

EL ENTENDER COMO POSESION: LA FUNCION GNOSEOLOGICA DEL VERBO MENTAL

Introducción

“Porque con respecto a la naturaleza del verbo del intelecto, sin el cual no se encuentra en el hombre una imagen expresa de la Trinidad, el ánimo es envuelto por una dificultad múltiple y en exceso prolija, pretendemos tratar sumariamente sobre su naturaleza y manifestar simultáneamente las dificultades en conexión con el mismo”.¹

Estas palabras sitúan la perspectiva desde la que hemos planteado el presente trabajo sobre el verbo mental. Ya que, si bien en él nos moveremos dentro de un campo estrictamente filosófico, nuestra intención es establecer las bases metafísicas que nos permitan un mejor conocimiento de la vida intratrinitaria.

Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, contempla la imagen trinitaria en el hombre fundamentalmente en razón de las procesiones en el mismo de un verbo mental y de un espíritu amoroso, reflejos de la generación eterna del Hijo y la eterna procesión del Espíritu Santo.² Sin embargo, el Concilio Vaticano II ha puesto de relieve la posibilidad de considerar la “comunión” entre los hombres como un reflejo, una cierta imagen, de la Trinidad. Lo cual supone el considerar las relaciones intratrinitarias no sólo como relaciones de origen sino también como relaciones interpersonales de conocimiento y de amor.³

Surge así la necesidad de profundizar en la estructura y fundamento metafísico de este tipo de relaciones entre los hombres, para de este modo, mediante la analogía, contemplar las relaciones intradivinas bajo este contenido, y a la Trinidad como *communio personarum*.

Y dado que en el hombre estas relaciones se estructuran en el verbo mental y en el amor *procedens* como medios *in quo* de las operaciones espirituales, surge la cuestión de que en qué medida las relaciones intratrinitarias se estructuran como relaciones interpersonales de conocimiento y amor en el Verbo y en el Amor, o, lo que es lo mismo, si las Personas divinas se conocen y aman en el Verbo y en el Espíritu Santo.

¹ *De natura verbi intel.*, proem. (n. 269). En el presente trabajo las obras de Santo Tomás se citan de acuerdo a las publicadas por Ed. Marietti (Torino), excepto el *Comentario a las Sentencias* que corresponde a la Ed. Vives (París). La traducción de las obras citadas en lengua no castellana es nuestra.

² Cfr. *S. Th.*, I, q. 93, a. 7, c.

³ CONC. VATICANO II, Cons. *Lumen Gentium*, n. 4; Cons. *Gaudium et Spes*, n. 24; GONZÁLEZ ALIC, J. L., *El reflejo de la unidad de Dios Uno y Trino en la unidad de la Iglesia*, Comunicación VI Simposio Internacional de Teología, Univ. de Navarra, abril, 1984.

Teniendo en cuenta la amplitud del tema planteado, en el presente trabajo nos limitaremos a exponer la doctrina de Santo Tomás sobre el verbo mental como medio *in quo* de nuestro conocimiento intelectual, para estudiar más adelante las otras cuestiones.

Ahora bien, el estudio de la doctrina del Aquinate sobre el verbo mental presenta una doble dificultad: la primera surge de su misma naturaleza,⁴ la segunda de la gran evolución que se dio en el pensamiento de Santo Tomás respecto del mismo.

En esta evolución se deben tener en cuenta las dos características fundamentales del verbo mental —el ser “lo expresado” y el ser “lo entendido”⁵—, pues en ambas se dio dicha profundización, que en ocasiones tiene un cierto carácter de ruptura, y además con un desfase temporal de la una respecto de la otra. Todo lo cual se debe, en nuestra opinión, al hecho de que el verbo mental era ajeno a la doctrina aristotélica, que recibió Santo Tomás, y sin embargo el carácter “autónomo” del mismo le venía requerido en razón de la analogía agustiniana con el Verbo divino, *Verbum procedens* distinto realmente del Padre.

La característica de ser “lo expresado”, en el sentido propio de “operado”, y que da cuenta de su “autonomía”, está ya perfectamente delimitada en la cuestión disputada *De Veritate*, escrita en los últimos años de su primera estancia parisina —1256 a 1257⁶—, y el desarrollo posterior sobre la misma se puede considerar como una mera explicitación de lo dicho en esta obra.

Sin embargo, la determinación de la función del verbo mental en el proceso gnoseológico no es alcanzada, en nuestra opinión, hasta su *Comentario al Evangelio de San Juan*, que corresponde a su segunda estancia en París —1269 a 1272—, cuando afirma que el verbo es medio *in quo* de la operación intelectual.⁷ Si bien, el paso capital se da en el capítulo 11 del libro IV de la *Summa contra Gentiles*, cuando determina que “*esse verbi est intelligi*”,⁸ con lo que el verbo, en cuanto “lo entendido”, se nos manifiesta como intencionalidad pura.

⁴ Cfr. nota 1.

⁵ Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, c; *De diff. verbum div. et hum.* (n. 289).

⁶ Para la cronología de las obras de Santo Tomás utilizamos las de MANDONNET, P., *Des écrits authentiques de St. Thomas*, 2ª Ed., Friburgo, 1910; *Opuscula omnia*, t. 1, París, 1927; GRABMANN, M. *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Munich, 1920; WALZ, P. A., “Chronotaxi vitae et operum S. Thomae”, *Angelicum* 16, 1939, pp. 463-473; WEISHEIPL, J. A., *Friar Thomas d'Aquino*, Doubleday & Cia, New York, 1974. Todas ellas coinciden prácticamente respecto a la cronología de las obras que citamos. Sobre el opúsculo *De natura verbi intellectus* hacemos un comentario más adelante.

⁷ *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lec. 1 (n. 25). En nuestra opinión, son manifestaciones de esta profundización, entre otras: a) la variación en el modo de calificar la función gnoseológica del verbo, que pasa de ser “*quod* y *quo*” se entiende, a “un segundo *quo*” se entiende —en *De Veritate*—; más adelante, “medio instrumental” —*Quodl. V*, q. 5—; y finalmente medio “*in quo*” —*Super Ioan. Ev.*—; b) la diversidad de argumentaciones empleadas sobre la necesidad del verbo en la operación intelectual: el hecho de que el entender no termina en la cosa sino en el intelecto —*De Veritate*—; el carácter inmaterial de la *quidditas* —*Summa contra Gentiles*—; ser objeto de la operación intelectual —*De Potentia*—; el que la especie no nos lleve a la cosa como es en sí —*De natura verbi intel.*—; ...; c) la no referencia al verbo mental en su “Comentario al *De Anima* de Aristóteles”;... A ellas nos referiremos más adelante.

⁸ Cfr. C. G., IV, c. 11.

Pues bien, mientras que la evolución de la primera de estas características —ser “lo expresado”— ha sido ampliamente estudiada,⁹ en relación a la segunda —ser “lo entendido”— no hemos encontrado trabajos determinantes; y, en general, no se ha tenido en cuenta lo que ello supone en la profundización realizada por Santo Tomás sobre lo constitutivo de la operación intelectual. Y es ésta la razón de que, en nuestra opinión, hayan surgido interpretaciones menos correctas de la doctrina del Aquinate.

Así, por ejemplo, Juan de Santo Tomás, partiendo del presupuesto, extraño a la enseñanza de Santo Tomás, de que toda operación vital debe proceder eficientemente del operante,¹⁰ considera el verbo mental como un mero sustitutivo de la cosa —un “ídolo” de la misma—, y el ser “*intellectum*” como una perfección absoluta, no intencional —relativa—. Lo cual, al hacer la analogía con el conocimiento divino, lleva a que el ser “*intellectum*” es algo propio de la esencia divina, no del Verbo y, en consecuencia, Este es Verbo sólo en cuanto procede como verbo —es expresado— en razón del entender divino, pero sin ninguna otra relación —“función”— con la operación divina de entender.¹¹

En el presente trabajo pretendemos estudiar dicha evolución del pensamiento de Santo Tomás, y así determinar con precisión su doctrina sobre las características y función del verbo mental en la operación intelectual. Con ello estableceremos las bases metafísicas que nos permitirán, como ya hemos dicho, determinar en qué medida se puede afirmar que el Verbo divino da razón de que las relaciones intratrinitarias son relaciones de conocimiento o, en otras palabras, que las Personas se conocen en el Verbo.

Hemos dividido el trabajo en dos apartados, en el primero estudiamos la procesión del verbo mental y las características metafísicas del mismo, que de ella se derivan, y en el segundo la función gnoseológica del verbo mental, esto es, su función de medio *in quo* de la operación intelectual.

I

LA GENERACION DEL VERBO MENTAL: CARACTERISTICAS METAFISICAS DEL MISMO

La finalidad de este apartado es el estudio de las características del verbo mental en orden a la determinación de su función en el proceso gnoseológico, la cual depende especialmente, como veremos, del hecho de ser “lo entendido”.

⁹ Ver, entre otras obras: PAISSAC, H., *Théologie du Verbe, Saint Agustin et Saint Thomas*, Ed. Du Cerf, Paris, 1951; PENIDO, M.T.L., *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Ed. J. Vrin, Paris, 1931; IZQUIERDO, C. *La propiedad personal del Verbo de Dios según Santo Tomás*, Tesis doctoral, Univ. de Navarra, Pamplona, 1980. Desde el punto de vista de la influencia de la Revelación en la filosofía, el verbo mental es una muestra del desarrollo de una doctrina debida a una influencia de tipo positivo de la Revelación, tal como lo pone de relieve el profesor Derisi en su obra *Concepto de filosofía cristiana*, Club de Lectores, 3^a Ed., Buenos Aires, 1979.

¹⁰ Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In I Parte, d. 14, a. 1, n. 31, Ed. Desclée, Paris, 1931. Este tema lo hemos estudiado ampliamente en nuestro trabajo “El entender como perfección: la operación inmanente”, en *Sapientia*, N° 158, Año XL, 1985, pp. 249-290.

¹¹ Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ibidem*, d. 13.

Sin embargo, para estudiar este aspecto, es necesario que nos detengamos antes en el de ser “lo expresado”, su modo concreto de proceder, pues de él dependen todas las características del verbo mental.

1. La enseñanza de Santo Tomás sobre la generación del verbo mental

Si bien la evolución del pensamiento de Santo Tomás sobre el aspecto de ser “lo expresado” —su relación de origen— ha sido ampliamente estudiada,¹² nos parece importante resaltar el paso capital que da el Aquinate al determinar como característica esencial del verbo el hecho de ser un “operado” en la cuestión disputada *De Veritate*.

a. Del “Comentario a las Sentencias” a la cuestión disputada “De Veritate”

Toda la enseñanza de Santo Tomás sobre el verbo mental está determinada por la evolución sufrida en su pensamiento entre sus dos grandes obras de su primer período parisino y que exponemos a continuación.

i) el verbo en el *Comentario a las Sentencias*.

Dos son los principales textos de esta obra sobre la generación del verbo mental:

—“Sin embargo, hay que saber que en las operaciones del intelecto hay un cierto grado. El primero es la simple contemplación del entendimiento en el conocimiento del inteligible, y esto no tiene todavía razón de verbo. El segundo consiste en la ordenación de aquel inteligible a la manifestación, ya a otro, cuando alguien habla con otro, ya a sí mismo, cuando uno habla consigo mismo, y esto es lo que recibe la razón de verbo de un modo primario. De donde verbo no significa otra cosa que una cierta emanación del intelecto por modo de manifestación”.¹³

—“Si se investiga qué es el verbo, por el que alguien se habla a sí mismo, se encuentra que no es otra cosa que la concepción del intelecto. Y la concepción del intelecto es o la misma operación de entender o la especie entendida. De donde necesariamente se llama verbo a la misma operación de entender, o la especie misma, que es la semejanza de la cosa entendida, sin ninguna de las cuales puede nadie entender, ya que ambas son aquello por lo que alguien entiende formalmente. Por ello, es imposible que alguien pueda entender sino por el verbo de su intelecto, que es o su operación o la razón de la misma operación, la cual tiene carácter de medio del conocimiento, y es la especie de la cosa entendida”.¹⁴

El primero de estos dos textos deja claro que hay un doble momento en el entender, que podríamos describir (sobre ello volveremos más adelante¹⁵), como: la captación de un contenido inteligible —la simple contemplación—; y la objetivización de lo conocido —la locución interior—. Y es en razón de esta últi-

¹² Ver nota 9.

¹³ *In 1 Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, sol.

¹⁴ *Ibidem*, a. 2, sol. 2^a.

¹⁵ En el epígrafe n. 4 del próximo apartado.

ma por lo que cabe hablar de una concepción intelectual, o verbo mental, como de una emanación del intelecto.

Sin embargo, el segundo texto, al negar la distinción real entre verbo y operación o, si se quiere, entre la especie inteligible como principio de la operación y la especie como término de la misma, hace de ambos momentos uno solo, si bien contemplado bajo dos aspectos distintos.

ii) El verbo en la cuestión *De Veritate*

De esta obra queremos resaltar los siguientes textos:

—“El verbo de nuestro intelecto (...) es aquello en lo que se termina la operación de nuestro intelecto, que es lo entendido mismo, y que es llamado concepción del intelecto (...). En nosotros todo «lo entendido» es algo que procede realmente de otro; o como proceden las concepciones de las conclusiones de sus principios, o las concepciones de las *quidditates* de las cosas posteriores de las *quidditates* de las cosas anteriores o, al menos, como la concepción actual procede del conocimiento habitual. Y esto es verdadero universalmente con relación a todo lo que es entendido por nosotros, ya lo sea por esencia ya por semejanza. Pues la misma concepción es efecto del acto de entender; de donde se sigue que también cuando la mente se conoce a sí misma, su concepción no es la misma mente, sino algo expresado a partir de la noticia de la mente. Por ello, en nosotros el verbo del intelecto de su misma razón tiene dos cosas, esto es, que es «lo entendido» y que es «lo expresado» por otro”.¹⁶

—“De dos modos puede proceder algo de otro: uno, como la acción del agente, o la operación del operante; y otro, como lo «operado» del operante. El proceso de la operación a partir del operante no distingue una cosa existente por sí de otra existente por sí, sino que distingue la perfección del perfecto, pues la operación es perfección del operante. Pero el proceso de lo «operado» distingue una cosa de otra. (...) Pues bien, ésta es la diferencia que hay entre el intelecto y la voluntad: la operación de la voluntad termina en las cosas, en las que se encuentra lo bueno y lo malo; y la operación del intelecto termina en la mente, en la que está lo verdadero y lo falso (...). Y, por tanto, la voluntad no tiene algo que proceda de ella si no es por modo de operación; sin embargo, el intelecto tiene en sí algo que procede de él mismo, no sólo por modo de operación, sino también por modo de cosa «operada». Y, en consecuencia, el verbo significa algo que procede como una cosa, y el amor algo que procede como operación”.¹⁷

Vemos, pues, aquí el paso fundamental dado por Santo Tomás: la consideración del verbo como algo que procede como un “operado”, un cierto efecto del acto de entender, y distinto realmente del mismo. Esto implica unas características metafísicas muy peculiares y que todavía en este momento no ha desarrollado el Aquinate (lo que se pone de relieve, por ejemplo, en las comparaciones de la procesión del verbo mental con la procesión de las conclusiones a partir de los principios, y del conocimiento actual a partir del habitual), por ello,

¹⁶ *De Ver.*, q. 4, a. 2, c.

¹⁷ *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 7.

deberemos estudiarlas en obras posteriores. Pero además tiene fuertes implicaciones desde el punto de vista gnoseológico: como son la separación, no temporal pero sí metafísica, de los dos momentos psicológicos de la operación intelectual —la simple contemplación del inteligible y la locución interior—; y la necesidad de especificar la función del verbo en el conocimiento, ya que no parece adecuado definirla como medio *quo*, que era la que le correspondía en cuanto identificado con la operación o con la especie inteligible.

b. *Las grandes descripciones tomistas de la generación del verbo*¹⁸

Pasamos ahora a presentar las principales y más extensas descripciones que Santo Tomás hace de la generación del verbo mental, pues de ellas es de donde se puede determinar con más claridad las características que en su doctrina tiene este singular proceso.

i) La descripción de la *Summa contra Gentiles*

—“La cosa exterior conocida por nosotros no está en nuestro intelecto según su propia naturaleza, sino que es necesario que su especie, por la que nuestro intelecto es constituido en acto, esté presente en él. El cual, en acto por dicha especie como por su propia forma, entiende la cosa misma.

Pero esto no es como si el entender fuera una acción transeúnte sobre lo entendido (...), sino que permanece en el inteligente. Y, sin embargo, tiene relación a la cosa que entiende del hecho de que la especie indicada, que es el principio de la operación intelectual como forma, es la semejanza (*similitudo*) de aquélla.

Después, debe tenerse en cuenta que el intelecto, informado por la especie, entendiendo, forma en sí mismo una cierta intención de la cosa entendida, la cual es la razón de la misma y significa la definición.

Y esto es necesario porque el intelecto entiende indiferentemente las cosas ausentes o presentes, en lo que coincide con la imaginación y, además, en el intelecto las cosas se entienden como separadas de sus condiciones materiales, sin las que no existen en la naturaleza, y esto no sería posible si el intelecto no formase dicha intención.

Esta intención entendida, al ser como el término de la operación, es distinta de la especie inteligible, la cual constituye el intelecto en acto y debe ser considerada como principio de la operación intelectual, si bien ambas son semejanza de la cosa entendida. Pues de que la especie inteligible, que es la forma del intelecto y principio del entender, es semejante a la cosa exterior se sigue que el intelecto forme una intención semejante a aquella cosa, ya que «cada uno obra como es», y, del hecho que la intención entendida es semejante a una cosa se sigue que el intelecto, formando tal intención, entiende aquella cosa”.¹⁹

¹⁸ Hemos recogido sólo las tres descripciones que hemos considerado más completas de la generación del verbo en Santo Tomás, y además que abarcan un gran período de su vida de elaboración teológica (*Summa contra Gentes*, I, c.53, año 1259; *De Potentia*, años 1265-1266; *De natura verbi intel.*, probablemente entre los años 1269-1272, ver nota 21). Esto no quiere decir que no haya otras de interés (p.e. *C. G.*, IV, c. 11; *S. Th.*, I, q. 34 a. 1) pero son menos completas.

¹⁹ *C. G.*, I, c. 53.

II) La descripción de la cuestión *De Potentia*

—“El inteligente cuando entiende puede tener relación con cuatro cosas: la cosa entendida; la especie inteligible, por la que (*qua*) el intelecto se constituye en acto; su entender; y la concepción del intelecto.

Esta concepción difiere de las tres cosas anteriores. De la cosa entendida, porque mientras la cosa entendida está en ocasiones fuera del intelecto, la concepción del intelecto no está sino en él; y, además, porque se ordena a la cosa entendida como a su fin, ya que el intelecto forma en sí la concepción de la cosa para conocer a ésta. Difiere de la especie, pues la especie inteligible por la que el intelecto es constituido en acto, se considera como principio de la operación del intelecto, ya que todo agente obra en cuanto está en acto, y es puesto en acto por alguna forma, la cual debe considerarse principio de la acción. Difiere de la acción del intelecto, porque dicha concepción es considerada como término de la acción, y algo constituido por la misma.

Así pues, el intelecto forma mediante su acción la definición de la cosa, o, también, una proposición afirmativa o negativa. Y a esta concepción del intelecto en nosotros se le llama propiamente verbo, pues es lo significado por la voz exterior: la voz exterior (...) significa (...) la concepción del intelecto por la que el intelecto se refiere a la cosa.

De este modo, tal concepción, o verbo, por la que nuestro intelecto entiende una cosa distinta de sí mismo, surge de otro y a otro representa. Surge ciertamente del intelecto mediante su acto y, sin embargo, es semejante a la cosa entendida.

Ahora bien, cuando el intelecto se entiende a sí mismo, el verbo predicho, o concepción, es procesión y semejanza del mismo, esto es, del entendimiento que se entiende a sí mismo.

Todo lo cual es así porque el efecto se asemeja a la causa según su forma, y la forma del intelecto es la cosa entendida. De este modo, el verbo que es originado por el intelecto es una semejanza de la cosa entendida, sea ésta el mismo intelecto u otra cosa distinta.

Y este verbo de nuestro intelecto ciertamente es extrínseco al ser (*esse*) del mismo intelecto, ya que no es de su esencia sino como una pasión del mismo. Sin embargo, no es extrínseco al mismo acto de entender del intelecto, ya que éste no puede completarse sin dicho verbo”.²⁰

iii) Descripción del *Natura verbi intellectus*²¹

—“El primer proceso dentro de la generación del verbo se realiza cuando el intelecto recibe aquello que le es ofrecido por la memoria (...), (y) asume en sí una semejanza de lo que ésta tiene (...).

²⁰ *De Pot.*, q. 8, a. 1, c.

²¹ La autenticidad de este opúsculo es discutida (cfr. bibliografía indicada en la nota 6). Es evidente que el estilo literario, tanto en el aspecto sintáctico como en el léxico, no corresponde al Santo; y además manifiesta que corresponde probablemente a unos apuntes de clase: conexión lógica de afirmaciones breves, con una conexión gramatical defec-

Y como al intelecto informado por la especie le es natural obrar, y el término de cualquier acción es su objeto, actúa en orden a dicho objeto, que es la *quidditas* de aquello por cuya especie está informado, la cual es principio de la operación o acción a partir de la razón propia de la cosa.

De aquí que el objeto no está presente a la misma alma informada por la especie, ya que el objeto está fuera, en su propia naturaleza, y la acción del alma no es *ad extra*,²² puesto que el entender es un movimiento hacia el alma. Y esto es así tanto por la naturaleza de la especie que lleva hacia dicha *quidditas* como por la naturaleza del intelecto cuya acción no es *ad extra*.

Por ello, la primera acción del intelecto mediante la especie es la formación de su objeto, por el que formado entiende. Sin embargo, simultáneamente en el tiempo lo está formando y ha sido formado, y simultáneamente entiendo; pues estas cosas no son movimiento de potencia a acto, ya que el intelecto está ya en acto por la especie, sino que es un proceso perfecto de acto a acto, donde no se requiere ningún tipo de movimiento.

Y porque, como se ha dicho, este objeto se forma en la misma alma, y no fuera, estará en el alma como en su sujeto. Y lo que está en el alma como en su sujeto está como poseído, y la perfecta razón de poseído se da cuando la unión es en acto, ya que en esto se perfecciona la naturaleza.

De este modo, (el alma) se perfecciona por la luz natural del intelecto, en la cual y bajo la cual entiende la especie inteligible. Pues la misma luz que el intelecto (posible) recibe con la especie a partir del (intelecto) agente, mediante la acción del intelecto posible informado por dicha especie, se difunde cuando se forma el objeto y permanece con el objeto una vez formado. Y éste tiene plena razón de verbo, porque en él se entiende la *quidditas* de la cosa.

Y, del mismo modo que al principio de la acción el intelecto y la especie iluminada no son dos cosas sino una única cosa, también al final permanece una única cosa, esto es, la semejanza perfecta, engendradora y expresada por el intelecto.

Y esto, que es totalmente expresado, es el verbo, el cual es totalmente expresivo de la cosa y en lo que la cosa es expresada. Y constituye aquello que es primariamente entendido, ya que la cosa no se entiende sino en él. Es, pues, como un espejo en el que se contempla la cosa, y que, sin embargo, no excede lo que se contempla; ya que al ser hecho por una acción natural

tuosa, que hacen difícil su lectura. Sin embargo la doctrina es, para nosotros, exclusivamente de Santo Tomás, y eso no sólo porque se encuentra en perfecta continuidad con la enseñanza del mismo (basta confrontarlo con los dos textos transcritos anteriormente), sino porque implica una mayor profundización y en una concordancia tal que no hemos encontrado en ninguno de sus comentadores. De aquí que, en nuestra opinión, es auténtico, y por su contenido debe ser datado después de *De Potentia* y próximo al *Super Ioan. Ev.*; esto es, probablemente en su segunda estancia en París (1269-1272), donde lo dictaría como una *dissertatio*. La traducción que hemos hecho es algo libre con la finalidad de favorecer su lectura.

²² En el texto (cfr. nota 23) pone *ab extra*, pero por el contexto pensamos que debe decir *ad extra*.

para que en él se contemple algo, y la naturaleza no hace nada superfluo, este espejo no excede aquello que se ve en él.

El verbo del corazón, por tanto, es lo último que el intelecto puede obrar en sí mismo. Pues en él termina la acción de entender, ya que es aquello en lo que se recibe la *quidditas* de la cosa, más aún, porque él mismo es la semejanza de la *quidditas* y, en consecuencia, tiene razón de objeto del intelecto.

Además, por ser expresado por el intelecto es algo dicho, de modo que el mismísimo verbo es efecto del acto del intelecto, el cual es formativo del objeto y decir del mismo".²³

Para una mayor precisión de estas afirmaciones, en especial en lo que se refiere a la inmanencia del verbo en el intelecto, conviene tener en cuenta lo que Santo Tomás dice un poco antes:

"Los verbos que se hacen en la parte imaginativa no tienen razón expresa de verbo, ya que una cosa es donde la acción de expresar la semejanza es realizada y otra en aquella en la que se termina (se recibe dicha semejanza). Pues es expresado por el sentido y termina (es recibido) en la imaginación, ya que la fantasía es un movimiento hecho por el sentido en cuanto al acto (...). Sin embargo, en el intelecto no es algo distinto el que expresa de aquello en donde (el verbo) es expresado, ya que por encima del intelecto no hay nada en donde se pueda expresar algo a partir del mismo (intelecto)".²⁴

c. A modo de conclusión

Los textos que hemos transcrito de Santo Tomás, y que abarcan prácticamente toda su vida de elaboración teológica, ponen de relieve dos cosas: que hay un momento determinante en su concepción del verbo —la cuestión disputada *De Veritate*—, si bien ya larvado en su *Comentario a las Sentencias*, con la distinción entre dos momentos o grados del conocer —la simple contemplación y la locución interior—, y que consiste en la caracterización del verbo mental como "operado" —ser algo hecho—, efecto de la operación de entender y distinto realmente de ella; y que a partir de este momento sólo —lo que no significa poco importante— se da una profundización en las consecuencias de esta afirmación, y esto tanto en las peculiares propiedades de esa acción —la generación del verbo—, que es lo que nos ocupa en este momento, como en la determinación de la función del verbo mental en la operación intelectual.

2. Características metafísicas de la generación del verbo²⁵

Una vez vistas las principales descripciones de la generación del verbo mental dadas por Santo Tomás, y comprobado que los elementos fundamentales de la misma permanecen inalterables desde su primer desarrollo en la

²³ *De natura verbi intel.*, c. 1 (nn. 273, 275-276).

²⁴ *Ibidem* (n. 271). Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, ad 3.

²⁵ Santo Tomás se refiere a esta acción con diversidad de nombres: "formar" (*C., G., I.*, c. 53; *De Spirit. Creaturis*, a. 1, ad 6; *De natura verbi intel.*, c. 1 [n. 275]; *Quodl.*, V, q. 5,

cuestión disputada *De Veritate*, pasamos ahora a estudiar sus características metafísicas, y en especial el principio *quo* de la generación, la generación misma, y su término *in quo*.

a. El principio de la generación

Como en toda acción, podemos hablar de dos principios de la generación intelectual: el principio *quod* —el agente—, que compete siempre a un subsistente, y el principio *quo*.

En el caso del verbo el principio *quod* es siempre el inteligente, y precisamente en cuanto inteligente: “es de la razón del verbo interior (...) que proceda del inteligente según su entender”.²⁶

Por este motivo, queda también claro que la potencia operativa, el principio *quo*, de dicha acción es el intelecto posible, ya que en él es donde se da el acto de entender.²⁷

Ahora bien, para que el intelecto posible realice dicha acción es necesario que esté en acto, ya que a todo agente le compete obrar en la medida que está en acto”.²⁸ Y esta actualidad del intelecto en cuanto intelecto, que es el acto de entender, la alcanza mediante la información inteligible de la especie.²⁹

Por eso podemos afirmar que el verbo mental procede *ex vi intellectiva* y *ex rei notitia*.³⁰ De modo que la especie inteligible es principio *quo* de la generación del verbo, como forma.³¹ Y, en consecuencia, la actualidad que se comunica en la generación del verbo es la del acto de entender determinado por dicha forma.³²

Así, pues, podemos decir que el principio *quo* del verbo mental es el intelecto posible puesto en acto por la especie inteligible de la cosa conocida, y por ello identificado intencionalmente con la misma,³³ siendo su actualidad propia la del acto de entender, y con una relación a la cosa concreta conocida no sólo de semejanza sino de origen.³⁴

a. 2c; *S. Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 [n. 25] “expresar” (*De Ver.*, q. 4, a. 2, c; *De natura verbi intel.* c. 1 [n. 275]; *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 [n. 25]; “concebir” (*S. Th.* I, q. 34 a. 1, c; *C. G.*, IV, c. 11; *De Pot.*, q. 8, a. 1, ad 12); “operar” (*De Ver.*, q. 3, a. 2, c); “constituir” (*De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *Quodl.*, V, q. 5, a. 2, c); “engendrar” (*De natura verbi intel.*, c. 1 [n. 275]); “emanar” (*In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, sol); “decir” (*S. Th.*, I, q. 34, a. 1, ad 3); “excogitar” (*De Ver.*, q. 3, a. 2, c).

²⁶ *C. G.*, IV, c. 11. Cfr. *De Ver.*, q. 3, a. 2, c.

²⁷ Cfr. *C. G.*, II, c. 60; *De Anima*, q. un., a. 2, c.

²⁸ *C. G.*, IV, c. 14.

²⁹ Cfr. *C. G.*, I, c. 53; *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, ad 3; *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *De natura verbi intel.*, c. 1 (nn. 275, 278).

³⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 27, a. 1, c; q. 105, a. 3, c.

³¹ Cfr. *C. G.*, I, c. 53.

³² Cfr. *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *C. G.*, I, c. 53; *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 271); *S. Th.*, I, q. 34, a. 1, c.

³³ Esta identificación es el intelecto hecho —identificado con— la cosa (cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 9, ad 3; q. 10, a. 2, ad 11). Cfr. GONZÁLEZ ALÍO, a. c., [p. 30 ss.1].

³⁴ La relación del intelecto en acto a la cosa no es una mera semejanza universal (lo que depende sólo de la especie inteligible), sino que la intencionalidad del entender exige una relación a la cosa concreta conocida, que en el caso del hombre es de origen originario, y en los ángeles —respecto de sí mismos— de identidad (Cfr. GONZÁLEZ ALÍO, a. c. [p. 31]).

b. La acción de engendrar

De la enseñanza del Aquinae se deducen las siguientes características de la acción generadora del verbo mental:

i) Es el ejercicio de una eficiencia.

Este es el punto capital de su enseñanza, y el elemento esencial introducido por Santo Tomás: la consideración del verbo como un "operado" —una cosa hecha—³⁵ y, en consecuencia, la generación del verbo como el ejercicio de la eficiencia por parte del intelecto en acto. El verbo es *efecto* del acto de entender.³⁶

Todo lo cual implica que la generación es la comunicación de una actualidad a otro, actualidad que en éste es numéricamente distinta a la del agente. Y que, en este caso, es la del acto de entender, como ya se ha indicado, el cual está determinado por la especie inteligible.

El verbo, pues, en razón de su generación recibe una actualidad idéntica formalmente a la del acto de entender,³⁷ pero distinta numéricamente, y que es llamada *intelligi*.³⁸

Por eso, podemos afirmar que "*esse verbi*" —la actualidad del verbo— es "*intelligi*", y que "*ipsum intelligere*" no es "*ipsum intelligi*". Lo que significa que la actualidad del verbo es idéntica según la forma —en su contenido— a la del acto de entender, pero poseída de "otro modo", sobre ello volveremos más adelante.

ii) Es una acción sin movimiento.

"La concepción y parto inteligible del verbo no es con movimiento ni con sucesión: de donde a la vez que «es concebido» —está siendo concebido— «es», y a la vez que «es dado a luz» —está siendo dado a luz— «es distinto», del mismo modo que aquello que es iluminado a la vez que «es iluminado» —está siendo luminado— «está iluminado»".³⁹ O, con otras palabras, "la primera acción del intelecto mediante la especie es la formación de su objeto —el verbo—, por el que formado entiende. Sin embargo, simultáneamente en el tiempo lo está formando y ha sido formado, y simultáneamente entiende, pues estas cosas no son movimiento de potencia a acto, ya que el intelecto está ya en acto por la especie, sino que es un proceso perfecto de acto a acto, donde no se requiere ningún tipo de movimiento".⁴⁰

Ahora bien, una acción sin movimiento no es una acción predicamental, ya que "quitado el movimiento, la acción no importa otra cosa que orden de origen".⁴¹ Por esto la acción de engendrar no es otra cosa que el mismo acto de entender en cuanto principio del verbo, fundamento de la actualidad del

³⁵ Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, c.

³⁶ Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, c; *De natura verbi intel.*, c. 2 (n. 284).

³⁷ Cfr. *C. G.*, I, c. 53; *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *De natura verbi intel.*, c. 2 (n. 278).

³⁸ Cfr. *C. G.*, IV, c. 11.

³⁹ Cfr. *C. G.*, IV, c. 11; *S. Th.*, I, q. 45, a. 2, ad 3.

⁴⁰ *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275).

⁴¹ *S. Th.*, I, q. 41, a. 1, ad 2. Cfr. a. 45, a. 2, ad 2.

verbo: “«decir» —engendrar— importa principalmente relación al verbo concedido, pues «decir» no es otra cosa que proferir el verbo”.⁴²

De aquí que engendrar es “entender, con el hecho de expresar algún concepto”,⁴³ o, lo que es lo mismo, entender más la relación de origen originante respecto del verbo.

Y a este tipo de acción —ejercicio de una eficiencia sin movimiento— se le suele llamar emanación.⁴⁴

iii) Es una acción natural

Una acción natural es aquella que es propia de una potencia, esto es, se deriva de la naturaleza de la misma. Y estas acciones se realizan siempre que la potencia está en acto y es perfecta.⁴⁵

Ahora bien, para realizar su operación propia el intelecto necesita del verbo, pues es a través de él como alcanza la cosa conocida; en consecuencia, la generación del verbo es una acción natural del intelecto. De modo que siempre que el intelecto esté en acto y sea perfecto engendrará un verbo⁴⁶: “al intelecto informado por la especie le es natural obrar —engendrar el verbo—”.⁴⁷

c. El término de la generación

También aquí podemos hablar de un doble término de una operación: el término *quod*, o efecto producido, y el término *in quo*, o sujeto de dicho efecto, y dentro de este último podemos distinguir el sujeto remoto, el subsistente, y el sujeto próximo, el accidente mediante el que inhiere en el sujeto remoto.⁴⁸

i) El verbo: término “*quod*” de la generación

Es evidente que el término *quod*, o efecto producido, de la acción de engendrar es el verbo: “el verbo es donde termina la acción de entender”.⁴⁹ De modo que la actualidad comunicada por dicha acción es la actualidad del verbo.

Ahora bien, al ser la acción de engendrar el verbo una emanación, una comunicación pura de actualidad, el verbo mental no puede ser un subsistente,

⁴² *Ibidem*, q. 34, a. 1, ad 3.

⁴³ *De Ver.*, q. 4, a. 3, ad 5. Cfr. *S. Th.*, I, q. 37, a. 1, c.

⁴⁴ GREDT, I., *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomistae*, t. I, Ed. Herder (Friburgo, 1932), p. 165.

⁴⁵ Cfr. *S. Th.*, I, q. 25, a. 1, c; q. 42, a. 2, c; III, q. 34, a. 2, ad 1.

⁴⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 27, a. 1, c; *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *C. G.*, IV, c. 14; I, c. 53; *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 (n. 25); *De diff. verbi div. et hum.* (n. 290); *Quodl.* V, q. 5, a. 2, c.

⁴⁷ *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275).

⁴⁸ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 50, a. 2, ad 2; q. 56, a. 1, ad 3; q. 77, a. 7, ad 2; *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 3, ad 2.

⁴⁹ Cfr. *C. G.*, IV, c. 11; *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 276); c. 2 (n. 283); *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *De Ver.*, q. 3, a. 2, c.

el *esse* —la actualidad— del verbo no puede ser un *esse* substancial, ya que sería una acción creadora, sino que es necesariamente un *esse* accidental, fundado en el *esse* de un subsistente.⁵⁰

Por ello es necesario admitir la existencia de un término *in quo* de esta acción, el sujeto en el que inhiere el verbo mental.

ii) El término "*in quo*" de la generación

Dentro del término *in quo* de la generación, como ya hemos indicado, podemos distinguir un sujeto —o término— remoto, el subsistente en el que inhiere el verbo, y un sujeto próximo, el accidente mediante el que inhiere.⁵¹

— sujeto remoto: Al ser el entender una acción inmanente —"el mismo entender no es una acción transeúnte a lo entendido, como la calefacción transita a lo calentado, sino que permanece en el inteligente"⁵²— la determinación del sujeto remoto es inmediata: es el mismo inteligente o dicente del verbo. Dice así Santo Tomás: "Como toda procesión es según una acción, del mismo modo que en una acción que transita a la materia exterior se da una procesión *ad extra*, en la acción que permanece en el agente se tiene una procesión *ad intra*. Y esto es patentísimo en el intelecto, cuya acción —el entender— permanece en el inteligente. Pues en todo aquel que entiende, por el mismo hecho de entender, procede algo dentro del mismo, que es la concepción de la cosa conocida, la cual proviene de la potencia intelectual y procede de su noticia. Esta concepción es lo significado por la voz, y es llamada «verbo del corazón»".⁵³

— sujeto próximo: Ahora bien, esta generación es aún más inmanente que la acción abstractiva del intelecto agente y que la formación de los "verbos de la imaginación", ya que si bien estas acciones son inmanentes dentro del sujeto operante, no lo son respecto a la potencia operativa: la acción del intelecto agente produce la especie en el posible, y el verbo de la imaginación es "dicho" por el sentido y formado en la fantasía.⁵⁴ Sin embargo, en la generación del verbo mental se identifica la potencia que genera el verbo con aquella en donde es generado: el intelecto posible. Y, en consecuencia, el término *in quo* inmediato de la generación es el intelecto posible.⁵⁵

— sujeto próximo propio: Se debe tener en cuenta que para ser sujeto del verbo el intelecto tiene que estar en acto: "este —el verbo— no está en nosotros sino en cuanto entendemos en acto, el verbo requiere el intelecto en su acto de entender".⁵⁶ Por ello, debemos afirmar que el sujeto próximo no es propiamente el intelecto sino el intelecto en acto: "El verbo de nuestro intelecto es ciertamente algo extrínseco al ser del intelecto (no es de su esencia sino una

⁵⁰ Cfr. *De natura verbi intel.*, c. 2 (n. 281); *De Pot.*, q. 9, a. 9, c; *S. Th.* I, q. 77, a. 6, c; *Quodl.*, III, a. 1, c; *C. G.*, IV, c. 14.

⁵¹ De acuerdo a lo dicho en la nota anterior.

⁵² *C. G.*, I, c. 53. Cfr. *S. Th.*, I, q. 34, a. 1, ad 2.

⁵³ *S. Th.*, I, q. 27, a. 1, c. Cfr. *Ibidem*, q. 37, a. 1, ad 2; q. 14, a. 2, c; *C. G.*, IV, c. 11; *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275).

⁵⁴ Cfr. *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 271); *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, ad 3.

⁵⁵ Cfr. *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *De Ver.*, q. 10, a. 13, arg. 2; *C. G.*, I, c. 53.

⁵⁶ *De Ver.*, q. 4, a. 1, ad 1.

cierta pasión del mismo), y, sin embargo, no es extrínseco al entender del intelecto, porque el mismo entender no puede completarse sin dicho verbo".⁵⁷ Y, en este sentido, se puede decir que el verbo está unido al intelecto mediante el entender: "el intelecto en la misma medida que entiende se hace uno con lo entendido (el verbo)".⁵⁸

iii) La "autonomía" del verbo

Un problema que se nos plantea de un modo inmediato surge del hecho de que una acción no puede tener su origen y su término en el mismo sujeto, pues en caso contrario algo sería causa de sí mismo, o al menos de su propia perfección, lo cual es un absurdo metafísico, plena violación del principio de causalidad.

Por eso, se debe afirmar que la acción de engendrar tiene como término *in quo* el mismo intelecto posible, pero sin que esto signifique que dicha acción se ejerza "sobre" el intelecto —lo modifique o lo perfeccione en cuanto tal—. El verbo es algo que "surge" del intelecto —toda la realidad del verbo es ser-engendrado como algo que siendo inmanente al intelecto es, sin embargo, "ajeno" al mismo⁵⁹: no es una perfección del intelecto en cuanto tal—. Por ello, Santo Tomás insiste en que el proceso del verbo es "de acto a acto",⁶⁰ no de potencia a acto, lo que significaría un proceso de actualización —perfeccionamiento— de la potencia intelectual; el verbo es algo constituido, originado, expresado,⁶¹ que implica la distinción de una cosa —el intelecto en acto— de otra cosa —el verbo mental—. ⁶²

En consecuencia, podemos describir la generación del verbo como una emanación —ejercicio de la eficiencia sin mediar una acción predicamental— difusiva —que da lugar a un "distinto"— e inmanente —sin que éste salga de la potencia operativa—; o, en palabras del Aquinate: "la misma luz que el intelecto (posible) recibe con la especie a partir del (intelecto) agente, mediante la acción del intelecto posible informado por tal especie, se difunde cuando se forma el objeto y permanece con el objeto una vez formado. Y éste tiene plena razón de verbo".⁶³

Y, de este modo, siendo idénticas en su contenido las actualidades de "entender" —*intelligere*— y de "ser entendido" —*intelligi*— son, sin embargo, distintas numéricamente: la primera es la actualidad del intelecto en cuanto intelecto y perfección suya, la segunda es la actualidad del verbo, su única

⁵⁷ *De Pot.*, q. 8, a. 1, c.

⁵⁸ *S. Th.*, I, q. 27, a. 1, ad 3. Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 5, c; *S. Th.*, I, q. 93, a. 7 c; *De natura verbi intel.*, cc. 1 y 2.

⁵⁹ Cfr. nota 57. Por eso, el uso de la palabra 'pasión' o 'movimiento' (cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 1) es todavía más impropio que para la operación intelectual en sí; pues si en ese caso había una cierta recepción, un paso de potencia a acto, en éste no se da bajo ningún aspecto. Pensamos que las palabras de Santo Tomás referidas al Verbo en Dios de que no tiene el *esse receptum* sino *acceptum*, de un modo meramente análogo se pueden aplicar al verbo creado diciendo que su actualidad no es *recepta* en el intelecto sino que es *accepta* en el verbo (cfr. *S. Th.*, I, q. 27, a. 2, ad 3).

⁶⁰ *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275). Cfr. *Ibidem*, c. 2 (n. 283).

⁶¹ Cfr. textos indicados en nota 25, y *De Ver.*, q. 4, a. 2, c.

⁶² Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 7.

⁶³ *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275).

actualidad —*esse verbi est intelligi*.⁶⁴ Y si bien al inherir el verbo en el intelecto su *esse* es una cierta actualidad del mismo intelecto, no lo perfecciona “operativamente”, esto es, en cuanto intelecto, en cuanto potencia operativa, sino sólo “entitativamente” y, en consecuencia, no es una perfección del intelecto en sentido propio.

3. *El verbo como manifestativo de la cosa es intencionalidad pura*

Como ya hemos indicado en el verbo podemos considerar dos aspectos: el hecho de ser expresado, de proceder del inteligente, y el ser manifestativo de la cosa conocida.⁶⁵ El primero de estos aspectos lo hemos considerado ya, pasamos pues a determinar el significado metafísico del segundo: su relación a la cosa conocida.

a. *El verbo es semejante a la cosa conocida*

El principio *quo* del acto de engendrar es el intelecto posible en acto, esto es, el intelecto en cuanto intelecto,⁶⁶ y en consecuencia en cuanto identificado con la cosa a conocer: “el alma está pues como transformada en la cosa por la especie, por la cual hace todo lo que hace, de modo que produce el verbo cuando está informada por ella”.⁶⁷

La actualidad que es comunicada al verbo por el intelecto es la de su propio acto de entender, que está determinada por la especie inteligible, la cual es una semejanza de la cosa conocida.⁶⁸ De modo, que el agente es idéntico a lo conocido —“el intelecto en acto es lo entendido en acto”⁶⁹—, y en consecuencia el verbo —el efecto producido— es semejante a la cosa conocida: “y esto ocurre así, porque el efecto se asimila a la causa según su forma, y la forma del intelecto es la cosa conocida. Y por tanto el verbo, que se origina a partir del intelecto, es una semejanza de la cosa entendida, sea ésta el mismo intelecto o sea otra cosa distinta”.⁷⁰

Por ello, podemos afirmar que “el verbo tiene una mayor conveniencia en su naturaleza con la cosa dicha —expresada por él— que con el dicente, aunque esté en el dicente como en su sujeto (...). Pues el verbo recibe su especie de la cosa dicha y no del dicente”.⁷¹

Ahora bien,⁷² la especie inteligible en el caso del conocimiento humano, en el que es alcanzada mediante un proceso abstractivo, tiene una mayor o menor perfección según la calidad del cognoscente y del concreto proceso

⁶⁴ Cfr. C. G., IV, c. 11.

⁶⁵ Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, c; *De diff. verbi div. et hum.* (n. 289).

⁶⁶ Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.

⁶⁷ *De natura verbi intel.*, c. 2 (n. 284).

⁶⁸ Cfr. *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 271); *S. Th.*, I, q. 105, a. 3, c.

⁶⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 55, a. 1, ad 2; q. 89, a. 2, ad 1; *Quodl.*, VII, q. 1, a. 2; c; *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3; *In III De Anima*, lect. 9 (n. 724).

⁷⁰ *De Pot.*, q. 8, a. 1, c. Cfr. C. G. I, c. 53.

⁷¹ *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 270).

⁷² Cfr. GONZÁLEZ ALÍO, a. c., (pp. 4-5).

abstractivo. Además, por este mismo motivo, la semejanza alcanzada por la especie es sólo según la especie —lógica— de lo conocido,⁷³ sin sus condiciones materiales,⁷⁴ y, en consecuencia, bajo una razón universal.⁷⁵

De este modo, al ser la especie el medio formal *quo* de la dicción del verbo y la razón de su semejanza a la cosa,⁷⁶ podemos afirmar que el verbo es una semejanza de la cosa (*similitudo*) según el contenido inteligible de la misma, y su mayor o menor perfección depende de la perfección del proceso cognoscitivo.

Por último, queremos resaltar que esta relación de semejanza no sólo requiere la identidad formal entre el verbo y la cosa conocida, sino que se ha de exigir que entre ambos exista una relación de origen, que en el caso concreto del conocimiento humano es de origen originado en el verbo —el verbo procede mediatamente de la cosa—, y por ello se puede afirmar que el verbo en el hombre tiene razón de imagen respecto a la cosa conocida. Sin embargo, en el conocimiento angélico, cuyas especies son innatas, y en el divino los verbos emarados no tienen razón de imagen respecto a las cosas distintas de ellos sino de manifestación;⁷⁷ sólo el verbo que un ángel forma de sí mismo y el Verbo divino respecto del Padre tienen razón de imagen, pues en dicho caso se da la relación de origen originada.

b. El verbo es “la cosa entendida”: “*intellectum*”

Tenemos, pues, que tanto la especie inteligible como el verbo son ciertas *similitudines* de la cosa conocida, y además según el mismo contenido formal, cabe entonces preguntarse en qué se diferencian la una del otro, o, con otras palabras, qué diferencia ontológica lleva consigo el que la especie inteligible sea principio del acto de entender y que el verbo sea término y producto del mismo acto.⁷⁸

La primera respuesta que encontramos es que la especie inteligible es solamente vehículo de dicha semejanza, es “algo” que lleva en sí un contenido intencional, pero no es pura intencionalidad, es algo más que *similitudo*,⁷⁹ y una manifestación de ello es que puede permanecer en el intelecto sin que éste esté en acto; sin embargo, toda la realidad del verbo —su *esse*— consiste en “ser entendido” —*intelligi*—,⁸⁰ no hay en él nada que no sea el ser semejante a la cosa, toda su realidad es “ser la cosa entendida” —*esse verbi est esse rei-intellectae*—, pues, como dice Santo Tomás: “la concepción del intelecto en el *esse* inteligible es como la información de la especie en el *esse natural*”.⁸¹ Y, en consecuencia, podemos afirmar que el verbo es “*intellectum*” —lo entendi-

⁷³ Cfr. *Ad Coll.*, c. 1, lect. IV (n. 31); *De Pbt.*, q. 1, a. 5, ad 18.

⁷⁴ Cfr. *C. G.*, I, c. 53.

⁷⁵ Cfr. *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, ad 3; *De Ver.*, q. 10, a. 5, c; *C. G.*, II, c. 60.

⁷⁶ Cfr. *C. G.*, I, c. 53.

⁷⁷ Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 8, c; q. 4, a. 4, arg. 6 y ad 6.

⁷⁸ Cfr. *C. G.*, I, c. 53.

⁷⁹ El estudio de este doble aspecto ha sido tema central de nuestro artículo “El entender como perfección:...”.

⁸⁰ Cfr. *C. G.*, IV, c. 11.

⁸¹ *C. G.*, IV, c. 26.

do—, pero esto no sólo en el sentido de que es objeto del conocimiento (más adelante matizaremos esta afirmación) sino en el ontológico, esto es, el verbo es aquella realidad cuyo acto es *intelligi*.⁸³

La primera consecuencia de esto es la perfecta y absoluta identidad formal entre el verbo y la cosa conocida, sin que en el verbo se dé otro aspecto, otro contenido, al margen de esta realidad: el verbo es “la semejanza perfecta, engendrada y expresada por el intelecto. Y esto, que es totalmente expresado —toda su realidad consiste en ser expresado— es el verbo, el cual es totalmente expresivo de la cosa dicha —toda su realidad es expresar (manifestar) la cosa— y totalmente aquello en lo que la cosa es expresada —de por sí manifiesta totalmente la cosa—. Y constituye aquello que es primariamente entendido, ya que la cosa no se entiende sino en él. Es, pues, como un espejo en el que se contempla la cosa, y que, sin embargo, no excede lo que se contempla”.⁸⁴

Así, pues, el intelecto se nos manifiesta en cuanto *intellectum* como pura intencionalidad. Ahora bien, esto ¿qué implica desde el punto de vista de su acto?, ¿qué significa ontológicamente el *intelligi*?; ¿ser *intellectum* es ser inteligible en acto?; ¿qué dice Santo Tomás sobre este punto?

Un estudio detenido de los textos de Santo Tomás nos lleva a descubrir que existe una evolución en su pensamiento, la cual consideramos de capital importancia a la hora de determinar la función gnoseológica del verbo mental. Por ello vamos a presentarla con un cierto detalle.

c. La evolución en Santo Tomás del concepto de “*intellectum*”

Como se ha indicado, es en la cuestión disputada *De Veritate* donde Santo Tomás da un paso de gran importancia en su concepción del verbo mental, al afirmar su carácter de “operado”. Sin embargo, en este momento no ha puesto de manifiesto todas las consecuencias que esto lleva consigo respecto a la propia naturaleza del verbo mental, y, en concreto, en las obras de esta época el ser *intellectum* aparece como equivalente a ser inteligible en acto. Sólo a partir del año 1263 aproximadamente, con el cuarto libro de la *Summa contra Gentiles*, estas dos realidades son separadas, y la expresión del contenido de *intellectum* como *esse obiectum*⁸⁵ o *esse apprehensum*⁸⁶ pasan a ser las determinantes.

Exponemos pues esta evolución en el pensamiento del Aquinate:

i) Primer período: hasta 1261⁸⁷

⁸² Cfr. C. G., IV, c. 11; *Comp. Theol.*, c. 37 (n. 71); *De Ver.*, q. 4, a. 1, c; ad 1.

⁸³ Cfr. C. G., IV, c. 11.

⁸⁴ *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275).

⁸⁵ Cfr. *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275); *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, c.

⁸⁶ Cfr. C. G., IV, c. 11.

⁸⁷ Evidentemente determinar un año, en concreto 1261, para este paso en el pensamiento del Aquinate es algo arriesgado; sin embargo nos hemos decidido a poner este año en cuanto Santo Tomás acaba en él tanto su segundo libro de la *Summa contra Gentiles*, como su estancia en Nápoles, para dirigirse a Orvieto, donde escribirá el tercer y cuarto libro de esta obra.

En diversos momentos Santo Tomás hace referencia al verbo mental, ya en este período, con el término de “lo entendido” (*intellectum*) o de “lo que es entendido” (*quod intelligitur*).⁸⁸ Así afirma que “el verbo interior es aquello mismo que es interiormente entendido (*intellectum*)”.⁸⁹

Por tanto, el verbo mental en nosotros tiene dos características: el ser lo-expresado por otro y el ser lo-entendido.⁹⁰

Ahora bien, cabe preguntarse cuál es el contenido que Santo Tomás da en esta época a esta expresión —“lo entendido” (*intellectum*)— aplicada al verbo mental.

Para poder determinarlo es necesario que tengamos en cuenta los siguientes aspectos de la enseñanza del Aquinate en este período:

— el verbo es necesariamente un “operado” porque la operación intelectual termina en el intelecto y no en la cosa, al contrario de lo que ocurre con la operación de la voluntad;⁹¹

— esta afirmación es enriquecida, en un escrito posterior, cuando dice que el verbo es necesario para que el objeto esté presente al intelecto y sin sus condiciones materiales, las cuales hacen que la cosa sea inteligible en potencia⁹²; y, por tanto, el verbo se nos manifiesta como el sustitutivo de un objeto inadecuado;

— y, como una consecuencia inmediata, en el conocimiento que Dios y el ángel tienen de sí mismos no es necesaria la generación de un verbo, ya que están presentes a sí mismos y son inteligibles en acto.⁹³

De aquí que el contenido del término *intellectum* aplicado al verbo no tenga otro sentido que aquél que se pueda decir de Dios y del ángel respecto a su propio conocer.

Ahora bien, Dios y el ángel son inteligentes en acto, inteligibles en acto y entendidos en acto. De estas tres expresiones las dos primeras son características ontológicas, consecuencia inmediata de su esencia espiritual; la tercera, sin embargo, no se puede decir que sea una característica ontológica sino un resultado de las dos primeras, algo de una manera extrínseco: el hecho de ser el objeto propio de una operación que está siempre en acto.

Luego aquello que es propio del verbo no es “ser entendido”, en cuanto una realidad ontológica —un modo de ser—, sino ser “la cosa inteligible en acto y presente al intelecto”, lo que le permite ser término inmediato de la operación intelectual.

⁸⁸ Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 1, ad 1; a. 2, ad 3.

⁸⁹ *De Ver.*, q. 4, a. 1, c.

⁹⁰ Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, c.

⁹¹ Cfr. *Ibidem*, ad 2.

⁹² Cfr. *C. G.*, I, c. 53.

⁹³ Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 13, ad 2; q. 4, a. 2, c; *In Boet. De Trinitate*, proem., q. 1, a. 4 ad 16. Con relación a los ángeles en ninguna de las obras de esta época hace referencia propiamente al verbo en los ángeles (Cfr. p. e. *De Ver.*, qq. 8-9; *C. G.* II, cc. 97-98), sin embargo, lo que hemos indicado se deduce de su planteamiento general, y se encuentra insinuado en *C. G.*, II, c. 98.

Por ello la realidad ontológica del verbo expresada con el término "*intellectum*", en este período, no corresponde a la de "*esse verbi est intelligi*", ya que esta realidad no se da en el ángel (*esse angeli non est intelligi*), sino "*esse verbi est esse rei intelligibilis actu*".

Téngase en cuenta que de acuerdo a esta expresión el verbo es distinto de la especie inteligible, pues en ella su *esse* es distinto del de ser sólo *similitudo*,⁹⁴ la especie inteligible es vehículo del contenido inteligible de la cosa, pero es algo más que ese contenido —algo más que ser *similitudo*—. En cambio toda la realidad del verbo se agota en ser *similitudo*.

Ahora bien, bajo este contenido, el término "*intellectum*" en cuanto tal se nos manifiesta como algo extrínseco, y por ello menos apto para expresar la naturaleza del verbo, y en consecuencia es un término menos propio. De hecho Santo Tomás, durante esta época, suele utilizar el término de "manifestativo"⁹⁵ para indicar la función del verbo en el entender: el verbo manifiesta la cosa al intelecto.

ii) Segundo período: desde 1261

Sin que el Aquinate haga una retractación de lo anterior, surgen, sin embargo, una serie de afirmaciones en sus escritos posteriores a 1261 que suponen una superación de su anterior planteamiento.

El punto de partida de ellas se encuentra en el cuarto libro de la *Summa contra Gentiles* cuando dice: "el *esse* de la intención entendida —el verbo— consiste en el mismo ser entendida (*intelligi*)".⁹⁶ Lo que es seguido, como consecuencia necesaria, de las afirmaciones: "Aquello que es *per se* —constitutiva y esencialmente— entendido (*intellectum*) no es la cosa (...), que en ocasiones es entendida sólo en potencia (...), ni la semejanza de la cosa —la especie— (...)",⁹⁷ sino el verbo⁹⁸; y "—el verbo— es absolutamente de la razón de eso que es entender".⁹⁹

Con esto queda claro que el significado del término "*intellectum*" —lo-entendido— aplicado al verbo hace referencia a algo ontológico del mismo, y es distinto de aquel que tiene aplicado a la cosa conocida —lo entendido—, y que hace referencia a algo extrínseco a la realidad ontológica de la misma: el hecho de ser conocida intelectualmente por alguien.

Por ello dirá Santo Tomás que "una cosa es conocer intelectualmente la cosa y otra conocer intelectualmente la misma intención intelecta —el verbo—, lo cual hace el intelecto cuando reflexiona sobre su acto.¹⁰⁰ En el primer caso "lo entendido" es la cosa y "lo-entendido" el verbo, en el segundo "lo entendido" es el verbo de la cosa y "lo-entendido" es una nueva intención intelecta: el verbo del verbo de la cosa.

⁹⁴ Cfr. GONZÁLEZ ALIO, a. c., (pp. 4-6, 26 y ss.).

⁹⁵ Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 1; a. 5, ad 7.

⁹⁶ C. G., IV, c. 11.

⁹⁷ *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.

⁹⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Cfr. C. G., IV, c. 11.

El sentido propio de "*intellectum*" aplicado al verbo nos manifiesta como intrínseco a su realidad ontológica, un "modo" de ser en sí. Es lo que podríamos calificar como posesión de un "*esse obiectivum*" o "*esse intelligibile*",¹⁰¹ como dice Santo Tomás, pero en el sentido de ser inteligible en acto, sino en el de tener un *esse* puramente intelectual.

Que el verbo es "*intellectum*" significa que el verbo de la cosa entendida es la-cosa-entendida. Y esta realidad es expresada por Santo Tomás diciendo que el verbo es el objeto del entender,¹⁰² la-cosa-entendida,¹⁰³ la cosa *ut apprehensa*,¹⁰⁴ lo-entendido en el inteligente.¹⁰⁵

Una pregunta que nos surge de un modo inmediato es ¿cuál es la conexión que existe entre las dos características del verbo mental, esto es, ser *intellectum* y ser expresado por otro?; ¿son separables?

Para poder contestar a esta pregunta es necesario que profundicemos más en el contenido de *intellectum*, en concreto, que determinemos hasta qué punto se puede decir que es una perfección absoluta o relativa.

d. El "*esse intellectum*" como pura intencionalidad

Para determinar de qué tipo de perfección —absoluta o relativa— es el ser "*intellectum*" es necesario responder a dos cuestiones previas: la primera, si es posible la existencia de un ente que sea por naturaleza "*auto-intellectum*", esto es, que su *esse* natural coincida con su *esse obiectivum*, o, con otras palabras, una cosa que se identifique con esa-misma-cosa-entendida; la segunda, si algún verbo puede ser verbo de sí mismo.

Respecto a la primera,¹⁰⁶ nos encontramos que todo subsistente que sea "*auto-intellectum*" debe cumplir necesariamente dos condiciones, que se derivan del mismo hecho de ser *intellectum*: i) que su *esse* sea *intelligi*; ii) que tenga un *esse* espiritual, ya que todo *intellectum* tiene *esse intelligibile*, y, en consecuencia, al ser subsistente es inteligente e inteligible en acto: *auto-inteligente*.

Ahora bien, en un *auto-inteligente* cuyo *esse* es *intelligi* necesariamente su *esse* es *intelligere*, y al identificarse su ser con su operación tiene que ser Acto puro.

¹⁰¹ Cfr. C. G., IV, c. 26; c. 11; S. Th., I, q. 34, a. 2, ad 1; *Comp. Theol.*, I, c. 41 (n.75).

¹⁰² Cfr. *De natura verbi intel.*, c. 1 (nn. 275-276); S. Th., I, q. 14, a. 2, c.

¹⁰³ Cfr. *De Spirit. Creaturis*, a. 9, ad 6.

¹⁰⁴ Cfr. C. G., IV, c. 11.

¹⁰⁵ Cfr. C. G., IV, c. 11; S. Th., I, q. 37, a. 1, c; *De Pot.*, q. 9, a. 5, c; *Comp. Theol.*, I, c. 37 (n. 71).

¹⁰⁶ Consideramos ahora sólo el ente en sentido estricto —el subsistente—, el caso del accidente lo tendremos en cuenta más adelante. También queremos insistir en la distinción entre *auto-inteligente* (el que se entiende a sí mismo) y *auto-intellectum* (aquel que su *esse* es *intelligi*); pues si bien todo *auto-intellectum* necesariamente, como veremos, es *auto-inteligente*; no ocurre al revés, ya que todo *inteligente* es *auto-inteligente* —algunos además como su objeto propio—, pero no es *auto-intellectum*.

En consecuencia no existe ningún *auto-intellectum* creado. Ahora bien, ¿se puede afirmar que Dios es *auto-intellectum*: Dios es *Deus-intellectus*?

La razón natural sólo nos permite decir dos cosas: que existe *Deus-intellectus*, ya que Dios se conoce a sí mismo; y que *Deus-intellectus* es Dios, pues su conocimiento es perfecto y comprensivo.

Sin embargo, esto no nos autoriza a concluir que Dios sea *Deus-intellectus*, que en Dios ser *intellectum* sea una perfección absoluta, esencial; pues para ello sería necesario que conociéramos *cómo* Dios se conoce a sí mismo, lo que supera toda inteligencia creada.

Ahora, de hecho la Revelación nos dice que en Dios hay tres Personas, y una de Ellas es el Logos o Verbo divino. Y desde la perspectiva de la teoría psicológica de San Agustín y Santo Tomás, repetidamente avalada por el Magisterio, debemos afirmar que sólo el Verbo es *Deus intellectus*, y no las otras Personas, y por tanto ser *auto-intellectum*, también en Dios, es algo esencialmente relativo —intencional—, y no es, en consecuencia, una propiedad esencial sino propiedad del Hijo —el Verbo de Dios—, y de este modo, si bien las tres divinas Personas son inteligentes y *auto-intelligentes*, sólo el Verbo es *Deus-intellectus*, y no el Padre y el Espíritu Santo.¹⁰⁷

Estamos ahora en condiciones de responder a la segunda pregunta planteada: ¿existe un verbo que sea verbo de sí mismo?

En primer lugar, debemos tener en cuenta que el objeto propio de cualquier inteligente es siempre algún tipo de subsistente, y por ello, de acuerdo a lo que hemos visto, todo verbo es siempre el verbo de otra cosa distinta a él.

Por ello, y como todo verbo por ser inmaterial es inteligible en acto, todo verbo que exprese perfectamente a un verbo —sea a él mismo sea a otro— debe poner de manifiesto su carácter intencional —su esencial referencia a la cosa que el verbo manifiesta—: el verbo perfecto de un verbo tiene que manifestar que es el-verbo-de-otra-cosa.

De aquí que el único caso que esto sucede es cuando la cosa que el verbo manifestado manifieste sea un *dicens per se* de sí mismo. Pues, en este caso, el verbo tiene que manifestarse a sí mismo para poder ser el verbo perfecto de un *dicens per se* (relacionado *per se* con su verbo).

Y esto no es posible en ninguna criatura, ya que para que alguien sea *dicens per se* es condición necesaria —no suficiente— que su *esse* sea *intelligere*. Por ello, sólo el Verbo de Dios, que es dicho por el Padre y que expresa de un modo perfecto y comprensivo al mismo Padre, cuya propiedad es ser

¹⁰⁷ Cfr. C. G., IV, c. 11; *Comp. Theol.*, I, c. 37 (n. 71); c. 50 (n. 87). Aquí se manifiesta el paso fundamental dado por Santo Tomás en el concepto de "*intellectum*". Antes la realidad de "ser lo expresado" y de "ser lo-entendido" del verbo eran separables, y en el caso de Dios el ser "*intellectum*" era una propiedad de la esencia (Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, c), por ello en Dios el Verbo no era necesario para entender (Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 13, ad 2). Ahora la necesidad del Verbo en Dios para entender no es demostrable, pero sí conjeturable (Cfr. *De Pot.*, q. 8, a. 1, ad 12). Por eso su empeño está en mostrar que si en Dios (Cfr. C. G., IV, c. 11; *S. Th.*, I, qq. 27 y 34; *Comp. Theol.*, I, c. 43).

Dicens del Verbo, es expresión perfecta y comprensiva de sí mismo —del Verbo—, precisamente en cuanto que es el Verbo del Padre.¹⁰⁸

Todo esto pone de relieve el carácter esencialmente relativo —intencional— del verbo, no sólo en cuanto que procede de otro sino en cuanto es *intellectum*: ser *intellectum* es poseer un ser puramente intencional, ser pura referencia a otra cosa. De aquí que no se pueda decir que es una perfección absoluta, no es un modo en sí —absoluto— de ser, sino un modo relativo de ser. Precisamente esta característica es lo que permite a Santo Tomás aplicar este carácter como propio al Verbo, como una propiedad personal, el Verbo divino es *Deus-intellectus*, y no el Padre ni el Espíritu Santo,¹⁰⁹ sin que esto suponga que el Verbo posea ninguna perfección absoluta de la que el Padre y el Espíritu Santo carezcan; y esto es posible precisamente en cuanto las personas divinas son “relaciones subsistentes” y no “subsistentes que se relacionan”.¹¹⁰ e. Todo “*intellectum*” es un verbo

Pasamos ahora a determinar la inseparabilidad —la mutua implicación— de las dos características del verbo mental: ser “*dictum*” y ser “*intellectum*”.

El que todo *dictum* es *intellectum* es una consecuencia inmediata de las propiedades de la generación del verbo —del *dicere*—, como ya hemos visto (nº 3, § b). Nos queda, pues, por probar que todo *intellectum* es *dictum*.

Para ello debemos tener en cuenta que todo *intellectum* creado es necesariamente un accidente,¹¹¹ y toda su realidad consiste en “ser entendido”: no puede ser algo cuyo *esse* sea independiente de su intencionalidad (como sucedía en el caso de la especie inteligible). Y, en consecuencia, este accidente no puede ser una perfección que se “añade” a “algo” —un enriquecimiento que implique paso de potencia a acto, sino “algo” en sí mismo —“autónomo”—, un accidente cuya actualidad sea constantemente recibida —un paso de acto a acto—, y esta actualidad, precisamente porque es “*intelligi*”, es la recepción de la actualidad de “entender”. Pero esto no es otra cosa que “ser dicho” —la generación de un verbo—, y, en consecuencia, todo *intellectum* creado es necesariamente un verbo mental; o, lo que es lo mismo, todo *intellectum* es necesariamente *dictum*.

Por otro lado, la Revelación nos enseña que el Hijo —*Deus-intellectus*— es Verbo —eternamente engendrado intelectualmente (dicho) por el Padre, y, en consecuencia, también en Dios el *intellectum* es Verbo dicho —*dictum*— por el Padre: *Deus-intellectus est Deus-dictus*: el Verbo de Dios.

De aquí que podamos afirmar de un modo absolutamente universal que todo *intellectum* es un verbo: las dos características del verbo —ser “*dictum*” y ser “*intellectum*”— son inseparables.

¹⁰⁸ Cfr. *Super Ioan. Ev.*, c. 14, lect. 5 (n. 1937); c. 1, lect. 1 (n. 28); *S. Th.*, I, q. 27, a. 5, ad 3; *De diff. verbi div. et hum.* (n. 292); *C. G.* IV, c. 11; *Quodl.*, IV, q. 4, a. 1, c y ad 1.

¹⁰⁹ Ver nota 107.

¹¹⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 29, a. 4, c.

¹¹¹ Ya hemos visto que no puede ser substancia.

f. *Intencionalidad y semejanza: conocimiento de las cosas singulares bajo un contenido universal*

Pasamos por último a determinar, en la medida de lo posible, el tipo de relación existente entre el verbo y la cosa conocida.

i) La semejanza del verbo a la cosa: su carácter universal

"Del hecho que la especie inteligible, que es la forma del intelecto y principio del entender, es semejante a la cosa exterior, se sigue que el intelecto forme una intención —verbo— semejante a aquella cosa, pues tal como uno es así obra".¹¹²

Ahora bien, el contenido de esta semejanza viene determinado por el contenido inteligible de la cosa, que en el caso del conocimiento humano corresponde, en cuanto objeto propio, a la *quidditas* de las cosas materiales, y es obtenido mediante un proceso abstractivo. Y, en consecuencia, la semejanza alcanzada es conforme a un contenido universal según la especie.¹¹³

Esto implica que el conocimiento que tenemos de las cosas se dé en razón de un contenido universal, y que la semejanza de un verbo alcance a todos los individuos de tal especie.

ii) El objeto del conocimiento: la cosa concreta.

Sin embargo, el objeto propio del conocimiento intelectual no son las *quidditates* abstractas, sino las cosas concretas existentes, si bien bajo un contenido universal. Y esto es fundamental en el realismo de Santo Tomás: el objeto del conocimiento es *el ente*, lo que existe, aquello que tiene el acto de ser.¹¹⁴

Por ello es necesario distinguir entre conocer universalmente, en el sentido de indeterminadamente, que es un conocimiento imperfectísimo, y conocer universalmente en cuanto al medio mediante el que se conoce.¹¹⁵

Si el conocimiento intelectual en el hombre alcanzase un conocimiento universal en el sentido de indeterminado, nos encontraríamos que sería más imperfecto que el conocimiento sensible. Y, por ello, debemos afirmar que el conocimiento humano y, en consecuencia, los verbos que formamos de las cosas tienen un contenido universal pero con una relación determinada a la cosa conocida.

De este modo se nos manifiesta claramente que la relación propia del verbo a la cosa conocida no es sólo una relación de semejanza, pues ésta alcan-

¹¹² C. G., I, c. 53.

¹¹³ Cfr. p. e. *De ente et essentia*, c. 3; *Ad Coll.*, c. 1, lect. IV (n. 31). Teniendo en cuenta que, sin embargo, las substancias puramente espirituales tienen especies que alcanzan a los singulares materiales (Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 11), y ellas mismas son inteligibles en su singularidad (Cfr. *S. Th.*, I, q. 86, a. 1, ad 3).

¹¹⁴ Muchos son los textos de Santo Tomás en los que mantiene esta afirmación fundamental, citamos sólo algunos a modo de ejemplo: *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, c; I-II, q. 96, a. 2, c; III, q. 12, a. 3, c; *De Divin. Nom.*, c. 1, lect. II (n. 75); *Ad Coll.*, c. 1, lect. IV (n. 30); *C. G.*, II, c. 83; I, c. 79; c. 53; *De Ver.*, q. 1, a. 1, c; *De Pot.*, q. 1, a. 2, ad 10; *In I Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, ob. 1; d. 19, q. 5, a. 2, ad 1.

¹¹⁵ Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 10, ad 1; *S. Th.*, I, q. 55, a. 3, ad 2.

za por igual a todos los individuos de la especie, y, por tanto, sólo nos permitiría un conocimiento indeterminado de las cosas, sino una relación, que fundada en la semejanza, termina en la cosa concreta conocida de un modo singular. Y que, en cuanto determina nuestro conocimiento a dicha cosa —nos la manifiesta— la llamaremos relación de manifestación. De este modo podemos afirmar que el verbo nos manifiesta una cosa concreta bajo un contenido universal.

Y esta relación es posible porque el entender viene determinado en su contenido universal por la especie, pero determinado a la cosa concreta conocida mediante la conversión al fantasma, sin la cual no es posible que el hombre pueda conocer.

Y es así como nosotros entendemos la afirmación de Santo Tomás: “si bien el universal tiene el ser en el intelecto, sin embargo estar en el intelecto es más que ser universal”.¹¹⁶ Y ese “más” es precisamente la relación a lo concreto: la relación de manifestación incluye la semejanza, que es universal, pero es más que de semejanza: es “manifestadora”, “indicadora”, de la cosa concreta conocida.

iii) La simple aprehensión y el conocimiento del singular.

Algunos autores han visto en la afirmación de Santo Tomás: “la primera operación mira la *quidditas* de la cosa y la segunda el *esse* de la misma. Y como la razón de verdad se funda en el *esse* y no en la *quidditas* (...), la verdad o falsedad se encuentran en sentido propio en la segunda operación (...) y no en la primera”,¹¹⁷ la negación de que en el verbo de la simple aprehensión se dé una relación a la cosa concreta, lo cual sería propio del juicio sobre el singular o de existencia.

Sin embargo, en nuestra opinión, esta interpretación no es correcta, al menos por los siguientes puntos:

— porque, como aclara el Aquinate: “el incomplejo, en cuanto es de sí, no contiene ninguna comparación o aplicación a la cosa. De donde, de sí no se puede decir que sea verdadero ni falso, sino sólo del complejo, en el que se designa la comparación del incomplejo a la cosa por nota de división o composición. Sin embargo, el intelecto entendiendo *quod quid est* aprehende la *quidditas* en una cierta comparación a la cosa, porque la aprehende como la *quidditas de esta cosa*”¹¹⁸:

— si en la simple aprehensión no hubiera relación a la cosa concreta, sería imposible que el juicio la pusiera, ya que mediante el juicio lo que hacemos es simplemente hacer explícito aquello que está implícito en la simple aprehensión;

— la conversión al fantasma se daría en el momento activo de la intelección, y la conversión al fantasma se realiza en cuanto el fantasma es objeto del entender, lo que sólo sucede en la fase pasiva de la operación;

¹¹⁶ *De Ver.*, q. 8, a. 11, ad 7.

¹¹⁷ *In Boet. De Trinitate*, q. 5, a. 3, c. Cfr. *C. G.*, I, c. 59; *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7 y sol; a. 3, sol.

¹¹⁸ *C. G.*, I, c. 59. Cfr. *In III De Anima*, lect. 11; *De Ver.*, q. 11, a. 3, c.

— en los ángeles se da sólo la simple aprehensión, pero ésta es perfecta y tiene de modo explícito aquello que en nosotros está implícito, y que debemos hacer explícito mediante el juicio y el razonamiento; por ello y por las características de sus especies innatas tienen un conocimiento inmediato del singular en cuanto tal.

En el fondo, en esta postura se confunde el conocimiento universal en razón del contenido con el conocimiento universal en razón del término, identificando el objeto formal con el material.

Para ellos el verbo de la simple aprehensión expresa “la *quidditas* del hombre”, en el que se da una relación a todos los subsistentes de naturaleza humana —la de semejanza—; sin embargo, como hemos visto, Santo Tomás afirma que el verbo de la simple aprehensión expresa “la *quidditas* de este hombre” y, en consecuencia, hay en dicho verbo una relación —la de manifestación— que termina sólo y exclusivamente en el hombre concreto conocido.

iv) La relación de manifestación mira a la cosa concreta conocida.

La relación propia del verbo en cuanto tal, y que se deriva de ser “lo-entendido” —*intellectum*—, es, insistimos, la de manifestación; y ésta termina en la cosa concreta conocida, ya que “el intelecto forma en sí la concepción de la cosa para conocer *la cosa* entendida”.¹¹⁹ De modo que “el verbo tiene relación tanto al principio por el que es dicho, como a aquello que es como su término: la cosa que es manifestada por el verbo”.¹²⁰

En el caso del intelecto humano, cuyas especies inteligibles son obtenidas mediante un proceso abstractivo y, en consecuencia, no son portadoras de los posibles modos concretos en los que puede determinarse de un modo singular dicha *quidditas*, el verbo alcanza esa relación a la cosa conocida mediante el fantasma. Y esto lleva consigo que cada verbo sólo puede tener una relación de manifestación que termina en una única cosa. Y así, si bien todos los verbos mentales que hacen referencia a objetos de la misma especie son idénticos formalmente, para conocer cada cosa concreta es necesario un verbo distinto: aquél cuya relación de manifestación termina en dicha cosa concreta.

En las inteligencias superiores —los ángeles—, cuyas especies son innatas y su luz intelectual más perfecta, en los verbos que forman están presentes todas las posibilidades en las que se puede concretar la realidad universal que expresan, y, en consecuencia su relación de manifestación puede terminar en varias cosas simultáneamente.

4. *Recapitulación: características metafísicas del verbo mental*

De todo lo dicho podemos concluir que el verbo mental se nos manifiesta como un accidente singular, cuya característica esencial es la de ser *intellectum* —“lo-entendido”—, de modo que *esse verbi est intelligi*. Y de ella se derivan todas sus otras propiedades. Las cuales podemos resumir del siguiente modo:

— con relación al *intelligente*: su ser “autónomo”

¹¹⁹ *De Pot.*, q. 8, a. 1, c.

¹²⁰ *De Ver.*, q. 4, a. 5, ad 7.

* procede del intelecto en acto por la especie inteligible, y, por tanto, hecho uno con la cosa entendida, mediante una acción de tipo emanativo que se llama "dicción" o "generación";

* este proceso es un paso de acto a acto, sin movimiento;

* el verbo es "autónomo": extrínseco al ser del intelecto, y unido sólo a él en razón del entender;

* no es en sentido propio una perfección del intelecto en cuanto tal: no lleva consigo un enriquecimiento de la actualidad propia del intelecto —el entender—;

* tiene respecto al inteligente en acto, en razón de su procesión, una relación real de origen originado, a la que corresponde otra opuesta y real en el inteligente de origen originante.¹²¹

— con relación a la cosa conocida: su ser "*pura intencionalidad*"

* El verbo es siempre de algo distinto de sí mismo: "lo-entendido" —el verbo— es siempre realmente distinto de "lo entendido" —la cosa—; y, en consecuencia, es una realidad esencialmente relativa o intencional;

* es semejante a la cosa conocida, de acuerdo al contenido inteligible de la misma: existe una identidad formal con ella, que será más o menos perfecta de acuerdo a la calidad del inteligente y del proceso intelectual concreto; lo que determina la perfección del verbo;

* toda su actualidad es la que corresponde a esta identificación, y no tiene un *esse* independiente de la misma: ser verbo es ser lo-entendido y nada más;

* su relación propia a la cosa es la relación de "manifestación" que, fundándose en la semejanza, es algo más que mera semejanza, pues es "indicadora" de la cosa concreta conocida.¹²²

Continuará

J. L. GONZÁLEZ ALIÓ
Universidad de Navarra

¹²¹ A. Krempel, en su obra *La doctrine de la relation chez Saint Thomas* Ed. Vrin, París, 1952, niega la posibilidad de relaciones reales entre elementos distintos (accidentes) de un mismo supuesto (Cfr. pp. 147-169), basándose en textos claros de Santo Tomás (p. e. *S. Th.*, I, q. 40, a. 2, ad 4; *In V Metaphys.*, lect. XI; lect. XX; *In I Sent.*, d. 26, q. 2, a. 2, ad 3; d. 33, q. 1, a. 3, ad 2. Sin embargo, admite que en *S. Th.*, I, q. 28, a. 1, ad 4 se afirma explícitamente la existencia de relaciones reales entre el verbo y el intelecto. Nuestra opinión es que esta interpretación de los textos de Santo Tomás, tomada de un modo universal, no es correcta, y procede de confundir el sujeto relacionado —que puede ser un accidente— con el sujeto sustantivo último —la substancia—, pues de admitir esta interpretación, por el mismo motivo, habría que negar que un ser vivo se mueva a sí mismo, pues siendo idéntico el agente y el paciente se violaría el principio de causalidad, sin embargo, Santo Tomás admite que unas partes obran sobre otras, y, en consecuencia, no vemos motivo para que unas partes del supuesto se puedan relacionar realmente con otras. Esto es lo que ocurre entre el intelecto y el verbo, lo que es posible por el carácter "autónomo" del verbo.

¹²² Debe tenerse en cuenta que esta relación de manifestación por parte del sujeto reúne todas las condiciones para ser una relación real, pero como el término de la misma no exista siempre en acto, p. e. puede ser pasado o futuro, esa realidad no siempre es actual (ya que la relación real exige la existencia en acto de su término), por eso se la llama real-habitual o simplemente habitual (Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 5, ad 1). Téngase en cuenta (cfr. Krempel, o. c., pp. 506-510) que habitual no se opone ni a real ni a de razón, e incluye como caso particular la actual; así una relación habitual-real será real si existe el término, y de razón en caso contrario.