWEK, J., *Psychologia metaphysica*, p. 285; SIMONIN, H. D., o. c., p. 234.

¹⁶⁵ Cfr. p.e. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In I Parte, d. 13, a. 5, nn. 20 y 25; GREDT, J., *Elementa Philosophiae*..., pp. 165-166, 374.

“*esse verbi est intelligi*”, no es el ser inteligible simple —lo que llaman ser inteligible en acto primero— sino ser inteligible en un grado superior: ser inteligible en acto segundo.¹⁶⁶ Lo que pone de manifiesto que han tenido en cuenta las obras del Aquinate posteriores a 1261, pero sin que, en nuestra opinión, se hayan percibido de la evolución de su pensamiento, y han mantenido el anterior planteamiento de Santo Tomás considerando al verbo como un sustitutivo de la cosa.

Por ello, ser “*intellectum*” es una perfección absoluta, no intencional *per se*, y que describen como “un máximo grado de inmaterialidad”,¹⁶⁷ superior al angélico (por eso el ángel a pesar de ser inteligible en acto y estar presente a su propio intelecto forma un verbo para conocerse a sí mismo),¹⁶⁸ y que sólo compete a Dios, sólo “*Deus est Deus intellectus*”, y en cuanto que es Dios, y por ello “*Deus intellectus non solum est Verbum Dei, sed et Pater et Spiritus Sanctus*”.

De aquí, que en Dios el verbo proceda *ex fecunditate* sin que tenga ninguna “función” en el conocimiento divino.¹⁷⁰

c. La operación intelectual como operación vital

En nuestra opinión este planteamiento está mantenido dentro de una lógica interna, es la consecuencia necesaria, si se quiere mantener la existencia de un verbo mental, de dos de los presupuestos fundamentales de que parten estos autores: i) que toda operación vital para ser vital debe proceder eficientemente del operante; ii) que la vista termina en la cosa y el conocimiento intelectual es análogo a la visión.

Criticamos separadamente ambos presupuestos.

i) Toda operación vital es originada eficientemente.

Este presupuesto fue introducido por Juan de Santo Tomás y es ajeno a la enseñanza del Aquinate, como probamos en un trabajo anterior.¹⁷¹

Sin embargo, aun admitiéndolo nos plantea graves problemas. Ya que tal operación —entender— no es ni activa ni pasiva, no es activa *per se* porque al ser una operación inmanente de suyo no tiende a la producción de un término,

¹⁶⁶ Cfr. BOYER, C., *Cursus philosophiae*, Ed. Desclée, Paris, 1962, vol. II, p. 113; SIWEK, J. o. c., p. 289; RAMÍREZ, J., *De hominis beatitudine tractatus theologicus*, t. III, CSIC, Madrid, 1971, p. 401.

¹⁶⁷ Cfr. PAISSAC, H., *Theologie du Verbe*, p. 140; PISTER, o. c., p. 130.

¹⁶⁸ Cfr. GREDT, o. c., I, p. 375; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In I Parte, d. 13, a. 5, n. 22; *Cursus Philosophicus*, De Anima, q. 11, a. 2; BOYER, C., o. c., II, p. 113; RAMÍREZ, J., o. c. t. III, p. 504, nota 1.

¹⁶⁹ Cfr. FERRARIENSIS, o. c., I, c. 53; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursos Theologicus*, In I Parte, d. 32, a. 4, nn. 30 y 48; d. 13, a. 5, nn. 18 y 21; PISTER, E. o. c. p. 122; SALMANTICENSIS, o. c., Tract. II, D. 2, d. 9, § IV, n. 214; BOYER, C., o. c., p. 114.

¹⁷⁰ Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, C. *Theologicus*, In I Parte, d. 13; C. *Philosophicus*, De Anima, q. II; GARDEIL, P., *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, III, Ed. Tradición, México, 1974, p. 119; PISTER, E., o. c., p. 120.

¹⁷¹ Cfr. GONZÁLEZ ALÍO, (a. c.) (p. 21); JUAN DE SANTO TOMÁS, C. *Theologicus*, In I Parte, d. 14, a. 1, n. 3; SZASKJEWICZ, G., o. c., p. 53.

no es pasiva en razón de dicho presupuesto. Ahora bien, si fuera activa la operación sería la eficiente del objeto, si pasiva el objeto sería el eficiente, mediata o inmediateamente, de la operación.¹⁷² Pero, si no es ni activa ni pasiva, ¿qué tipo de relación tiene con su objeto?

La única respuesta posible, y que es la que ellos dan, es afirmar que con la operación se alcanza una cierta unión con el objeto. Pero, ¿qué tipo de unión? Si es una unión de tipo relación, ¿por qué hay que exigir la presencia en *esse* objetivo del objeto? Si es una unión de tipo formal, que requiere una presencia adecuada del objeto, ¿por qué no basta la alcanzada mediante la especie inteligible? y ¿en qué se diferenciaría de ésta?...

Para tratar de comprenderlo, tenemos que acudir a la analogía con la visión a la que hacen referencia estos autores.

ii) La intelección como "visión"

El punto de partida de nuestra exposición es plantear la validez y el sentido de la afirmación "en los sentidos externos no hay especie expresa porque terminan inmediateamente en la cosa".¹⁷³

Es evidente que Santo Tomás, siguiendo una larga tradición, estudia la operación intelectual mediante la analogía con la sensación y de un modo especial con la visión, por ser éste el más espiritual de los sentidos. Y esto es así en razón de que siendo el objeto propio de nuestra intelección la *quidditas* de las cosas materiales, es a partir de lo material como podemos alcanzar un cierto conocimiento de las realidades inmateriales, entre las que se encuentran nuestras propias operaciones intelectuales. De aquí que términos como "evidencia", "intuición", "claridad", "luz"... estén presentes en toda exposición de lo que es el conocimiento intelectual.

En el caso de la determinación de la necesidad del verbo mental Santo Tomás ha tenido en cuenta un hecho fundamental: en los sentidos externos no se da verbo de ningún tipo, y en los internos sólo en un sentido menos propio.¹⁷⁴

El primer punto —la no existencia de verbo en la sensibilidad externa— fue el que el Aquinate resaltó especialmente en el primer período, y de aquí que acuda a la analogía entre el intelecto y la imaginación —en el conocimiento de la cosa con independencia de la presencia o ausencia de la misma— para mostrar el porqué es necesario el verbo, si bien añade otro motivo: la no inteligibilidad en acto de lo conocido intelectualmente.¹⁷⁵

De aquí que diversos autores, entre ellos Juan de Santo Tomás, habiéndose fijado exclusivamente en este texto, hayan deducido que el verbo es necesario en razón del objeto, pero en su aspecto más externo: no estar presente o no ser inteligible en acto.¹⁷⁶ Todo lo cual puede explicarse mediante la acción del intelecto agente y la presencia del fantasma.

¹⁷² Cfr. *In II De Anima*, lect. 6, n. 305.

¹⁷³ JUAN DE SANTO TOMÁS, *C. Philosophicus*, De Anima, q. 6, a. 4.

¹⁷⁴ Cfr. *De natura verbi intel.*, c. 1 (nn. 271 y ss.)

¹⁷⁵ Cfr. *C. G.*, I, c. 53.

¹⁷⁶ Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *C. Philosophicus*, De Anima, q. 11, a. 2.

De hecho, si nos preguntamos la razón de la presencia de la cosa y el ser sensible en acto de la misma para que se dé la sensación, en concreto en el caso de la visión, nos encontramos:

* la cosa debe estar presente en la visión necesariamente porque es el objeto de una potencia pasiva y, en este caso, el objeto al ser el eficiente debe estar presente donde obra; lo que se pone de manifiesto en el hecho que la presencia de la cosa vista no es de indistancia local sino presencia activa (así, los instrumentos ópticos no nos acercan las cosas localmente sino que permiten su acción en nosotros de un modo adecuado);

* y precisamente en cuanto son sensibles en acto son capaces, mediante su acción, de hacer que el sentido sea actualizado por formas idénticas a aquellas por las que obra.¹⁷⁷

Por otra parte, se ha de tener en cuenta que en el sentido, como en toda potencia cognoscitiva, se da la *conversio ad obiectum*.¹⁷⁸ Lo cual corresponde al hecho de que toda potencia cognoscitiva capta el contenido correspondiente —sensible o inteligible— de la cosa en razón de su información por la especie, pero lo capta como el contenido *de algo* en razón de la acción —mediata o inmediata— de lo conocido en la potencia: el contenido es conocido como el contenido de algo en el hecho de ser desde otro (*ab alio*), en la relación de origen originado que se da en la potencia cognoscitiva.

En el caso de los sentidos externos la acción del objeto es inmediata, y, en consecuencia, la *conversio ad obiectum* se hace de un modo inmediato en la cosa, y es en este sentido y sólo en él como interpretamos la afirmación de que “los sentidos externos terminan inmediatamente en la cosa”.

Todo lo dicho se estructura en el hecho de que los sentidos externos son potencias pasivas —receptivas—. Y es bajo esta razón bajo la que cabe encontrar una analogía entre la intelección y la vista y los demás sentidos.

Pues bien, el fantasma se comporta, mediante la acción del intelecto agente, respecto al intelecto como el sensible respecto al sentido:¹⁷⁹

* es medio de la acción de la cosa sobre el intelecto;¹⁸⁰

* en razón de la acción del intelecto agente, es causa de la información del intelecto por la forma inteligible en acto —la especie—.¹⁸¹

* en el intelecto se da la *conversio* al fantasma, y, mediante él, a la cosa.

¹⁷⁷ Aunque esta doctrina es clara en Santo Tomás, especialmente en el caso del oído, es menos precisa en el caso de la vista, en razón de la concepción menos correcta que de la naturaleza de la luz se tenía en su tiempo, y que la física actual hace mucho más próxima al sonido. A la luz de esto deben ser leídos muchos textos del Aquinate, manteniendo, sin embargo, las ideas expresadas por él mediante esta analogía no del todo adecuada. Para captar las diferencias entre su concepción, más correcta, del sonido y, menos, de la luz confrontar *In II De Anima*, lects. 16 y 17 (sonido), 14 y 15 (visión).

¹⁷⁸ Cfr. *De Veritate*, q. 10, a. 2, ad 7.

¹⁷⁹ Cfr. *Ibidem*; *In III De Anima*, lect. 12.

¹⁸⁰ Cfr. *De Ver.*, q. 2, a. 5, c.; q. 10, a. 6, ad 7; *S. Th.*, I, q. 85, a. 1, c.

¹⁸¹ Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 6, c.; *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, c.

Y es en razón de esto último por lo que se puede decir que el intelecto no termina inmediatamente en la cosa exterior sino mediatamente. Ahora, esto de por sí no justifica la necesidad del verbo mental, ya que también el verbo tiene razón de medio y el conocimiento sería igualmente mediato.

De aquí que la argumentación bajo este aspecto no sea suficiente, y debemos acudir al otro motivo aducido por Santo Tomás en el segundo período: en la sensibilidad se da un proceso concatenado de un sentido en otro, de modo que en los sentidos internos se dan "verbos sensibles", que no son verbos en sentido propio; sin embargo, en el intelecto este proceso es interno en sentido estricto, y produce en sí mismo un verbo mental en sentido propio.¹⁸²

Pues bien, la razón de este proceso, como hemos dicho, es la vuelta a la cosa en cuanto objeto, ya que a lo que tiende el conocimiento, sea sensible o intelectual, es a conocer la cosa en sí bajo un cierto contenido —sensible o inteligible— y no a captar simplemente el contenido de algo.¹⁸³

Al estudio de esto dedicamos los próximos epígrafes.

3. *El conocimiento como posesión: la necesidad del verbo*

Nos enfrentamos ahora directamente con la cuestión de *por qué* es necesario el verbo mental, lo que es el motivo central de nuestro estudio.

Para ello, nos parece necesario presentar de un modo sintético la situación en que nos encontramos.

a. *Status quaestionis*

La operación intelectual al ser una operación inmanente es una perfección ontológica, un enriquecimiento de actualidad del operante, pero no es una perfección "entitativa" —la que le corresponde en razón de su especie— sino una perfección "operativa".

Y esta realidad es perfectamente explicada en razón de la información del intelecto por la especie inteligible; y, en consecuencia, la operación intelectual se nos manifiesta como una operación pasiva, esto es, receptiva.

Sin embargo, Santo Tomás añade que para dar razón completa de lo que es el entender es necesaria la existencia de un verbo mental, cuyas características metafísicas hemos estudiado con detalle.

Y es en este punto, la necesidad del verbo en la intelección, donde las explicaciones dadas en general por los tomistas¹⁸⁴ nos parecen insuficientes. Y se podrían resumir de la siguiente manera:

¹⁸² Cfr. *De Ver.*, q. 2, a. 6, c.

¹⁸³ Cfr. n. 1, a, iii, del presente apartado.

¹⁸⁴ Las cuales hemos tratado de exponer en los epígrafes anteriores de un modo general, y, en consecuencia, sin tener en cuenta los diversos matices que se dan dentro de la escuela.

* el verbo mental es necesario en la intelección para hacer presente a la cosa en el intelecto en condiciones de plena inmaterialidad;

* pero, ¿no basta con la presencia de la especie inteligible?;

* no, porque ésta la hace presente como principio *quo* de la operación para lo que es suficiente que sea inteligible; el verbo, sin embargo, la hace presente como término inmanente de la operación, para lo que se requiere que esté presente como *intellecta*, esto es, como inteligible en acto segundo (lo que, en general, se considera que es en un grado superior de inmaterialidad);

* mas, ¿por qué, si la operación intelectual es pasiva, debe existir un término inmanente?;

* porque la operación intelectual es pasiva sólo de un modo previo, esto es, en cuanto el intelecto es puesto en acto primero mediante la recepción de la especie; pero en sí misma, al ser una operación vital, debe proceder eficientemente del operante, y, en consecuencia, debe existir un término inmanente en el que dicha operación termine.

Ahora bien, el que la operación intelectual, en cuanto que es una operación vital, deba proceder eficientemente del operante es algo ajeno a la doctrina de Santo Tomás, para el que toda operación activa o receptiva —pasiva— de un ser vivo es vital. Y, en consecuencia, la argumentación aducida no es concluyente.

b. *Delimitación del problema*

De lo dicho deducimos que el planteamiento hecho no es el correcto, y pensamos que para poder dar la respuesta adecuada a la cuestión fundamental —¿por qué es necesario el verbo mental?— debemos delimitar el problema mediante aquellas preguntas que consideramos determinantes, y que se pueden resumir en las siguientes:

i) ¿Por qué es necesario que el intelecto produzca el verbo mental, si éste no añade ninguna perfección ontológica —actualidad— al inteligente en cuanto tal?

ii) Si la operación intelectual es receptiva —pasiva—, ¿por qué no es suficiente la presencia de la cosa mediante el fantasma y la especie inteligible?

iii) Si la operación intelectual no es en sentido estricto ni activa —no causa la cosa— ni pasiva —no basta con la presencia del fantasma y la especie—, ¿qué tipo de objeto es la cosa en sí respecto a esta operación?

iv) ¿Por qué es más perfectivo el conocimiento de lo real que de lo posible, si ambos llevan consigo un igual enriquecimiento de actualidad en el intelecto?

v) ¿Por qué hay dos momentos en la operación intelectual, sin que el segundo sea reflejo?

c. *El verbo mental es de la razón absoluta de entender en cuanto que la intelección consiste en la posesión intencional de la cosa en sí*

La única respuesta válida a todas estas cuestiones es que la operación intelectual no consiste sólo en la mera actualidad ontológica del inteligente mediante la asimilación intencional a la cosa conocida, sino que, teniendo como condición previa esa actualización, el entender es esencialmente la posesión intencional de la cosa en sí.

Es esencial, pues, a la operación intelectual su carácter relativo —intencional—, pero no en razón de una relación de semejanza, sino estructurado en una relación de tipo posesivo.

De aquí que, si bien mediante la especie inteligible el inteligente alcanza una identidad formal y una relación de origen —originado, originante o de origen común— respecto a la cosa, esto es, una relación de semejanza; mediante la producción del verbo mental surge en él una nueva relación a la cosa, que hemos llamado de posesión, en razón de la cual conocemos intelectualmente a la cosa en sí.

No es, pues, lo esencial del entender el poseer operativamente la actualidad de la cosa —poseer mi propio acto de entender— sino el poseer intencionalmente el acto de la cosa en sí.

d. *Respuestas a las preguntas formuladas*

Veamos, pues, cómo en razón de esta concepción del entender se puede responder a todas las preguntas formuladas:

i) El verbo mental, si bien no añade perfección ontológica al inteligente en cuanto tal, en razón de su producción hace surgir en el inteligente una nueva relación a la cosa conocida —la relación de posesión— que es de la esencia de lo que es conocer.

ii) No es suficiente la presencia del fantasma y la especie inteligible, porque su función es la asimilación del intelecto a la cosa conocida, y esto corresponde a una fase previa y pasiva del entender, propia sólo de la criatura. Por ello, hay que decir que la intelección es pasiva accidentalmente, no esencialmente.¹⁸⁵

¹⁸⁵ En el hombre es doblemente pasiva, en cuanto que se da en él una doble recepción —con paso de potencia a acto— la de la especie inteligible *secundum esse* y la *secundum intelligere* (actualización en acto primero y en acto segundo respectivamente), como se ha visto con detalle en *El entender como perfección...*, en los ángeles sólo se da la segunda de ellas —la actualización desde el acto primero al acto segundo— ya que poseen de manera innata las especies inteligibles; y bajo ninguno de los dos aspectos en Dios —Acto puro— (Cfr. *S. Th.*, I, q. 14; q. 79; a. 2; *C. G.*, II, c. 76; IV, c. 11; *De Ver.*, q. 4, a. 4; ad 7; q. 8, aa. 6-8; q. 9, a. 4; q. 10, a. 6; q. 26, a. 3; *In II De Anima*, lect. 11; *In III De Anima*, lect. 11; ...). De este modo, "la pura idea de conocer no es la de un acto físicamente actualizante, ni contiene a esta idea como un ingrediente de su esencia. Lo que cabe, eso sí, es que el conocimiento sea *per accidens* un acto físicamente actualizante, en cuyo caso no posee esta índole en calidad de conocimiento, sino por ser acto de un sujeto al cual acontece el conocer" MILLAN PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Ed. Rialp, Madrid, 1967, p. 197; cfr. *Ibidem*, pp. 197, 199 y 200.

iii) Por otro lado, aunque no sea en sí misma una operación pasiva, tampoco lo es activa en sentido estricto, ya que la cosa en sí, que es el objeto de la operación, no es causada por la misma sino conocida, poseída. No causamos la cosa al conocer sino que causamos su posesión, o, en otras palabras, no hacemos que la cosa sea, sino que sea objeto, y esto no cambiando la cosa sino cambiando nosotros.¹⁸⁶

iv) Por esto el conocimiento de lo real es más perfectivo que el conocimiento de lo posible, ya que cuando conocemos algo real se da una relación de posesión respecto a la cosa en sí, que es perfección propia del conocimiento, la cual no es absoluta sino relativa.

v) La especie inteligible no nos lleva a la cosa en sí porque *sólo* hace que nos asemejemos a ella, el verbo, sin embargo, nos lleva a la cosa *sí* pues nos la hace poseer.

vi) Por último, son necesarios dos momentos en cuanto que la posesión de la cosa, en la que consiste el entender, es proporcionada a la identidad entre el verbo y la cosa (de un modo semejante a como la posesión material de una cosa por la mano viene determinada por la mayor o menor identidad formal alcanzada entre las mismas), y para ello es necesario previamente la identificación formal del intelecto con la cosa, que permita la producción de un verbo adecuado.¹⁸⁷

e. Otras razones que confirman lo dicho

Además de las razones aducidas, que en nuestra opinión son las determinantes, encontramos otra serie de argumentos que nos sirven para avalar nuestra posición, y que entre otros son:

i) El mismo concepto de persona que incluye como característica esencial de la misma su capacidad de relación respecto los demás seres de acuerdo a un modo estrictamente peculiar:¹⁸⁸ de dominio respecto a los materiales y de "comunidad" en relación a los demás seres personales. Y esto precisamente en razón de sus operaciones intelectuales, el conocimiento y el amor, que quedan caracterizadas como relaciones de posesión y de unión.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Con palabras de Millán Puelles, en las que el concepto de 'posesión' es sustituido por el de 'presencia': "Al conocer, la subjetividad constituye activamente la presencia objetiva de lo conocido. La idea de una constitución activa de la objetividad no se opone a la transcendencia física de lo conocido ni, por ende, tampoco al incremento real del cognoscente. El acto cognoscitivo es, ante todo, una operación vital, una actividad física inmanente (...) 'Yo constituyo a lo conocido como objeto' significa 'yo me doy a mí mismo su presencia en mí'. Si ello suena a idealismo, es porque se olvidan estas cosas: 1ª, que lo conocido no me puede dar esa presencia porque no la tiene (su ser-presente-a-mí no es nada en él); 2ª, que al darme yo la presencia de lo que en un modo físico no tengo, no pongo la realidad de lo que así no poseo, sino tan solo su objetividad, que es cosa mía y no suya; 3ª, que el hecho mismo de poner esta objetividad es una actividad objetivante y no objetivada (de esta última forma, únicamente se da en la reflexión)": *La estructura...*, p. 203.

¹⁸⁷ Aspecto ampliamente desarrollado en el epígrafe n.3, a, de este apartado. Sobre la relación posesión-semejanza volveremos más adelante.

¹⁸⁸ Y esto precisamente en cuanto naturaleza racional o espiritual.

¹⁸⁹ De muchas maneras se ha expresado esta relación: 'posesión', 'presencia'... para el conocer; 'unión', 'tendencia', 'impulso'..., para el amar. Cfr. MILLÁN PUELLES, *o. c.*,

ii) La distinción que se da en el lenguaje ordinario entre “saber” y “conocer”, en cuanto “saber” hace referencia a un conocimiento abstracto —captar lo que una cosa es— y “conocer” a una realidad más personal, que implica una relación a la cosa en sí (sé quien es tal persona y conozco a tal persona). A esto nos referiremos de un modo más riguroso cuando consideremos el contenido psicológico de la generación del verbo.

iii) Finalmente, y aunque sea un argumento estrictamente teológico, el hecho de que la vida divina está constituida por las operaciones de conocimiento y amor intratrinitarias, y, como ha puesto de relieve Juan Pablo II siguiendo las enseñanzas del Concilio Vaticano II, esta vida debe contemplarse también en su aspecto de relaciones interpersonales, no sólo como relaciones de origen en cuanto relaciones vitales, consistenes en un vivir “para otro” de cada Persona divina.¹⁹⁰

f. La relación de conocimiento como relación de posesión

Evidentemente al tratar de describir con conceptos sacados de las cosas sensibles una realidad espiritual nos encontramos con serias dificultades. A la hora de describir la relación cognoscitiva se ha acudido especialmente a tres imágenes (no incluimos la de semejanza por corresponder a la primera fase del conocimiento), y que son:

- conocer es *una posesión* intencional —no física— de la cosa;¹⁹¹
- conocer es *hacer presente* a una cosa de un modo espiritual u objetivo;¹⁹²
- conocer es *un enfrentarse u oponerse* a lo conocido.¹⁹³

Y cada una de ellas resalta un aspecto distinto de la misma realidad:

• la primera el carácter de *dominio* propio del conocimiento, que es siempre perfectivo (a diferencia del amor que es unitivo, y sólo perfecciona según la bondad en sí de la cosa);

• la segunda el carácter inmanente del entender, *su ser en mí*;¹⁹⁴

pp. 211, 218, 220; SALMANTICENSIS, *o. c.*, Tract. VI, D. 3 § VIII, n. 21; *S. Th.*, I, qq. 19, 59, 108; II-II, q. 27; *De Ver.*, q. 23...

¹⁹⁰ Cfr. JUAN PABLO II, *Aloc.* 14.XI.79; 9.I.80 (en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II.2 (1979), pp. 1153-56; III-1 (1980), pp. 88-89, respectivamente); CONC. VATICANO II, *Cons. Gaudium et Spes* n. 24; GONZÁLEZ ALRÓ, J. L., “El reflejo de la unidad de Dios Uno y Trino en la unidad de la Iglesia”, Comunicación VI Simposio Intern. de Teología, Univ. de Navarra, abril 1984.

¹⁹¹ Cfr. MILLAN PUELLES, A., *La estructura...*, pp. 195, 211, 212; GARCÍA LÓPEZ, J. L., *Estudios...*, p. 142; TONQUEDEC, J. DE, *Critique de la connaissance*, Ed. Beauchesne, Paris, 1929, p. 4; FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona, 1978, p. 206; C. G., I, c. 79; IV c. 11; *S. Th.* II-II, q. 4, a. 1, c.

¹⁹² Cfr. *S. Th.*, I, q. 12, a. 4; q. 19; a. 6; q. 59, a. 2; q. 108, a. 6; *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, sol 2º; PAISSAC, H., *La theologie...*, p. 119; MILLAN PUELLES, A., *La estructura...*, pp. 199-202.

¹⁹³ Cfr. MILLAN PUELLES, *o. c.*, p. 201. Este misma idea pensamos que es resaltada con la palabra *contemplar* referida al conocimiento, p.e. *S. Th.*, I, q. 34, a. 1, ad 2.

¹⁹⁴ Cfr. MILLAN PUELLES, *o. c.*, pp. 218-220; 201-202; *S. Th.*, I, q. 12, a. 4.

* la tercera el respeto a la realidad de la cosa en sí misma, ese mantener la distancia con *el ser en sí* de la cosa, propio del conocer.¹⁹⁵

Sin embargo, pensamos que es la primera —la posesión— la que pone más de relieve lo propio del conocer, precisamente porque manifiesta una característica de la persona y que depende del mismo: el ser dueña y señora de sus propios actos.¹⁹⁶

g. *El conocer como "actus actus actum possidentis"*

Y es de este modo como, en nuestra opinión, la definición más adecuada de lo que es el entender es la dada por el Dr. Millán Puelles: entender es "*actus actus actum possidentis*".¹⁹⁷

Es el acto —*actus*— del subsistente —*actus*— que posee —*possidentis*— un acto —*actum*—.

Donde el subsistene es *actus* precisamente en cuanto posee en sí toda la perfección ontológica que le hace inteligente en acto: la perfección entitativa y la perfección operativa —el entender—.

Y lo conocido es *actum* en cuanto es una realidad en sí mismo, realidad que respeta el entender, su *ser en sí*.¹⁹⁸ Y que pone de relieve el carácter intencional del entender.

4. *El contenido psicológico de la generación del verbo*

En los epígrafes anteriores hemos tratado de la estructura metafísica del proceso cognoscitivo y, más en concreto, de lo que en ella supone la existencia del verbo mental. Vamos, pues, ahora a considerar el aspecto psicológico de dicho proceso.

a. *La distinción psicológica de los dos momentos del conocer*

Y desde sus primeras obras Santo Tomás se refiere a la existencia de dos momentos en que el proceso cognoscitivo intelectual (además de la recepción pasiva de la especie *secundum esse* en el intelecto humano: el paso al acto primero), y que es el fundamento de la existencia del verbo mental. Dice así en el "Comentario a las Sentencias": "en las operaciones del intelecto se da un cierto grado. El primero es *la simple intuición* por el intelecto en el conocimiento del inteligible, y que todavía no tiene razón de verbo. En segundo lugar hay una ordenación de aquel inteligible a la manifestación, ya a otro, cuando uno

¹⁹⁵ Cfr. MILLAN PUELLES, *o. c.*, pp. 199-201; GILSON, E., *El realismo metódico*, Rialp, Madrid, 1974, p. 120.

¹⁹⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 29, a. 1, ad 5; DERISI, O. N., "La persona humana frente a la triple trascendencia: objetiva, real y divina". *Actas Congr. Int. de Filosofía*. —Barcelona 1948—, Madrid, 1949, pp. 704-705.

¹⁹⁷ MILLAN PUELLES, A., *o. c.*, p. 198.

¹⁹⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 197.

habla con otro, ya a uno mismo, cuando habla consigo mismo, y ésta tiene primeramente razón de verbo".¹⁹⁹

Sin embargo, esta distinción es, en estos momentos, meramente psicológica y no corresponde a una distinción real entre el verbo y la operación, como ya vimos, sino por decir así a dos momentos de la misma operación, y que podrían describirse como la operación *in fieri* en su último momento —la simple intuición— y la operación *in facto esse* —la manifestación—.

Es posteriormente cuando esta distinción pasa a ser una distinción real, aunque no temporal, en la enseñanza del Aquinate, y que corresponde a la actualización del intelecto por la especie y a la generación del verbo mental: "Anterior según naturaleza es la información del intelecto por la especie, que es lo primero suficiente para entender, y por tanto *in radice* es anterior al verbo, y el verbo es término de la acción del intelecto. Pero como el objeto no se tiene sino en el verbo (...), y el objeto es anterior a cualquier acción que termine en él, el verbo es anterior al entender".²⁰⁰

Así pues, el primer momento consiste en la perfecta actualización del intelecto por la especie —la realización pues de la operación intelectual en cuanto perfección absoluta—,²⁰¹ e inmediatamente se forma el verbo: "en cualquiera que entiende, por el mismo hecho de entender, procede algo dentro de sí mismo, que es la concepción de la cosa entendida";²⁰² y esto es simultáneo en el tiempo ya que "la primera acción del intelecto por la especie es la formación de su objeto, por el que formado entiende, sin embargo simultáneamente en el tiempo el mismo (intelecto) forma —está formando— (el verbo) y (el verbo) es formado —ha sido formado—, y simultáneamente entiende".²⁰³ Por eso podemos hablar de una distinción no sólo psicológica sino metafísica —de naturaleza— entre ambos momentos, si bien son simultáneos.

i) El primer momento termina en la evidencia.

El primer momento consiste metafísicamente en la perfecta actualización del intelecto, el cual pasa a estar en acto segundo, mediante la información inteligible de la especie; y esto tanto en el proceso de la simple aprehensión como en el del juicio. En el primero de estos casos la actualización es inmediata; en el otro, en cuanto lleva consigo la composición y división que pone el mismo intelecto²⁰⁴ implica, en general, cierto proceso temporal, debido a la necesidad de utilizar los sentidos,²⁰⁵ y que consiste en el *cogitare*.²⁰⁶

Además, es en esta fase del proceso intelectual, como hemos indicado, en la que se realiza la conversio *ad phantasmata*, de modo que el término de este proceso —la intelección *in facto esse*— lleva consigo dos cosas: la identificación

¹⁹⁹ *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, sol.

²⁰⁰ *De natura verbi intel.*, c. 2 (n. 283). Cfr. *C. G.* IV, c. 14; *De Ver.*, q. 8, a. 6, c.

²⁰¹ Cuestión que hemos desarrollado ampliamente en *El entender como perfección...*

²⁰² *S. Th.*, I, q. 27, a. 1, c.

²⁰³ *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275). Cfr. *S. Th.*, I, q. 25, a. 1, c; q. 42, a. 2, c: q. 45, a. 2, ad 3; III, q. 34, a. 2, ad 1; *C. G.*, I, c. 53; IV, c. 11.

²⁰⁴ Cfr. *De Ver.*, q. 1, a. 3, c; q. 8, a. 5, c; a. 9, ad 9.

²⁰⁵ Cfr. *S. Th.*, I, q. 62, a. 6, c.

²⁰⁶ Cfr. *De diff. verbi div. et hum.* (n. 291).

del intelecto con la cosa en razón de la forma y una relación de origen respecto de la misma.

Para nosotros, el significado de este momento consiste en captar el contenido inteligible de la cosa, en razón de la información inteligible, y que ése es el contenido *de* algo, en razón de la relación de origen: captar el contenido inteligible de una cosa, o, de un modo más metafísico, la posesión de la forma de otra cosa en cuanto de otra.

Y en esto consiste la evidencia intelectual,²⁰⁷ la captación de un contenido —inteligible— que se da fuera de nosotros y con independencia de nosotros, pues nos viene dado. Por eso, a pesar del aspecto activo que pueda tener el *cogitare*, la evidencia final tanto en la simple aprehensión como en el juicio se nos muestra como pasiva, como dada, medida desde fuera.

Y así, el que al intelecto en acto le sea natural obrar produciendo el verbo, psicológicamente corresponde al hecho que la evidencia hace que lo captado se afirme de la cosa: “el intelecto no es forzado por el sujeto, pues no utiliza órgano corporal, sino por el objeto, porque de la eficacia de la demostración es forzado a admitir las conclusiones”,²⁰⁸ y una conclusión es admitida cuando se afirma —interior o exteriormente—, esto es, cuando se dice el verbo.

ii) El segundo momento termina en la contemplación de la cosa en sí.

“Primeramente se considera la pasión del intelecto posible según es informado por la especie inteligible. Formado por la misma, forma —produce— en un segundo momento la definición o la división o la composición”.²⁰⁹

El intelecto forma, por tanto, el verbo para alcanzar a la cosa en sí, para contemplarla, para manifestarla.²¹⁰ De modo que el verbo es como un espejo donde se contempla la cosa y que no la excede.²¹¹

El contenido psicológico de este momento consiste en que el intelecto, por mediación del verbo, entiende *la cosa misma*, la cosa en sí, en razón del contenido inteligible que antes había captado.

En el primer momento entender era contemplar *el contenido inteligible de algo*, en el segundo es *contemplar algo en razón de dicho contenido*. Antes el objeto era el contenido, ahora *el objeto es la cosa en sí*.²¹²

Y con esto se acaba la operación intelectual: “Cuando el intelecto ha alcanzado la forma de la verdad no considera sino que contempla la verdad perfectamente”.²¹³

²⁰⁷ En este sentido entendemos la afirmación de Pister: “(el conocimiento es previo a la dicción) pues si se dijera el verbo antes de haber conocido el objeto, esta dicción sería ciega y el conocimiento que se seguiría no ofrecería ninguna garantía de verdad” (*La nature...*, p. 126).

²⁰⁸ *De Ver.*, q. 11, a. 3, ad 11.

²⁰⁹ *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, ad 3.

²¹⁰ Cfr. entre otros *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *De Ver.*, q. 4, a. 1, ad 5.

²¹¹ Cfr. *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275).

²¹² Cfr. *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 3; q. 14, a. 8, ad 5; *C. G.*, I, c. 13; *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, c.

²¹³ *S. Th.*, I, q. 34, a. 1, ad 2.

Este doble momento ha sido tenido en cuenta por todos los tomistas; "hay pues dos momentos en la vida de la inteligencia: yo llego a ser lo otro por asimilación, y yo contemplo lo otro adhiriéndome a él".²¹⁴ Sin embargo, generalmente se ha considerado esta distinción no como la correspondiente a lo indicado por nosotros sino como la distinción entre la simple aprehensión y el juicio,²¹⁵ en base a las afirmaciones de Santo Tomás en las que dice que en la simple aprehensión no hay comparación a la cosa y en el juicio sí.²¹⁶ Pero esta interpretación no nos parece correcta porque, entre otras cosas, como hemos visto, lo que no se dé al menos implícitamente en la simple aprehensión no puede darse explícitamente en el juicio.²¹⁷ Por ello, podemos afirmar que en la simple aprehensión se contempla la cosa en sí bajo un contenido sin hacer explícita la distinción entre la cosa y el contenido bajo el que la contemplamos —el verbo de la simple aprehensión dice "hombre"—, en el juicio se explicita dicha distinción entre la cosa —esto— y el contenido inteligible —el verbo del juicio dice "esto es un hombre"—.

b. *La separabilidad de ambos momentos.*

Una prueba de la distinción real entre ambos momentos del proceso intelectual está en el hecho de su real separabilidad, al menos en algunos casos.

En la simple aprehensión, que corresponde a aquello que es el objeto propio de nuestro intelecto, al darse siempre y de un modo necesario la evidencia, no cabe esta separación de los dos momentos del proceso: siempre que el intelecto recibe la especie inteligible mediante la acción conjunta del intelecto agente y del fantasma se produce una perfecta actualización del intelecto posible —se produce una evidencia perfecta—, y el intelecto forma necesariamente el verbo.

Sin embargo, en las operaciones judicativas en las que el intelecto pone algo de su parte cabe que el intelecto capte sólo algunos aspectos, pero no la evidencia perfecta de que ese contenido corresponda a la realidad. Y en este caso la voluntad puede mover al intelecto a emitir un verbo, de tal manera que sin captar —tener evidencia— que "ese es el contenido de algo", o, con otras palabras, que "es real", afirme que la realidad es así, contemple la realidad bajo ese contenido.

Es este el caso de la fe humana (y sobrenatural) y la de otros, que se dan por motivos menos racionales, en los que el verbo es emitido con seguridad —certeza— y sin evidencia; o la de los juicios de opinión o duda en los que se carece de dicha seguridad.

Ahora bien, si se da esta separabilidad práctica de ambos momentos psicológicos es que necesariamente son metafísica y realmente distintos.

²¹⁴ PHILIPPE, M. D., "Éléments d'une critique du jugement", en *Bul. Cercle Thomiste*, n. 92, VI-IX-81, p. 3.

²¹⁵ Como ya indicamos (*El entender como perfección...* (pp. 38-41), en nuestra opinión, no es ésta la enseñanza del Aquinate.

²¹⁶ Cfr. *In I. Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7; *De Ver.*, q. 1, a. 3, c; C.G. I, c. 59; *In III De Anima*, lect. 11.

²¹⁷ Cfr. *De Ver.*, q. 2, a. 7, ad 5.

c. *La generación del verbo no refleja.*

Si bien de lo que hemos expuesto pensamos queda claro que la generación del verbo no corresponde a una operación refleja, sin embargo, por cierta semejanza que hay con la misma, queremos resaltar este punto.

Dice así Santo Tomás: "Queda ahora por ver si el verbo es engendrado mediante reflexión del acto del intelecto o mediante un acto recto.

Para cuya evidencia es necesario tener en cuenta que ni el verbo que es expresivo de la cosa que se entiende es reflejo, ni la operación por la que se forma el verbo que expresa la *quidditas* de la cosa concebida —la simple aprehensión— es refleja, ya que en caso contrario todo entender sería reflejo, porque siempre que se entiende se forma un verbo. Lo que pone de manifiesto que el intelecto por sí mismo puede realizar su propia acción, la cual termina en el objeto hecho en sí y por sí mismo.

Pues un algo único se constituye a partir del intelecto y la especie, lo cual es el principio de su acción y quien compete obrar. Por ello la especie es lo primero por lo que (*qua*) se obra, y no *ad quam*, ya que nuestro intelecto no mira a la especie como un ejemplar semejante a él, y de este modo hacer algo como verbo suyo. Pues, si fuera así, no se haría un algo único del intelecto y la especie, pero el intelecto no entiende sino hecho uno con la especie, de modo que informado por dicha especie obra como mediante algo suyo sin que, a pesar de ello, la exceda.

La especie, así tomada, lleva siempre a su objeto primero. De donde queda claro que el verbo del intelecto se perfecciona mediante un acto recto (...).

Sin embargo, se debe tener en cuenta que la generación del verbo es muy semejante a un conocimiento reflejo (...). Pues cuando el alma informada por la especie forma el verbo, no lo forma en algo suyo que no esté informado por la especie, como si formase el verbo en algo del intelecto que se extiende más allá de donde alcanza la información de la especie, de tal modo que donde se forma el verbo fuera informado por el verbo (y no por la especie), con lo que parecería que se prolonga como en recto, de modo que por un acto recto se formaría el verbo; sino que en la misma alma informada por la especie primera en acto se engendra el verbo, y no en alguna parte desnuda —no informada— del alma. De donde la generación del verbo parece muy semejante a una operación refleja.

Pero hay que saber que, como toda reflexión se hace volviendo sobre lo mismo, y en este caso no hay vuelta ni sobre la especie ni sobre el intelecto informado por la especie, ya que ninguno de ellos se percibe cuando se forma el verbo, la generación del verbo no es refleja".²¹⁸

²¹⁸ *De natura verbi intel.*, c. 2 (nn. 278-280).

d. *¿Cuándo es necesario el verbo mental?*

De lo dicho queda suficientemente claro que el verbo es necesario para entender cuando el contenido inteligible de una cosa sea de algún modo separable de la realidad de la misma.

En toda criatura se da la distinción real entre el supuesto, la cosa en cuanto cosa, y su esencia, y, en consecuencia, su contenido inteligible. De modo que captar el contenido inteligible *de algo* es realmente distinto que captar ese *algo* en razón de ese contenido. Por ello en el conocimiento intelectual de la criatura se da siempre la necesidad de un verbo mental, incluso en el conocimiento que el ángel tiene de sí mismo.

Sin embargo, en el caso de Dios, *Ipsum Esse subsistens*, no se da distinción real entre las Personas y la Esencia divina, sino sólo una distinción de razón con fundamento *in re*. Esta distinción permite entre otras cosas decir a Santo Tomás que “por parte del cognoscente, es absolutamente la misma operación cognoscitiva por la que Dios sabe que es Dios y que es Padre, pero no es lo mismo, por parte de lo conocido, aquello por lo que (*quo*) conoce que es Dios y que es Padre (...), ya que conoce que es Dios por la Deidad y que es Padre por la Paternidad, que según nuestro modo de conocer son distintos, aunque realmente son lo mismo”.²¹⁹ Pues bien, ¿esta distinción de razón hace necesaria la existencia de un verbo en Dios?

Desde un punto de vista estrictamente filosófico la respuesta es que no se ve que sea necesario, pero, a la vez, tampoco podemos dar una respuesta negativa; para afirmar o negar dicha necesidad sería necesario que conociéramos *cómo* se conoce Dios, lo cual no es posible con nuestro conocimiento natural.²²⁰

e. *El verbo en el conocimiento de lo abstracto.*

De lo dicho podría parecer que en la consideración de realidades abstractas no sería necesario el verbo mental, ya que en su conocimiento sólo se contempla un cierto contenido inteligible, por ejemplo, “humanidad”.

Sin embargo, en ninguno de los dos momentos que hemos considerado en la simple aprehensión se contempla la “humanidad” en cuanto tal, ya que en el primero se contempla “humanidad de algo” y en el segundo “algo bajo la razón de humanidad”.

Para llegar a la consideración de la “humanidad” en cuanto tal, esto es como un contenido universal y abstracto sólo existente en nuestra mente, es necesario un proceso reflexivo mediante el cual se nos manifiesta como un cierto ente, un algo, un ente de razón, que existe en nuestro intelecto y no en la

²¹⁹ *De Ver.*, q. 2, a. 3, ad. 7.

²²⁰ *Cfr. De Pot.*, q. 8, a. 1, ad 12.

cosa,²²¹ y al cual compete un *esse* intencional, esto es, tener su ser natural en las cosas existentes pero de un modo singular y concreto.

De aquí que para conocerla es necesaria también la producción de un verbo, ya que es necesario captarla no como un contenido sino como un algo, a lo que compete un contenido intencional.

5. El verbo medio "in quo" de la intelección

Una vez estudiada la razón de la generación del verbo mental tanto desde el punto de vista metafísico como desde el punto de vista psicológico, es necesario que determinemos el tipo de mediación que ejerce el verbo en la intelección.

La función del verbo, como hemos visto, es dar razón de la relación de posesión entre el inteligente y la cosa, propia de la intelección. Ahora bien, para determinar cómo el verbo da razón de la misma es necesario que previamente consideremos la unión que se da entre el verbo en cuanto *intellectum* y el intelecto, así como las diversas relaciones que se dan entre intelecto y cosa, intelecto y verbo, y verbo y cosa.

a. La unidad entre el intelecto y el verbo

Entre el verbo y el intelecto se da un doble tipo de unión, la primera corresponde a la inhesión del verbo en cuanto es un cierto accidente en el intelecto y la segunda a la unión "inteligible" que corresponde a la unión del verbo en cuanto "*intellectum*" con el intelecto. Vamos, pues, a considerar cada una de ellas.

i) La unidad "*secundum esse accidentalis*"

Una de las características metafísicas del verbo mental es la de ser un accidente²²² que inhiere en el inteligente en acto mediante el intelecto en acto, como sujeto próximo.²²³

En cuanto es un accidente su *esse*, que es accidental, depende del sujeto en el que inhiere,²²⁴ y es una cierta perfección —actualidad— del mismo, del mismo modo que el *esse* del accidente verde —por el que el verde es— es una actualidad del cuerpo verde —por la cual es verde—. ²²⁵

Por ello hay que afirmar que en un sentido absoluto el *intelligi*, que es el *esse* del verbo,²²⁶ una cierta perfección del inteligente —es una actualidad del

²²¹ Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, sol.

²²² Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 9, c; *De natura verbi intel.*, c. 2 (n. 281).

²²³ Cfr. el epígrafe n. 2, c, ii) del presente apartado.

²²⁴ Cfr. *C. G.*, IV, c. 14; c. 14; *S. Th.*, I, q. 77, a. 6, c; *Quodl.*, III, a. 1, c.

²²⁵ Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 6, ad 19.

²²⁶ Cfr. *C. G.*, IV, c. 11.

mismo—. Sin embargo, no se puede afirmar que sea una perfección en sentido estricto del inteligente, del inteligente en cuanto tal, por dos motivos: primero, porque la perfección del inteligente en cuanto tal es el *intelligere* —el acto u operación de entender—; segundo, porque el carácter “autónomo” del verbo, lo que lleva consigo que el verbo mental y, en consecuencia, el *intelligi* sean ajenos al *esse* del intelecto. Precisamente por esto es posible la generación del verbo mental sin ir en contra del principio de causalidad: el *intelligere*, acto y perfección de intelecto, es comunicado al verbo, cuyo acto es el *intelligi* (actos numéricamente distintos e idénticos desde el punto de vista formal) y que no es perfección del intelecto.²²⁷

En razón de este tipo de unión —*secundum esse accidentalis*— el verbo está presente al intelecto pero no es medio *in quo*: está en condiciones de ser término de la operación intelectual pero no lo es.

Por eso, aunque Santo Tomás no es muy explícito en este punto,²²⁸ se admite de un modo general la existencia de un doble tipo de unión entre el verbo y el intelecto: una unión como accidente —*secundum esse accidentalis*— y otra unión como término o unión inteligible,²²⁹ ya que como dice el Aquinate: “la noticia —el verbo— (...) puede considerarse bajo un doble aspecto: en comparación al cognoscente, y así inhiere en él como un accidente en su sujeto (...); en comparación a lo cognoscible, y de esta parte no tiene que inhiera sino que sea *ad aliud*”.²³⁰

Y en relación a este tipo de unión se considera que es indiferente que el verbo sea accidente o subsistente.²³¹

De acuerdo a esto se comprueba que existe una cierta analogía entre la información —unión— inteligible del intelecto por la especie inteligible y la unión terminativa, que llamaremos *secundum intelligere*, entre el intelecto y el verbo.

En esta analogía se dan aspectos comunes y diferencias esenciales entre ambas uniones, veremos en primer lugar los aspectos comunes para después considerar las diferencias.

ii) La unidad “*secundum intelligere*”: unidad “*secundum quid*”

²²⁷ Cfr. epígrafe n. 2, c, iii) de este apartado.

²²⁸ Salvo en algunos tectos anteriores a 1261, donde el verbo es considerado todavía de algún modo como medio *quo* y, en consecuencia, su unión con el intelecto es de tipo formal; Santo Tomás sólo se refiere a la unión intelecto-verbo en el sentido de que éste es término de la operación intelectual.

²²⁹ La llamamos inteligible para distinguirla de la *secundum esse*. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que no tiene el mismo sentido que el de la especie inteligible, que se un inteligiblemente al intelecto, en cuanto inteligible en acto, determinándolo formalmente. Respecto a la analogía con la especie inteligible en Santo Tomás se pueden comparar los siguientes textos paralelos referidos al verbo y a la especie inteligible: *De diff. verbi div. et. hum.* (n. 289) y *Quodl.*, VII q. 1, a. 4, c —para el verbo—; *De Ver.*, q. 10, a. 4, c; q. 2, a. 5, ad. 17; q. 3, a. 1, ad 2; *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, ad 3 —para la especie—. Cfr. *El entender como perfección...* (pp. 4-6, 263-2).

²³⁰ *Quodl.* VII, q. 1, a. 4, c.

²³¹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 52, a. 1, c (si bien este texto se refiere propiamente a la especie inteligible, en cuanto *principio* de la operación).

Aquellos aspectos de la unión verbo-intelecto²³² en los que coincide con la unión especie-intelecto (la cual hemos estudiado con detalle en un anterior trabajo y en el que determinamos con precisión su sentido²³³ son los siguientes:

* es una unión que exige la presencia física previa del verbo en el intelecto, la cual se da en el hombre de una manera natural en cuanto el verbo, fruto de una operación inmanente, es un accidente que inhiere en el mismo intelecto en acto como en su sujeto próximo;

* es *secundum intelligere*: "en nuestro intelecto una cosa es entender y otra ser, y por tanto el verbo concebido en nuestro intelecto no se une a él en la naturaleza sino sólo en el entender";²³⁴

* de esta unión surge pues un *unum secundum quid*, no un *unum simpliciter*, y, dado que esta unión no afecta al verbo en cuanto tal y sí al intelecto, es una unión real necesariamente del intelecto al verbo, pero basta que sea de razón del verbo al intelecto.²³⁵

iii) Esta unión no es determinativa sino terminativa.

Ahora bien esta unión del intelecto con el verbo tiene características esencialmente distintas que la unión del intelecto con la especie inteligible. Y el motivo fundamental radica en el hecho de que la especie es principio (o medio) *quo* de la operación intelectual, en cuanto que determina la actualidad del intelecto, y es, en consecuencia, una unión de tipo formal, aunque posea algunas peculiaridades;²³⁶ y, sin embargo, el verbo no es medio o principio *quo* del entender, y por eso mismo su unión no es propiamente formal, y dentro del tomisimo ha sido habitualmente llamada *formal terminativa*.

Este nombre ha sido dado fundamentalmente teniendo en cuenta el siguiente texto del Aquinate: "Pues la forma puede estar en el intelecto de dos maneras. Una como principio del acto de entender, esto es, como la forma propia del inteligente en cuanto inteligente, y ésta es la semejanza de la cosa. Otra como término del acto de entender, al modo como el artífice excogita la forma de la casa; y como esta forma es excogitada por el acto de entender y como hecha por ese acto, no puede ser principio del acto de entender, como si fuera lo primero por lo que (*quo*), sino más bien tiene razón de aquello entendido por lo que el inteligente obra algo. Sin embargo, tampoco la forma predicha tiene razón de cosa entendida, ya que por la forma excogitada el artífice entiende lo que se debe hacer de un modo semejante a como en el intelecto especulativo la especie, por la que (*qua*) el intelecto es informado para entender en acto, es el

²³² Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 5, c; *S. Th.*, I, q. 27, a. 1, ad 3.

²³³ Cfr. *El entender como perfección...* (pp. 26-32).

²³⁴ *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.

²³⁵ No damos una respuesta definitiva a este tema, que pensamos desarrollar en posteriores trabajos al estudiar la visión beatífica y las locuciones angélicas (Cfr. *S. Th.*, I, qq. 106-107) en las cuales parece darse una unión del intelecto con un verbo ajeno (el de Dios en la visión beatífica o en el de otro ángel en las locuciones), y, en consecuencia, la relación de este verbo al intelecto sería sólo de razón.

²³⁶ Vistas en *El entender como perfección...*, (pp. 26-32).

primer *quod*. El intelecto en acto por dicha especie puede ya obrar formando ya las *quidditates* de las cosas ya componiendo o dividiendo: donde la misma *quidditas* formada por el intelecto, o la composición o división, es un cierto «operado» del mismo; y, sin embargo, mediante él llega al conocimiento de la cosa exterior. Y de este modo es como el segundo *quod* (lo segundo por lo que) se entiende”.²³⁷

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que nos encontramos con un texto del período anterior a 1261, y, en consecuencia, en un momento inicial de su evolución sobre el verbo mental. Por ello es necesario que reconsideremos el carácter formal, de medio *quod*, que en este momento da Santo Tomás a la función del verbo mental a la luz de sus obras posteriores.

En nuestra opinión dos son las características de la unión intelecto-verbo que se deducen de la doctrina general del Aquinate en sus obras posteriores:

° la unión intelecto-verbo está estructurada sobre una adecuación formal entre ambos: sólo es posible en la medida que el intelecto en acto y el verbo tengan la misma forma, lo cual se realiza siempre cuando el verbo es generado por el propio intelecto en acto.²³⁸

° es una unión terminativa no determinativa, esto es, el intelecto en acto, con una actualidad perfectamente determinada por la especie, alcanza una unión de perfecta adecuación con el verbo en el presente, al modo como una persona alcanza una perfecta unión con el vestido,²³⁹ y así se puede decir que posee el verbo²⁴⁰ como la persona el vestido: “Y porque, como se ha dicho, tal objeto —el verbo— se forma en la misma alma y no fuera, está en la misma alma como en su sujeto, y es una semejanza de la cosa exterior. Ahora bien, lo que está en el alma como en su sujeto tiene en ella razón de poseído (*habitus*); y la perfecta razón de poseído (*habitus*) se da cuando está unido en acto: en lo que se perfecciona la naturaleza. Y esta perfección —unión en acto— se alcanza por medio de la luz natural del intelecto que envuelve la especie inteligible, luz en la que y bajo la que (*in quo et sub quo*) se entiende”.²⁴¹

Por tanto, esta unión no se puede decir que sea formal; y es más semejante a aquella que se da entre *dos cosas* que se compenetran perfectamente en razón de su identidad formal, que a aquella que se da entre algo y su forma; y esto es así por el carácter “autónomo” del verbo mental.

No es, en consecuencia, adecuado el modo usual de referirse a esta unión como “unión formal terminativa”. Y pensamos que describe mejor este modo de unión el decir que es una “unión terminativa según adecuación formal”.²⁴²

²³⁷ *De Ver.*, q. 3, a. 2, c.

²³⁸ Dejamos abierta la posibilidad de una unión con un verbo no producido por el propio intelecto fundamentalmente en razón de la visión beatífica (Cfr. nota 235), sin que por ahora desarrollemos más el tema.

²³⁹ Es la imagen material más adecuada que se nos ocurre, y que se puede considerar de alguna manera insinuada en *De natura verbi intel.*, c. 2 (n. 284).

²⁴⁰ Cfr. *C. G.*, IV, c. 11.

²⁴¹ *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275).

²⁴² Santo Tomás al hacer referencia al verbo como término de la operación intelectual lo hace siempre en el contexto de ser algo producido por la misma (p. e. cfr. *De Pot.*, q. 8,

b. Las distintas relaciones presentes en el inteligente en acto

Pasamos ahora a hacer una breve referencia a las distintas relaciones presentes en el intelecto en acto.

i) Relaciones intelecto en acto-cosa exterior.

En el intelecto en acto nos encontramos, de acuerdo a lo que hemos visto, con tres relaciones con respecto a la cosa:

* Una relación de semejanza: la cual alcanza en razón de la información inteligible por la especie, que será tanto mayor según la perfección de la especie y que corresponde al contenido inteligible de la cosa conocida. En el caso del hombre, cuyo objeto propio son las cosas materiales, esta semejanza es según la especie universal de la cosa conocida; y, en consecuencia, alcanza por igual a todos los individuos de dicha especie.

* Una relación de origen (originado en el caso del hombre): que se funda en la acción del fantasma, y corresponde psicológicamente a la *conversio ad phantasmata*; esta relación termina exclusivamente en la cosa concreta conocida.

* Una relación de posesión —la propiamente cognoscitiva—: que termina en la cosa concreta conocida, y se estructura mediante el verbo mental; su mayor o menor alcance depende de la perfección de dicho verbo.

Estas tres relaciones son habituales, esto es, en las inteligencias creadas son reales si la cosa conocida existe en acto²⁴³ y no se ha caído en el error. A las tres les corresponden las relaciones opuestas en las cosas, las cuales son de razón.

ii) Relaciones intelecto-verbo mental

Dos son las relaciones que se dan en el intelecto en acto respecto al verbo:

* Una relación de origen originante: fundada en la generación del verbo por el intelecto en acto,²⁴⁴ y es ésta la que Santo Tomás ha destacado de un modo primordial por su íntima conexión con el Misterio Trinitario.

* Una relación de unión terminativa según adecuación formal: la cual acabamos de estudiar.

a. 1, c; S. Th., I, q. 14, a. 2, c; *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 276). Y por eso no aparece de un modo claro la distinción entre ambos aspectos: ser término producido y ser término al que se une. Sin embargo, en nuestra opinión, de toda su enseñanza se deduce que el ser término de la operación en sentido propio corresponde al ser término de la unión según adecuación formal entre el intelecto y el verbo, y no a la unión efecto-causa. De serlo en este último sentido no parece que fuera posible ni la visión beatífica, ni las locuciones angélicas, ni que el Hijo y el Espíritu Santo conocieran en el Verbo dicho —sólo— por el Padre.

²⁴³ Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 4, ad 1.

²⁴⁴ Cfr. Apartado A, n. 2.

De momento no vemos la necesidad de que entre ambas exista una distinción real, aunque nuestra opinión es que sí se da esa distinción, y un estudio detallado del tema, que ahora no tiene un especial interés para nosotros, nos llevaría demasiado lejos.

Ambas relaciones son reales, y a la primera le corresponde otra en el verbo de origen originado real, en cambio a la segunda le corresponde la de unión opuesta en el verbo que no tiene por qué ser real.

A estas afirmaciones se les podría hacer la observación de que en la doctrina del Aquinate para que haya relaciones reales es necesario, entre otras cosas, que haya una distinción real entre los sujetos de ambas relaciones, puesto que las relaciones son siempre entre supuestos²⁴⁵ y no entre accidentes. Sin embargo, se debe tener en cuenta que el mismo Aquinate afirma explícitamente que se dan relaciones reales entre el intelecto en acto y el verbo generado por él,²⁴⁶ y, además, en nuestra opinión, la interpretación indicada de las afirmaciones de Santo Tomás, en base a la que se niega la existencia de relaciones reales entre accidentes del mismo sujeto, no es correcta, y radica en el hecho de confundir al sujeto sustantivo con el sujeto de la relación.²⁴⁷

iii) Relaciones verbo-cosa

Entre el verbo y la cosa se dan dos relaciones fundamentales:

* Una relación de origen indirecto: en cuanto el verbo, en el caso del hombre, procede de la cosa mediante el intelecto y la sensibilidad.²⁴⁸

* Una relación de manifestación:²⁴⁹ que es la propia del verbo con respecto a la cosa concreta conocida, y es consecuencia del carácter de "*intellectum*" esencial al verbo —su ser pura intencionalidad—, y que es tanto más perfecta cuanto mayor sea la identidad formal entre el verbo y la cosa conocida.²⁵⁰

Ambas son relaciones habituales, a las que corresponden otras opuestas de razón en la cosa,²⁵¹ y la segunda agota, por decirlo así, toda la razón de ser del verbo mental.

c. *El verbo, medio "in quo" de la intelección*²⁵²

La afirmación fundamental de nuestro trabajo con respecto al verbo mental es que el verbo mental es necesario *en todo* conocimiento intelectual, ya que me-

²⁴⁵ Ver nota 118.

²⁴⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 28, a. 1, ad 4; q. 34, a. 1, ad 3.

²⁴⁷ Ver nota 118.

²⁴⁸ Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 4, arg. y ad 7; q. 8, a. 7, ad 1 y 2; a. 8, c; *C. G.*, I, c. 53.

²⁴⁹ Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 5, ad 7; sc 4; a. 2, c; a. 4, ad 6; *S. Th.*, I, q. 37, a. 1, ad 2; q. 34, a. 1, ad 3; *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 (n. 26).

²⁵⁰ Cfr. *C. G.*, I, c. 53; c. 59; IV, c. 11; *De Ver.*, q. 2, a. 1, ad 9; *Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n. 54); *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 270); *Ad Coll.*, c. 1, lect. 4 (n. 31); *In I De Anima*, lect. 4 (n. 43).

²⁵¹ Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 5, ad 1.

²⁵² Como se ha dicho ésta es la fórmula empleada por Santo Tomás en sus últimas obras: *Super Ioan. Ev.*, c. 1; *De natura verbi intel.*

dian­te su gene­ra­ción, y de un modo más amplio me­diante su po­se­sión ac­tual,²⁵³ surge en no­so­tros una re­la­ción a la co­sa co­no­ci­da en sí mis­ma que es la re­la­ción co­no­sciti­va, y que he­mos ca­li­fi­ca­do de po­se­sión in­ten­cional.

Si­n em­bar­go, de ac­uerdo a lo que he­mos di­cho, el ver­bo no pue­de ser el fun­da­men­to ab­so­luto de di­cha re­la­ción, la cual ad­emás no in­hiere en el in­te­li­gen­te me­diante el ver­bo si­no me­diante el in­te­lec­to en ac­to.

Pa­ra de­ter­mi­nar cuál es la fun­ción del ver­bo, y con ello el ti­po de me­dia­ción ejer­ci­da por él, de­be­mos tener en cuen­ta que:

— en ra­zón de la unión del in­te­lec­to en ac­to con el ver­bo men­tal, unión co­sis­ten­te en una re­la­ción real del in­te­lec­to en ac­to al ver­bo;

— en cuan­to que el ver­bo es su­je­to de una re­la­ción ha­bi­tual a la co­sa co­no­ci­da en sí —la re­la­ción de ma­ni­fes­ta­ción—;

— re­sul­ta que en nues­tro in­te­lec­to en ac­to se da una re­la­ción ha­bi­tual a la co­sa co­no­ci­da,²⁵⁴ que es la re­la­ción co­no­sciti­va.

Nos en­con­tra­mos pues ante una con­ca­te­na­ción tran­si­ti­va de re­la­cio­nes: la re­la­ción de unión más la re­la­ción de ma­ni­fes­ta­ción dan lu­gar a la re­la­ción co­no­sciti­va. Lo cual es se­me­jan­te a lo que su­cede con los he­rma­nos res­pec­to del pa­dre, el sue­gro y ye­rno res­pec­to a la es­po­sa, los miem­bros de la so­ci­e­dad res­pec­to del fin de la mis­ma...²⁵⁵ Y co­rres­pon­de al he­cho de que una re­la­ción en­tre dos su­je­tos se es­truc­tu­ra en base a las re­la­cio­nes de am­bos con un ter­ce­ro, que tie­ne ca­rácter de me­dio. Pues bien, ha si­do us­ual ca­li­fi­car a este ti­po de me­dio co­mo de me­dio *in quo* (que co­rres­pon­de al con­cep­to de nex­o cuan­do las re­la­cio­nes que en­tran en jue­go son uniti­vas).

De este modo afir­ma­mos que el ver­bo es me­dio *in quo* del co­no­ci­mien­to in­te­lec­tu­al en cuan­to que en ra­zón de su re­la­ción de ma­ni­fes­ta­ción a la co­sa, si el in­te­lec­to está unido a él, surge en el in­te­lec­to la re­la­ción co­no­sciti­va —de po­se­sión— res­pec­to a la co­sa en sí.

La per­fec­ción de esta po­se­sión —re­la­ción— será tan­to ma­yor cuan­to ma­yor sea la iden­ti­dad en­tre el ver­bo y la co­sa —más per­fec­to sea el ver­bo y más plena la re­la­ción de ma­ni­fes­ta­ción— y más ín­ti­ma y to­tal sea la unión del in­te­lec­to en ac­to con el ver­bo.

Una vez es­pe­ci­fi­ca­do el ti­po de me­dio nos queda de­ter­mi­nar lo más cla­ra­men­te po­si­ble la co­nexión me­ta­fí­si­ca en­tre la re­la­ción co­no­sciti­va y la ma­ni­fes­ta­ti­va.

Pa­ra ello he­mos de tener en cuen­ta que el fun­da­men­to, en su sen­ti­do pro­pio, de una re­la­ción tie­ne que ser *algo* que esté en el su­je­to de di­cha re­la­ción,²⁵⁶ y en el caso co­ncre­to de la re­la­ción co­no­sciti­va en el in­te­lec­to en ac­to.

²⁵³ Ver nota 242.

²⁵⁴ Cfr. C. G., I, c. 79.

²⁵⁵ Cfr. *De Pot.*, q. 7, a. 9, c.

²⁵⁶ Cfr. *In I Sent.*, d. 2, Exp. Text., ad 2; C. G. IV, c. 2.

Además, el fundamento último de una relación necesariamente tiene que ser algo absoluto,²⁵⁷ de aquí que debemos afirmar que el fundamento último de la relación cognoscitiva es la misma operación intelectual.²⁵⁸ Pero no puede serlo en cuanto tal, ya que en este sentido sólo es el fundamento de la relación de semejanza, y además la relación cognoscitiva no se da sin el verbo; por ello, debemos afirmar que el fundamento de la relación cognoscitiva es la misma operación intelectual en cuanto principio del verbo, o en cuanto mediante ella el intelecto se une al verbo inteligiblemente.

Ahora bien, en este caso dicha operación es el fundamento absoluto de dos relaciones: una al verbo —como término inmanente al que se une—, y que es la relación de unión terminativa según adecuación formal; otra a la cosa en sí —como objeto del entender—, y que es la relación cognoscitiva o de posesión intencional.

Ambas relaciones, pues, están unidas en el fundamento como en su raíz, sin embargo la primera tiene una prioridad metafísica —no temporal— respecto a la segunda (del mismo modo que en una sociedad es previa metafísicamente la relación al fin de cada miembro que la relación entre los diversos miembros, la de cada criatura a Dios que la de las distintas criaturas entre sí,²⁵⁹ la del esposo a la esposa que la del esposo al suegro. . .). Y esta anterioridad tiene un cierto carácter de fundamento —fundamento intrínseco relativo—. De aquí que podamos decir que la relación del intelecto al verbo —relación de unión terminativa— es el fundamento intrínseco relativo de la relación del intelecto a la cosa en sí —la relación cognoscitiva—. Lo cual no se opone a que tenga que haber un fundamento último absoluto,²⁶⁰ y que en el caso presente, como hemos indicado, es la operación intelectual.

Pero sigamos adelante, si en el verbo no hubiera una relación de manifestación con respecto a la cosa conocida, tampoco se daría la relación de conocimiento en el intelecto, del mismo modo que si en la esposa no se diera una relación de filiación respecto de su padre no surgiría en su esposo una relación de yerno respecto del mismo. Nos encontramos pues que esta relación del verbo —medio *in quo*— a la cosa es también un cierto fundamento de la relación cognoscitiva, y que llamaremos fundamento extrínseco relativo.

La existencia de este fundamento es evidente, y no se opone en nada a la afirmación de Santo Tomás cuando dice: “la relación no es referida por ninguna relación media, porque así habría que ir al finito”.²⁶¹ Pues aquí se refiere al hecho de que el sujeto no posee —no es sujeto— de una relación mediante otra relación real, no a que una relación pueda ser fundamento —intrínseco o extrínseco— de otra relación, en el sentido indicado (no decimos que mediante la relación de unión terminativa el sujeto manifiesta la cosa —tenga una relación

²⁵⁷ Cfr. *De Ver.*, q. 27, a. 4, sc 4; C. G., II, c. 12; S. Th., I, q. 28, a. 2, ad 2; I-II, q. 16, a. 4, ad 2; *De Pot.*, q. 9, a. 5, ad 16.

²⁵⁸ Cfr. S. Th., I, q. 37, a. 1, c; q. 34, a. 1, ad 3; *Comp. Theol.*, c. 54; C. G., I, c. 53.

²⁵⁹ Ver nota 255.

²⁶⁰ Ver nota 257, KREMPPEL, *o. c.*, pp. 189-191.

²⁶¹ *In I Sent.*, d. 31, q. 1, a. 1, sol. Cfr. *De Pot.*, q. 3, a. 3, ad 2; q. 7, a. 9, ad 2; a. 11, c; C. G., II, c. 18; S. Th., I, q. 45, a. 3, ad 2; q. 62, a. 1, ad 4; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, ad 5.

de manifestación— ni que mediante la relación de manifestación del verbo el sujeto manifieste la cosa; sino que mediante las dos relaciones de unión y de manifestación, como fundamentos relativos intrínseco y extrínseco respectivamente, surge otra relación de conocimiento a la cosa en sí).

Además, esta explicación tampoco contradice el hecho de que “la relación no puede ser principio o término de una acción”.²⁶² El término de la acción de entender es el verbo, y no ninguna de las relaciones indicadas; si bien, el verbo se forma para dar lugar a dichas relaciones.²⁶³

d. *El verbo: ¿signo formal?*

La manera más usual en el tomismo de dar razón de que el verbo es medio *in quo* (si bien en un sentido algo distinto al que nosotros hemos expuesto) ha sido la consideración del mismo como un *signo formal*,²⁶⁴ partiendo de que, como dice Santo Tomás, el movimiento a la imagen en cuanto imagen y a la cosa conocida en la imagen es el mismo,²⁶⁵ en lo que radica la diferencia entre medio *a quo* y medio *in quo* —el propio de la imagen— en el conocimiento.²⁶⁶

Sin embargo, este modo de caracterizar al verbo mental y su función no nos parece adecuado, por un motivo fundamental: el hecho de considerar la relación del intelecto al verbo *la misma* —numéricamente una— que a la cosa: “si la potencia y lo signado se consideran como términos unidos por la relación, es necesario exigir una doble relación en el signo, pero en este caso el signo mira directamente a la potencia como objeto y no como signo (sería medio *a quo*). Pero si el signo es considerado como término que la potencia alcanza oblicuamente, entonces por la misma relación del signo son unidos lo significado —la cosa— y la potencia, y ésta es la propia y formal razón de signo —medio *in quo*”—.²⁶⁷ Y esto es así porque “donde la causa de la relación es la misma, la relación es una —única— realmente, aunque se multipliquen los respectos”.²⁶⁸

Según esta interpretación hay que decir que la relación del intelecto al verbo es propiamente cognoscitiva, y es lo mismo conocer la cosa que conocer su verbo, si bien, “esto es verdad, a condición de entenderlo en el único sentido que recibe esta proposición en el pensamiento de Santo Tomás, cuando él la formula. Lo que es conocido, no es el ente considerado en su existencia subjetiva propia, puesto que éste continúa siendo lo que es, lo conozca yo o no lo conozca; es únicamente este mismo ente en tanto que se ha hecho mío por la coincidencia de mi intelecto y su especie, de donde resultará el acto del concepto. Decir que el objeto inmediato del pensamiento es el concepto no es negar

²⁶² *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, ad 2.

²⁶³ Cfr. *De Pot.*, q. 8, a. 1, c.

²⁶⁴ El iniciador de esta corriente es Juan de Santo Tomás (cfr. *C. Philosophicus*, *Logica* II, q. 21), entre los autores tomistas, le siguen: Pisters, Degl'Innocenti, Casaubon,...

²⁶⁵ Cfr. *S. Th.*, III, q. 25, a. 3, c; *De Ver.*, q. 8, a. 15, c.

²⁶⁶ Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 15, c. Téngase en cuenta la evolución del significado *in quo* de mediato, y equivalente a *a quo*, a inmediato (Cfr. *Quodl.* VII, q. 1, a. 1, c; *In IV Sent.*, d. 49).

²⁶⁷ JUAN DE SANTO TOMÁS, *C. Philosophicus*, *Logica* II, q. 21, a. 2.

²⁶⁸ *Comp. Theol.*, c. 212. Cfr. *Quodl.* I, q. 2, a. 1, c.

que sea la cosa, sino que su inteligibilidad forma completamente la del concepto²⁶⁹,²⁷⁰

Pues bien, si esta explicación es un intento de dejar claro el realismo de Santo Tomás, en nuestra opinión, no es suficiente; precisamente en cuanto niega que se conozca la cosa en su subjetividad —en sí—, lo que se pone especialmente de relieve en la consideración del verbo como un sustituto de la cosa —su carácter vicario—,²⁷¹ y esto en concreto en razón de una carencia intrínseca de la misma.²⁷² Lo que, además, lleva consigo que el ser "*intellectum*" sea una perfección absoluta, un grado máximo de inmaterialidad, y no una perfección esencialmente relativa o intencional, y que, como pusimos de relieve,²⁷³ es la enseñanza de Santo Tomás a partir de 1261.

El hecho de que haya un único fundamento absoluto y un único movimiento no implica que sólo se dé una única relación, pues hay diversidad de fundamentos relativos de la relación cognoscitiva, que se estructuran en el carácter de medio *in quo* del verbo; del mismo modo que por un mismo fundamento absoluto y un mismo movimiento el esposo deviene esposo de una mujer y yerno del padre de ésta, y la relación de "esposo" es distinta de la de "yerno".

e. *El verbo objeto de la operación intelectual*

Se nos plantea pues en qué sentido se debe entender que el verbo es objeto de la operación intelectual,²⁷⁴ y en qué se diferencia esta "objetividad" de la de la cosa.

La cosa en sí —el subsistente— es objeto del conocimiento en razón de que es poseída intencionalmente por el inteligente: surge en el inteligente una relación de posesión respecto a la cosa conocida.

Sin embargo, el verbo es objeto de la operación intelectual, no cognoscitivamente, esto es, no es "lo entendido", sino en cuanto que el verbo es producto y efecto de esta acción, o en cuanto término inmanente al que se une mediante una relación según adecuación formal.

De aquí que el término "*intellectum*" aplicado a la cosa y al verbo es equívoco. Aplicado al verbo nos dice una propiedad intrínseca del mismo —su pura intencionalidad—, pero no que sea conocido: el verbo es *lo-entendido* (*intellectum*) pero no *lo entendido* (*quod intelligitur*). En cambio la cosa es "*intellecta*", es conocida, lo que en ella no significa nada (salvo una relación de razón): la cosa es *lo entendido* (*quod intelligitur*), y su *esse* es natural no intencional. Por ello "una cosa es entender —conocer— la cosa y otra entender —conocer— la misma intención entendida —el verbo"—.²⁷⁵

²⁶⁹ Cfr. *De Pot.*, q. 8, a. 1; q. 4, a. 5.

²⁷⁰ GILSON, E., *El Tomismo*, EUNSA, Pamplona, 1978, p. 422. Cfr. DEGL'INNOCENTI, U., "La natura del verbum mentis", en *Aquinas* 1 (1972) p. 137; MILLAN PUELLES, A., *o. c.*, p. 201; FABRO, C., *o. c.*, pp. 508-509.

²⁷¹ Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, C. *Theologicus*, In I Parte, d. 13.

²⁷² Cfr. notas 158 y 162.

²⁷³ Ver Apart. A, n. 3, b y c.

²⁷⁴ Cfr. *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 276); *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, c.

²⁷⁵ C. G., IV, c. 11.

f. Verbo y autoconocimiento

Por último, y aunque suponga salirnos un poco del tema que nos ocupa, no queremos dejar de hacer referencia al hecho de la existencia de un verbo mental en el autoconocimiento: en cuanto a la existencia de un verbo mental "no hay diferencia entre cuando el intelecto se entiende a sí mismo, o cuando entiende una cosa distinta de sí. Pues al igual que cuando conoce una cosa distinta de sí mismo forma un concepto de dicha cosa (...) así también cuando se conoce a sí mismo forma un concepto de sí".²⁷⁶

Sin embargo, conviene distinguir tres casos posibles:²⁷⁷

i) Conocimiento concomitante del sujeto o autoconciencia.

Es el conocimiento que todo sujeto pensante tiene de sí mismo cuando conoce otra cosa, ya que al ser su propio acto de entender inteligible en acto lo capta en el mismo acto de entender, y a él mismo como sujeto pensante de un modo concomitante;²⁷⁸ y esto último sucede así porque, si capta un objeto en cuanto objeto, necesariamente se capta a sí mismo, en oblicuo, como el sujeto que lo posee.²⁷⁹ Sin embargo, en este caso el verbo es de la cosa conocida, del objeto, y no del sujeto.²⁸⁰

ii) Autoconocimiento objetivo en el hombre.

Hay un segundo tipo de autoconocimiento, que es aquel que el hombre tiene de sí mismo en cuanto objeto. En este caso, al no ser el hombre inteligible en acto y además tener como objeto propio la *quidditas* de las cosas materiales, es necesaria toda una elaboración refleja, mediante la cual el hombre, llega a un conocimiento de sí mismo bajo el contenido universal de hombre, y en este caso forma un verbo de sí mismo.²⁸¹

iii) Autoconocimiento objetivo de los seres puramente espirituales.

En el caso de los seres puramente espirituales —los ángeles—²⁸² que son inteligibles en acto y cuyo objeto propio de conocimiento son ellos mismos, la formación del verbo de sí mismos es directa, y cumple la siguiente descripción: "Si desnuda de toda cosa (de toda otra especie inteligible que no sea ella misma) el alma se aprehendiera a sí misma, y engendrara en sí su propia semejanza, ésta sería un verbo puro de ella misma, que no contendría nada extraño mezclado".²⁸³

²⁷⁶ *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.

²⁷⁷ Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J. L., o. c., p. 235; *S. Th.*, I, q. 87; *In I Sent.*, d. 17, a. 5, ad 4.

²⁷⁸ Cfr. *In I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1, ad 2;; d. 10, q. 1, a. 5, ad 2; *De Ver.*, q. 10, a. 9, c; *S. Th.*, I, q. 87, a. 3; I-II, q. 112, a. 5, ad 1; *C. G.*, II, c. 49; DERISI, O. N., o. c., pp. 704-711.

²⁷⁹ Cfr. *C. G.*, II, c. 14; *In I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2, sol.

²⁸⁰ Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 8, c; *De natura verbi intel.*, c. 2 (nn. 234-235).

²⁸¹ Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 5, c; *S. Th.*, I, q. 37, a. 1, c; q. 87, a. 1, c; *De Ver.*, q. 10, a. 7, c.

²⁸² Pensamos que esto sería aplicable a Dios de acuerdo al dato revelado, pero no según la razón natural, por eso sólo nos referiremos ahora a los ángeles.

²⁸³ *De natura verbi intel.*, c. 2 (n. 285).

En estos dos últimos casos, los de autoconocimiento objetivo, es evidente que no se da una relación real entre sujeto y objeto sino sólo de razón.²⁸⁴ Y, sin embargo, se estructuran sobre una doble relación real: la de unión terminativa según adecuación formal —del intelecto al verbo— y la de manifestación —del verbo al sujeto—. Y esto es de la absoluta razón de entender,²⁸⁵ y se pone de relieve en esa especie de “desdoblamiento” psicológico u “oposición” que se da siempre que uno se contempla a sí mismo como objeto.

6. Algunas consideraciones finales

En la introducción a este trabajo indicábamos los motivos que nos llevaban a realizarlo, y la perspectiva desde la cual nos enfrentábamos a la enseñanza del Aquinate. Ahora, antes de pasar a la exposición de nuestras conclusiones, nos parece oportuno hacer como una revisión, un examen de conciencia, sobre el estudio realizado, con una pregunta de fondo: ¿hemos sido fieles a la enseñanza del Aquinate?, ¿hasta qué punto los presupuestos —la perspectiva— de nuestro planteamiento han podido oscurecer o deformar su doctrina?

Cuatro son los puntos que consideramos como absolutamente seguros respecto a la doctrina explícita de Santo Tomás:

* que la operación intelectual, en cuanto operación inmanente, consiste en una cierta perfección absoluta —posesión de actualidad— del cognoscente, que recibe el nombre de operación —es *per modum actionis*— en cuanto que es una perfección no entitativa —que corresponda a la especie del operante— sino operativa; que se dice intencional en cuanto esa perfección poseída operativamente corresponde siempre a una perfección poseída entitativamente —según el *esse* natural— por el objeto conocido; y, finalmente, que en las criaturas tiene un carácter pasivo, en el sentido de receptivo;

* que el verbo mental es “*intellectum*”, característica puramente intencional y que no corresponde, por tanto, a ninguna perfección absoluta —un modo absoluto de ser—, sino que es esencialmente “relativa”;

* que la necesidad del verbo —como operado en el mismo intelecto— para la intelección radica en la esencial diferencia entre ésta y la sensibilidad (especialmente respecto a los sentidos externos);

* que la doctrina del Aquinate sobre el verbo tiene una evolución profunda a lo largo de toda su vida intelectual, y en ningún momento se puede considerar acabada, a no ser en sus últimas obras, por lo que no es correcto tratar a éstas de un modo indiscriminado.

Sin embargo, hay dos puntos en los que, encontrando apoyo claro en afirmaciones de Santo Tomás, no podemos decir que los afirme explícitamente.:

²⁸⁴ Cfr. *In I Sent.*, d. 26, q. 2, a. 3, ad 4; d. 35, q. 1, a. 1, ad 3; *S. Th.*, I, q. 42, a. 1, ad 4; *De Ver.*, q. 2, a. 2, ad 1.

²⁸⁵ Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.

* que la diferencia esencial entre la sensibilidad y la intelección, que fundamenta la necesidad de un verbo en sentido estricto en el intelecto, radique en el hecho de que los sentidos externos sólo son capaces de captar el contenido —sensible— de algo, y que sea a través de una concatenación de sentidos —y la producción de verbos en sentido menos propio en los sentidos internos— como la sensibilidad es capaz de llegar a captar las cosas bajo ese contenido; mientras que en la intelección sea en una única potencia —el intelecto posible— donde se dé este doble acto de contemplar el contenido inteligible de la cosa y la cosa bajo ese contenido;

* y que, lo que es consecuencia inmediata de lo anterior, la existencia en la intelección de una doble intencionalidad: la posesión operativa de la perfección entitativa de lo conocido, y la posesión intencional de la cosa en sí.

De hecho, en sus últimas obras nos encontramos con afirmaciones en relación al verbo como:

* “en él (verbo) se entiende la *quidditas* de la cosa”;²⁸⁶

* “en el mismo (verbo) expresado y formado ve la naturaleza de la cosa entendida”;²⁸⁷ las cuales parecen indicar que el verbo es necesario para conocer la *quidditas* —el contenido inteligible— de la cosa y no a ésta en sí; en cuyo caso se debería afirmar que su postura no ha variado desde el I libro de la *Summa contra Gentiles*, y que la necesidad del verbo viene en razón del objeto.

Sin embargo, en este mismo período insiste en que:

* “(el verbo) es como un espejo donde se contempla *la cosa*”;²⁸⁸ lo cual, junto a la constante enseñanza del Aquinate de que “todo conocimiento termina en lo existente”²⁸⁹ y todo lo expuesto a lo largo del presente trabajo, nos lleva a considerar que la doctrina de Santo Tomás es la que hemos indicado.

En nuestra opinión, la existencia de algunos textos disonantes corresponde a la constane analogía hecha por el Aquinate entre la visión y la intelección, la cual se rompe precisamente, y no por motivos extrínsecos sino intrínsecos, en aquello que es lo más propio del entender: acabar en la cosa en sí (Pensamos que, si, en vez de la analogía visión-intelección, el Aquinate hubiera utilizado la de audición-intelección, la necesidad del verbo mental se habría puesto más fácilmente de manifiesto; ya que, en la doctrina aristotélico-tomista, al considerar que el color es visible en acto en la cosa y el sonido sólo es audible en potencia en la misma,²⁹⁰ es en la audición y no en la visión donde se pone especialmente de relieve que los sentidos externos no terminan en la cosa en sí).

²⁸⁶ *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275).

²⁸⁷ *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 (n. 25).

²⁸⁸ *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275). Cfr. *Ibidem*, c. 2 (n. 281).

²⁸⁹ *Ad Coll.*, c. 1, lect. 4 (n. 30). Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, c; *De Div. Nom.*, c. 1, lect. 2 (n. 75).

²⁹⁰ Cfr. *In II De Anima*, lect. 14-17.

III

CONCLUSIONES

Santo Tomás recibió su doctrina gnoseológica de Aristóteles; sin embargo, movido por motivos fundamentalmente teológicos, introdujo en ella el verbo mental, que era de alguna manera ajeno a la misma. Este acicate le llevó a una profundización no sólo del proceso cognoscitivo sino también respecto a la concepción misma del entender.

El hilo conductor de esta profundización, que inicialmente fue la distinción entre el entender y el amar (*De Veritate*), pasó luego, a partir del I Libro de la *Summa contra Gentiles*, a ser la distinción entre el conocimiento sensible y el intelectual. En los primeros momentos se fijó principalmente en el objeto, y bajo la razón más externa: la presencia y materialidad del objeto del conocimiento sensible, y la ausencia e inmaterialidad del objeto inteligible; y finalmente en aquello que es el aspecto fundamental e intrínseco: el hecho de que el proceso de conocimiento sensible completo —en su vuelta a la cosa en sí— se realiza mediante una concatenación de diversos sentidos —externos e internos—, mientras que el proceso intelectual completo, en sentido estricto, se lleva a cabo en una única potencia intelectual —el intelecto posible—.

Teniendo en cuenta esta evolución del pensamiento de Santo Tomás hemos llegado a las siguientes conclusiones:

° El verbo mental tiene como característica esencial (de la que se derivan las demás) el ser "*intellectum*", esto es, "*esse verbi est intelligi*"; lo que le hace ser una realidad exclusivamente intencional. De ello se deriva su ser "expresado" —*dictum*— y su ser "manifestativo".

° La unión intelecto-verbo es una unión terminativa según adecuación formal, que exige la presencia física del verbo en el intelecto en acto y una identidad formal entre ambos. El que la presencia física se deba al hecho de ser "dicho" por el propio inteligente no parece que sea necesaria *per se*, sino que se manifiesta como *per accidens*.

° Su necesidad como medio cognoscitivo se debe al hecho de que el entender no sólo es una perfección absoluta —un enriquecimiento ontológico operativo— del inteligente, sino también una perfección relativa: la posesión intelectual de la cosa en sí. Lo que supone una potenciación del realismo de Santo Tomás respecto al de Aristóteles.

° Por último, el verbo es medio *in quo* del entender en cuanto la relación de manifestación del verbo respecto de la cosa es fundamento relativo extrínseco de la relación de posesión intelectual del inteligente respecto de la cosa en sí; siendo el fundamento absoluto de esta última relación la operación intelectual, y el fundamento intrínseco la relación de unión terminativa intelecto-verbo mental.

Todo lo cual pone de manifiesto que, si bien en Santo Tomás se da una primacía en la operación inmanente al aspecto de perfección y, paralelamente, al aspecto absoluto de la noción de persona, en su doctrina se encuentran ya elaborados los fundamentos metafísicos del aspecto relativo de dichas operaciones y del contenido relativo del concepto de persona. Y con ello pone a nuestra disposición el instrumento adecuado para, mediante la analogía, acercarnos al gran Misterio Trinitario como misterio de vida de conocimiento y amor interpersonal.

J. L. GONZÁLEZ ALÍO

Universidad de Navarra