

## LA DISTINCION REAL ENTRE EL VERBO INTERIOR Y LA OPERACION INTELECTIVA EN LAS CREATURAS ESPIRITUALES

### I. LA TESIS DE FRANCISCO SUAREZ

En el transcurso de la segunda escolástica, aquella que se extendiera desde la clausura de la Edad Media hasta principios del siglo XVIII, Francisco Suárez, el máximo pensador de la Compañía de Jesús, defendió una tesis según la cual el efecto proferido por el intelecto creado en el acto de aprehender no se distinguiría realmente de la operación del entendimiento. De acuerdo a lo que Suárez nos ha transmitido, la producción del verbo, o de algo proporcional a él, surge de la actividad cognoscitiva. Ese verbo ofrece dos características: una, el que sea una cualidad real y formalmente idéntica al acto de conocer; otra, el ser un efecto intrínseco del intelecto, y, en cuanto tal, sólo distinguible de la operación cognoscitiva en un sentido modal. En este aspecto, la existencia inmanente del verbo interior se justifica por la necesidad de la potencia cognoscitiva y de la naturaleza del conocimiento; mas no por una necesidad propia del objeto conocido: "Per omnem actionem cognoscendi in fieri producitur verbum, vel aliquid illi proportionale, quod realiter, et formaliter est ipse actus cognoscendi in facto esse, seu ut est qualitas, distinguitur tamen modaliter ab illa actione, ut est productio, unde verbum non ponitur ex indigentia obiecti, sed ex vi, et natura cognitionis"<sup>1</sup>. Esta conclusión ya había sido adelantada anteriormente cuando Suárez afirmaba que el término inmanente de la operación cognoscitiva distinguíase de ella en mérito al modo, lo que en el lenguaje escolástico no deja ningún lugar a dudas: una distinción *modaliter sumpta* no es una distinción *secundum rem*: "Per omnem actionem cognoscendi terminus producitur illi intrinsecus, ac modaliter tantum ab ea distinctus"<sup>2</sup>.

Para un mayor abundamiento, recuérdese que Suárez sostiene la identidad entre el verbo y el concepto formal, al que llama *acto*, o bien, ya que para el Doctor Eximio es lo mismo, aquello por lo cual —*quo*— el intelecto concibe una cosa o razón común. Este acto, igualmente denominado *concepto*, es como

<sup>1</sup> F. SVAREZ, S. I., *Comm. ac disp. in Primam Partem D. Thomae. De Deo Effectore, ac tertius: De anima* III 5 concl. 3a., Lugduni 1635, fol. 120a.

<sup>2</sup> *Comm. ac disp. in Primam Partem D. Thomae. De Deo Effectore, ac tertius: De anima* III 5 concl. 1a., fol. 119 b.

el resultado de la captación de la mente, aplicándosele el apelativo *formal* porque formalmente representa al entendimiento la cosa conocida y aun por ser el término formal e intrínseco de la concepción intelectual: "Conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit, qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis, formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam: vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis"<sup>3</sup>. De ahí su diferencia con respecto al concepto que la escolástica designó con el adjetivo *objetivo*, el cual, conforme a la doctrina suareciana, es la cosa o razón conocida o representada propia y formalmente por el verbo, a pesar que su denominación como concepto es puramente extrínseca con relación al concepto formal, a saber: no es un concepto a la manera de la forma terminativa del conocimiento, como en el caso del verbo, sino como objeto y materia *circa quam* del concepto formal. Por ese motivo, anuncia el teólogo granadino, el concepto objetivo también fue tildado por Averroes como *intentio intellecta*, y, por otros, como *razón objetiva*: "Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur, ut verbi gratia, cum hominem concipimus, ille actus quem in mente efficitur ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis, homo autem cognitus, et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem obiectum eius concipi dicitur: et ideo recte dicitur obiectivus: quia non est conceptus, ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut obiectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit, propter quod ab aliquibus ex Averroee *intentio intellecta* appellatur: ab aliis dicitur *ratio obiectiva*"<sup>4</sup>.

En base a ello, la delimitación entre el concepto formal o verbo y el concepto objetivo está claramente señalada en las siguientes comparaciones: *a*) el verbo es siempre una cosa verdadera y positiva, inhiriendo como cualidad en la mente de las creaturas; el concepto objetivo, en cambio, no siempre es una cosa positiva, pues concebimos privaciones y otros entes de razón que solamente poseen su ser en el intelecto, i. e., objetivamente; *b*) el concepto formal es singular e individual, por ser algo producido por la mente en la que inhiera, mientras que el concepto objetivo a veces puede ser una cosa individual y singular, en tanto se coloca frente al entendimiento al ser concebido por el verbo, pero a menudo es una cosa universal, confusa o común: "[Conceptus] formalis semper est vera ac positiva res et in creaturis qualitas menti inhaerens,

<sup>3</sup> *Disp. metaphys.*, disp. II, sect. I, Coloniae 1608, fol. 31a. Al aseverar que el concepto formal es *id quo intelligitur*, Suárez niega que sea *id in quo cognoscimus*: "[Verbum] non ergo est id, in quo, sed id quo obiectum cognoscitur" (*Comm. ac disp. in Primam Partem D. Thomae*, loc. cit.: *De anima* III 5 3a. concl. ad lam. diffie., fol. 122a).

<sup>4</sup> *Disp. metaphys.*, disp. II, sect. I, fol. 31ab.

obiectivus vero non semper est vera res positiva, concipimus enim interdum privationes, et alia, quae vocantur entia rationis, quia solum habent esse obiective in intellectu. Item conceptus formalis semper est res singularis, et individua, quia est res producta per intellectum, eique inhaerens: conceptus autem obiectivus interdum quidem esse potest res singularis, et individua, quatenus menti obici potest, et per actum formalem concipi, saepe vero est res universalis, vel confusa et communis, ut est homo, substantia, et similia”<sup>5</sup>.

Detrás de este esquema filosófico brindado por Suárez hay que advertir una temática por entonces fuertemente arraigada entre los escolásticos, ya sea en la corriente nominalista que seguía las enseñanzas de Durando de San Porciano O. P., Guillermo de Ockham O. F. M. y Gregorio de Rimini O. E. S. A., ya entre los discípulos de Santo Tomás de Aquino y de Juan Duns Escoto O. F. M., las tres direcciones preponderantes en el panorama científico de aquellos días<sup>6</sup>. Sin embargo, el recurso a una terminología uniformemente aceptada por la generalidad de los maestros no ocultaba las pronunciadas divergencias especulativas que tenían cabida entre ellos.

Es un hecho, empero, que el nominalismo había introducido un serio inconveniente en este terreno, pues a él se debe el impulso más destacado en difundir diversas nociones que, aunque asidas por sus contendientes a través de un significado ajeno al interés de los propulsores de la *via modernorum*, tuvo la particularidad de sembrar un sinnúmero de trastornos. Este fue recientemente puntualizado por el Padre Santiago María Ramírez O. P.: “Disgregatio autem et quasi disparitas conceptus formalis et conceptus obiectivi ortum duxit ex nominalibus saec. XIV e XV, qui confundere videntur conceptum formalem

<sup>5</sup> *Disp. metaphys.*, disp. II, sect. 1, fol. 31b. Cfr. la aplicación de estas digresiones al concepto de ente en S. CUESTA S. I., *Ontologia*, Santander 1948, pars prima, cap. I, th. VI, pp. 61-72; y en J. IZURRIOZ S. I., *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez*, S. I., Madrid, 1949 (= Estudios Onienses II/1), cap. IV §§ 2-3, pp. 235-263.

<sup>6</sup> Suárez se atiene a una circunstancia que en su época evidenciaba una costumbre ya establecida: “Supponenda in primis est vulgaris distinctio conceptus formalis, et obiectivi” (*Disp. metaphys.*, loc. cit., fol. 31a). Las tres escuelas en que mayoritariamente se nucleaban los autores de esos tiempos, inclusive la tomista, echaban mano asiduamente a las expresiones *conceptus formalis* y *conceptus obiectivus*. Así lo habían hecho I. CAPREOLVS O. P., *Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis. In I Sent.* dist. 2 q. 1 a. 2, et *In II Sent.* dist. 14 q. 1 a. 3, ed. C. Paban O. P. et Th. Pégues O. P., Turonibus 1900-1908, t. I, p. 141a, et t. V, pp. 189b-190a.; y THOMAS DE VIO CAIETANVS O. P., *In De ente et essentia Sancti Thomae Aquinatis commentaria*, cap. I q. 2 n. 14, ed. M. H. Laurent O. P., Taurini 1934, p. 25. Con todo, existen otras locuciones de cuño nominalista que también dejarán una honda huella en la esmación de los escolásticos y que, además, pasarán a integrar el repertorio nocional de la naciente filosofía moderna, como sucede con la dición *realitas obiectiva*, la cual fomentó, quizás no tan inocentemente como algunos creen, el problema del *conceptus ut res* de Suárez y hasta la cuestión de la reificación de las ideas en Descartes. Vide al respecto el juicio de Gilson en R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par E. Gilson, 4e. éd., Paris 1967 (= Bibliothèque des Textes Philosophiques), p. 321, en donde cita como fuente a Gabriel Biel. De la misma manera, la terminología nominalista, y no sólo la terminología, ha condicionado las proposiciones más elementales de la flamante teología protestante (Cfr. P. VIGNAUX, *Luther commentateur des Sentences (Livre I, distinction XVII)*, Paris 1935 [= Etudes de Philosophie Médiévale XXI], per totum).

cum conceptu pure logico: quod tamen falsum esse, . . . nam conceptus formalis directus est vere conceptus rei ideoque vere realis. Et inde manavit sat magna confusio in auctoribus scholasticis posterioris aetatis, a qua non satis liberati sunt plures etiam thomistae maioris subsellii. Ex quo etiam consecutum est, ut non pauci dicant conceptum obiectivum id quod S. Thomas attribuit formali rei”<sup>7</sup>. A continuación, el Padre Ramírez pasa a refutar la teoría de Suárez que hemos revisado, por cuanto observa en ella un incoherente sincretismo, ya que la equiparación del concepto objetivo a las *intentiones intellectae* no concuerda con la doctrina de Avicena, Averroes, Algazel, Alberto Magno y Tomás de Aquino, para quienes dichas intenciones son ciertamente los conceptos formales o verbos que el entendimiento forja en sí mismo, y que, en definitiva, son las especies expresas en donde se corona, *ad modum terminis*, el acto cognoscitivo: “Quam quidem confusionem magis adhuc cummulavit Suarezius suo syncretismo incoherentem, ut videre est in eius verbis [cfr. los textos de las *Disputationes metaphysicae* transcriptos supra] . . . Porro scimus . . . intentionem intellectam apud Avicennam, Averroem, Algazelem, S. Albertum Magnum, S. Thomam verosque thomistas esse ipsam speciem expressam, idest verbum mentis sive ipsummet conceptum formalem rei”<sup>8</sup>.

Ahora bien: la tesis suareciana acerca de la formación y de la naturaleza del verbo mental o concepto formal, tal como agudamente lo ha visto el Padre Ramírez, no es sustentable. La razón de ello debe ser hallada en la enfática recusación de la distinción real entre el verbo y la acción intelectiva en las creaturas espirituales, distinción que, al ser negada, provoca un conflicto en el nivel del conocimiento y aun en algunas importantes explicaciones de la sagrada teología, que, al implementar en su provecho los argumentos de las ciencias de la razón natural, se encontrará en una situación asaz comprometida si los extrae de un discurso incorrecto y no adecuado de las cosas.

## II. PRECISIONES DE LA TESIS DE SUAREZ

La prolífica literatura inspirada en la negación de Suárez en torno a la distinción real entre la operación intelectiva y el verbo mental, literatura cuyo volumen se exhibe cuantioso a lo largo de las cuatro centurias que nos separan del Doctor Eximio, muestra algunas exposiciones contemporáneas que nos incumbe destacar. En ellas, a la manera de una aplicación ulterior de la tesis suareciana, se aprecia una consecuencia inmediatamente derivada de la negación que venimos a citar: la equivalencia entre la operación conceptualizante y el mismo término concebido, o, si se prefiere, la identificación entre la simple aprehensión y el verbo del intelecto.

<sup>7</sup> I. M. RAMÍREZ O. P., *De analogia*, Matriti 1971, in *Opera omnia*, ed. V. Rodríguez O. P., t. II, pars I, sect. I, cap. II, a. 2, B § I, n. 415, pp. 718-719.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, loc. cit., *ibid.*

Uno de los más entusiastas propugnantes de esta opinión es el Padre Joseph Donat S. I., otrora profesor de la Universidad de Innsbruck, quien no disimula su adhesión al punto de vista de Suárez: "La idea es el acto por el cual la mente meramente aprehende algo, no afirmando ni negando nada sobre él". Para que en tal aspecto no quede ninguna duda, el Padre Donat recalca que "La idea también se llama *simple apprehensión*, pues solamente aprehende la cosa sin juzgar nada". Por otro lado, la idea es sinónimo liso y llano del concepto, de la noción, del verbo y de la intención, de modo que todas estas palabras designan tanto el acto como la acción de conocer sin juzgar como el efecto de esta *indivisibilium intelligentia*<sup>9</sup>. Este criterio es recuperado después en su teoría del conocimiento, en donde, luego de repetir que las "Ideae sunt actus intellectus, qui obiecta simpliciter apprehendunt nihil de iis affirmando vel negando"<sup>10</sup>, trae a colación el problema de la distinción entre el acto cognoscitivo y el término conocido. En ese instante, el Padre Donat enuncia que el conocimiento es producido por el intelecto, buscando averiguar los factores por los cuales se puede distinguir la producción del conocimiento —como una operación que lo hace depender del entendimiento—, y el mismo conocimiento en cuanto producto. He aquí, no obstante, que el Padre Donat no halla una razón suficiente para obligarlo a admitir la distinción real entre la acción por la cual se gesta el conocimiento y el término al que se accede por medio de esa operación. Inversamente, diríase una única realidad en la que es posible distinguir el acto intelectual y el efecto de ese acto, pero solamente *secundum diversam considerationem*: "Cognitio intellectu producitur. Quare distingui potest productio cognitionis sive actio, qua cognitio ab intellectu pendet, et ipsa cognitio, terminus huius actionis. Non tamen ratio sufficiens adesse videtur, ut actio, qua cognitio in fieri ab intellectu pendet, a suo termino immanenti, cognitione ipsa, realiter distincta dicatur. Sed una realitas adesse videtur operatio immanens cognoscendi, quae per seipsam ab intellectu pendet (est enim actio vitalis) et secundum diversam considerationem tamquam actio, actus, operatio et tamquam terminus actionis, cognitio, species, verbum spectari potest"<sup>11</sup>. En un trámite posterior, el Padre Donat, examinando la cuestión *de medio in quo* del conocimiento intelectual, concluye que la escuela tomista "realem distinctionem ponit inter intellectionem seu actum intelligendi et verbum sive speciem; verbum id esse dicit, quod intellectione formetur sive intelligatur";

<sup>9</sup> I. DONAT S. I., *Summa philosophiae christianae I: Logica et introductio in philosophiam christianam*, ed. 8a-9a, Oeniponte 1935, n. 91, pp. 60-61. La primera división de las ideas es estipulada según que sean *clarae et distinctae*.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, II: *Critica*, ed. 7a, Oeniponte 1933, n. 27, p. 25.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, loc. cit., n. 35, pp. 30-31. La construcción del razonamiento arranca ya con el defecto de poner el conocimiento como una obra exclusivamente intelectual, no reparándose en la existencia del conocer sensible, y esto, seguramente, le hubiera dado al autor una perspectiva más propicia para distinguir entre la operación cognoscitiva y el producto que de ella dimana.

mas, en contra de esa escuela, piensa que, aunque este aserto no conduzca al idealismo, a la postre *naturam cognitionis non satis bene explicare videtur*<sup>12</sup>.

De igual parecer era, hace unos años, el Padre Joseph De Vries S. I., profesor del Colegio de Pullach de la fraternidad jesuita. Decimos "hace unos años" porque de acuerdo con las últimas informaciones sobre la actividad de este filósofo de la Compañía de Jesús, hoy entiende que la neoescolástica —a la cual se había incorporado cuando joven— envuelve "graves lagunas", ejerciendo un "influjo negativo" en el "desarrollo del pensamiento cristiano de la época precedente" al Concilio Ecuménico Vaticano II, por lo que ya no sería "la forma de filosofía cristiana adaptada a nuestros tiempos". Por eso, y con justicia, se le acaba de enrostrar que "[el P. De Vries] pudiera congratularse con los filósofos cristianos italianos que no tienen necesidad de renunciar ni al nombre ni a la *res* de 'neoescolástica' y de 'tomismo' al no haberlos asumido jamás como propios"<sup>13</sup>. En verdad, hasta no hace mucho, el Padre De Vries perseveraba fielmente en la línea inaugurada por Francisco Suárez. En lo pertinente al tema que nos ocupa, valga el caso, utilizaba continuamente el vago vocablo *cogitatio* para aludir al verbo interior o concepto<sup>14</sup>. El concepto, luego, es la forma simplicísima, elemento del pensar; pero también es un acto del intelecto que, subjetivamente considerado, se llama *simplex apprehensio*. Esto es atribuible al concepto *subiective spectatus*, denominación que le suena mejor que la de *conceptus subiectivus*; mas no al concepto *obiective spectatus*, porque éste,

<sup>12</sup> *Op. cit.*, loc. cit., n. 41<sup>o</sup>, p. 35.

<sup>13</sup> G. VISCONTI C. M., "La filosofía cristiana in Italia": *Divus Thomas* (Plac.) LXXX (1977) 176-177, que se refiere al artículo "Christliche Philosophie und Neuscholastik", publicado por el Padre De Vries en *Stimmen der Zeit* en abril de 1977, pp. 266-277. En 1952, el Padre De Vries se explayaba de otra manera: "Ita philosophia scholastica usque ad immane bellum anno 1939 ortum laeta incrementa capiebat et crescentes fruebatur aestimatione; atque spes arrisit maiorum etiam progressum. Animis ad novas quaestiones propositas intentis veteres controversiae scholarum paulatim recedunt. Et quamquam etiam reliqui scholastici pro merito agnoscitur ipseque ab omnibus tamquam "studiorum dux" consideratur, non ut in singula eius verba iuremus vel repetitioni veterum formularum acquiescamus, sed ut 'iuxta cum libertate' (Pius XI) principis philosophiae perennis secundum spiritum S. Thomae utamur, tum ad sempiternas veritates modo exigentiis nostri temporis adaptato perpendendas, tum ad quaestiones de novo exsurgentes solvendas. Porro secundum ea, quae supra de iusta diversitate nationali philosophiae diximus, philosophia scholastica magis etiam secundum indolem propriam variarum gentium excolenda esse videtur. Negari enim nequit eam hactenus habere characterem fere unice occidentalem, populis orientalibus minus congruum. Ne ergo ipsa veritas, quae sane commune est bonum, illis populis res peregrina esse videatur, sententiae philosophiae perennis cum ipsorum grandibus traditionibus philosophicis conferendae et modo ipsis proprio pertractandae sunt. Atque ita demum fiet, ut philosophia scholastica vere evadat philosophia catholica" (I. de VRIES S. I., *Logica cui praemittitur introductio in philosophiam*, Friburgi Brisgoviae - Barcinone 1952, in *Institutiones philosophiae scholasticae*, auctoribus pluribus philosophiae professoribus in Collegio Pullacensi S. I., t. I, n. 133, pp. 75-76). En la tercera edición (1964), el Padre De Vries todavía mantenía esta doctrina. Pero, obviamente, y a estar de las noticias transmitidas por Visconti, dedúcese que el Padre De Vries se ha embarcado en ese dilatado movimiento de recelo y sospecha contra el tomismo y la neoescolástica que divulgara su cofrade Karl Rahner en el ensayo introductorio al libro de J. B. MERZ, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, mit einem einführenden Essay von K. Rahner S. I., München 1962, S. 9ff.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, loc. cit., *ibid.*, n. 134, p. 79.

consistiendo en el contenido representativo yacente en la inmanencia del entendimiento, es la noción o intención de las cosas conocidas, con lo cual incide en la posición de Suárez de equiparar el concepto objetivo a la *intentio intellecta*, desplazando así la función terminativa del verbo mental<sup>15</sup>.

Otro enjundioso filósofo de la hermandad ignaciana, el Padre Joseph Fröbes S. I., discurre por el mismo camino: "Idea (conceptus) est infima operatio intellectiva, illud sc. elementum, quod nondum iudicium includit"<sup>16</sup>. Su versión de la idea o concepto, ahora identificados, está concisamente formulada en la siguiente frase: "La idea primitiva no es la pura recepción del accidente en el entendimiento (posible), sino una verdadera operación del intelecto informado por la especie impresa inteligible". Brevemente: "Idea est *vera operatio intellectus*"<sup>17</sup>. Con todo, el Padre Fröbes se aleja de Suárez y de muchos de sus acólitos cuando estudia el problema de la especie expresa como medio cognoscitivo, reconociendo que hay tres posiciones en este terreno: la que hace del verbo mental un *medium quod*, implicando caer en el idealismo; la que lo tiene por *medium quo*, que es la tesis del escotismo, del nominalismo y del suarecianismo, y la que lo da como *medium in quo*, a la manera de la escuela tomista. A diferencia de Suárez, el Padre Fröbes se inclina por la doctrina de Santo Tomás: "Species intelligibilis expressa seu verbum mentis recte dicitur medium in quo cognoscitur obiectum"<sup>18</sup>. Pero, una vez que se dedica a probar disputativamente su tesis, el Padre Fröbes retorna al planteo suareciano persistiendo en la identidad entre el verbo y el acto de conocer; así, en la solución a una objeción intercalada en la disputa, concede que la *species expressa est ipse actus intelligendi*<sup>19</sup>.

Como se puede ver, la doctrina de Suárez ha sido adoptada con beneplácito por los filósofos pertenecientes a la escuela promovida por este teólogo español del siglo de oro. El trío de ellos que hemos rememorado para verificar el acatamiento a la ley suareciana de la distinción modal entre el verbo intelectual y la operación de la mente confirma sin dilación que el concepto formal es el término de la operación que lo produce, pero que, en cuanto término, no se distingue de esa operación, lo que lleva a inferir que el verbo es un término inmanente al acto de concebir. Este peculiar dato de la escuela suareciana recaba un análisis pormenorizado, ya que involucraría una sugestiva

<sup>15</sup> *Op. cit.*, loc. cit., *ibid.*, nn. 151-157, pp. 88-91. No obstante, el Padre De Vries notaba la inconvertibilidad de idea y concepto —"Hic autem modus loquendi non videtur esse laudandus"—, en la medida en que aquella tiene razón de causa ejemplar, lo que no siempre sucede con el concepto o con el verbo interior. (*Op. cit.*, loc. cit., *ibid.*, n. 156, pp. 90-91).

<sup>16</sup> I. FRÖBES S. I., *Psychologia speculativa in usum scholarum*, t. II: *Psychologia rationalis*, Friburgi Brisgoviae 1927, L. I, cap. II § 1, p. 42.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, loc. cit., *ibid.*, cap. III § 1, p. 102.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, loc. cit., *ibid.*, cap. III § 3, pp. 118-120. La decisión no le ha sido fácil, debiendo prescindir de la "cuestión crítica" para salir del contexto suareciano (*Op. cit.*, loc. cit., *ibid.*, p. 120).

<sup>19</sup> *Op. cit.*, loc. cit., *ibid.*, p. 124.

metamorfosis con relación al propio inmanecer del conocimiento, el cual, con arreglo a las nociones clásicas de *verbum cordis* y de acción inmanente, tenía residencia en la mente que lo produce; pero en la teoría clásica, la presencia del verbo en la intimidad del entendimiento no indicaba que consistiera en una inmanencia a la operación, sino a la substancia intelectual en donde el producto de su operación adquiere una estructura categorial bien caracterizada.

### III. LA DOCTRINA TOMISTA DE LA ESPECIE EXPRESA

Para comprender las causas que encaminaron al tomismo a la distinción real entre el verbo del intelecto y la operación de esta potencia, se requiere la previa admisión de las funciones reservadas a las especies inteligibles. En estas especies inteligibles hay que considerar la diversa raigambre de lo que se ha llamado *especie impresa* y *especie expresa*. Es sabido, no obstante, que estas denominaciones, así como las de *concepto objetivo*, *concepto formal*, *concepto subjetivo*, etc., no fueron empleadas por Santo Tomás, sino que se divulgaron en la lengua teológica y filosófica de la escolástica posterior. Mas no existen mayores dificultades para acomodarlas a la doctrina del Doctor Angélico, como lo hicieron sus discípulos del Renacimiento —Capreolo, Cayetano, el Ferrarriense, Acuario, Soncinas, Javelli—, en la medida en que se avengan a significar el verdadero pensamiento del santo doctor<sup>20</sup>.

El entendimiento humano conoce las cosas extrayendo sus semejanzas de los datos coleccionados por la experiencia sensorial. Gracias a la intervención del intelecto agente, se obtiene una semejanza espiritual despojada de las condiciones materiales individuantes que las cosas poseen en su estado natural. En ese momento, la semejanza abstraída por el intelecto agente cumple con el cometido de acondicionar el objeto cognoscible a la receptividad inmaterial de la mente del hombre, la cual, teniendo por objeto propio la esencia de las cosas que en sí mismas son materiales, necesita de una acción que tienda a establecer una proporción entre la realidad exterior y la inmanencia subjetiva.

Tal acción, que es la del intelecto agente, logra que la semejanza abstraída de las imágenes de la fantasía traiga a la presencia del entendimiento esas cosas que permanecen físicamente inalterables ante el conocimiento intelectual. De ahí que la semejanza cosechada por la actividad del entendimiento agente

---

<sup>20</sup> Esto no quiere decir que las violencias nocionales sean legítimas. Se puede expresar, por ejemplo, que la especie expresa es en estricta en acto y que de la inteligencia en acto de eso actualmente entendido surge que el cognoscente se actualice junto con la actualización intencional de la cosa entendida; pero no es lo mismo decir que la especie es *acto*, como si se tratara de una operación, pues, en ese caso, lo que la mente primariamente entendería no serían las cosas a través de sus semejanzas, sino su misma actividad inmanente. Esto lo puede sostener un idealista que, al estilo de Descartes, lo primero que percibiría sería el *cogito*, mas no un heredero de la gesta sapiencial de Tomás de Aquino. De allí que, si no se preserva una mínima pureza nominal en vocablos como *acto*, esta palabra se torna esencialmente equívoca.

resguarde los dos requerimientos indispensables para la aprehensión intelectual: primero, que lo conocido sea la cosa misma sin que ésta sea entitativamente modificada por la mente, lo que es imposible, toda vez que nada del sujeto cognoscente se traslada a la realidad extrínseca, y también porque si el intelecto alterara la constitución física de las cosas, ya no las conocería tal como son en sí. Esto se desprende claramente de la teoría del Angélico cuando afirma que la semejanza inteligible procede de las cosas materiales, que sólo se nos avecinan en razón de sus formas abstractas: "Illa enim [similitudo rei] quae est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensu; materia autem, propter debilitatem sui esse, quia est ens in potentia tantum, non potest esse principium agendi; et ideo res quae agit in animam nostram, agit solum per formam. Unde similitudo rei quae imprimitur in sensu, et per quosdam gradus depurata, usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formae"<sup>21</sup>; y cuando rechaza que el entendimiento pueda modificar las cosas en cuanto tales: *Nihil intellectus est in intelligibili; sed aliquid eius quod intelligitur, est in intellectu*<sup>22</sup>.

Así sucede en el conocimiento intelectual, porque para llegar a la aprehensión de las cosas no se requiere una adecuación entre la naturaleza de esas cosas con la naturaleza de la mente, sino que basta una conformidad que supere las diferencias existentes entre el género de los entes materiales y la inmaterialidad inmanente del entendimiento. Esa adecuación o conveniencia, no siendo artificialmente factible en el plano de la diversidad materia-espíritu, es producida *per viam similitudinis*: "Ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repraesentationis tantum; sicut per statuam auream ducimur in memoriam alicuius hominis"<sup>23</sup>. En el fondo, el sustento de

---

<sup>21</sup> *De verit.* q. 2 a. 5 Resp. "Formae autem quae sunt in intellectu speculativo, fiunt in nobis quodammodo ex actione ipsarum rerum. Omnis autem actio est a forma; et ideo, quantum est ex virtute agentis, non fit aliqua forma a rebus in nobis nisi quae sit similitudo formae. Sed per accidens contingit ut sit similitudo etiam materialium dispositionum, in quantum recipit in organo materiali, quia materialiter recipit, et sic retinentur aliquae conditiones materiae. Ex quo contingit quod sensus et imaginatio singularia cognoscunt. Sed quia intellectus omnino immaterialiter recipit, ideo formae quae sunt in intellectu speculativo, sunt similitudines rerum secundum formas tantum" (*Op. cit.*, q. 8 a. 11 Resp.).

<sup>22</sup> *De verit.* q. 8 a. 14 ad 5um. Todo lo contrario, es el intelecto quien resulta modificado, aunque no de un modo substancial, por la presencia de las cosas que lo convierten en un cognoscente en acto: "Intellectus noster cum hoc quod est separatus a materia, habet cognitionem acceptam a rebus" (*Op. cit.*, q. 2 a. 5 ad 1um). "Modus sciendi est in ipso sciente; non autem ipsa res scita secundum suam naturam est in ipso sciente; et ideo modi sciendi varietas facit scientiam variabilem, non autem variatio rerum scitarum" (*Op. cit.*, q. 2 a. 13 ad 8um). "Actus potentiae terminatur extra agentem ad rem in propria natura, in qua res habet esse variabile; et ideo conceditur ex parte rei productae, quod res producitur in esse mutabiliter. Sed scientia est de rebus secundum quod res aliquo modo sunt in cognoscente; unde cum cognoscens sit invariabilis, invariabiliter res ab eo cognoscuntur" (*Op. cit.*, loc. cit., ad 10um).

<sup>23</sup> *De verit.* q. 2 a. 5 ad 5um. "Inter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo quae est secundum convenientiam in natura, sed secundum repraesentationem tantum" (*Op. cit.*, q. 8 a. 11 ad 3um). Cfr. *Op. cit.*, q. 2 a. 13 ad 1um.

esta doctrina es aquella contribución capital de Aristóteles a la filosofía determinada por su notable descubrimiento del fundamento de la intencionalidad del conocer: "En el alma no está la piedra, sino su forma"<sup>24</sup>.

La segunda condición, por supuesto, es la de la representatividad de la semejanza abstraída por el intelecto agente. Esta semejanza representativa es la especie impresa, el principio formal de la intelección que tiene por cometido reportar a la mente la noticia extraída de los sentidos y ya liberada de sus ataduras a la materia concreta de las cosas que en sí son singulares e individuales. Esto es incontestable: no hay conocimiento por el solo hecho que la mente abstraiga semejanzas a partir de la experiencia sensible, sino en tanto la especie impresa haga presente, represente, las cosas al entendimiento. Santo Tomás se ve impelido a insistir en este punto diciendo que la especie impresa no es la que hace conocer en razón de su mera existencia intramental; procura, en cambio, ese fin en virtud de garantizar la relación de la facultad cognoscitiva con la realidad externa, de donde dicha especie debe ser tenida como aquello por lo cual —*quo*— se aprehenden las formas de las cosas: "Hoc modo aliquid cognoscitur, secundum quod est in cognoscente repraetentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens. Similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva, sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam. Et inde est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente, res cognoscitur, sed per modum quo similitudo in intellectu existens est repraetentativa rei"<sup>25</sup>. De esa manera, a la especie impresa, principio formal del conocimiento intelectual, se le exige que ostente dos características para cumplir su función: la espiritualidad y la representatividad, sobre las cuales Santo Tomás expone lo siguiente: "Ad speciem quae est medium cognoscendi requiruntur *duo*: scilicet *repraetentatio rei cognitae*, quae competit ei secundum propinquitatem ad cognoscibile; et *esse spirituale*, vel immateriale, quod ei competit secundum quod habet esse in cognoscente. Unde per speciem quae est in intellectu, melius cognoscitur aliquid quam per speciem quae est in subiecto, quae est immaterialior"<sup>26</sup>. Esto mismo se puede decir de otro modo: "In cognitione es *duo* considerare: scilicet *ipsam naturam cognitionis*; et haec sequitur speciem secundum comparisonem quam habet ad intellectum in quo est; et *determinationem cognitionis ad cognitum*, et haec sequitur relationem speciei ad rem ipsam: unde quanto est similior species rei cognitae per modum

<sup>24</sup> ARISTÓTELES, *De anima* III 8: 431 b 29. Santo Tomás acogió enteramente esta doctrina del Estagirita con todo lo que de ella se deriva: "Non oportet formam, quae est principium essendi rem, esse principium cognoscendi rem per essentiam suam, sed solum secundum suam similitudinem. Forma enim qua lapis est, non est in anima, sed similitudo eius" (*De verit.* q. 8 a. 11 ad 4um). Cfr. H. D. SIMONIN O. P., "La notion d'«intention» dans l'oeuvre de Saint Thomas d'Aquin": *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* XIX (1930), pp. 445-463.

<sup>25</sup> *De verit.* q. 2 a. 5 ad 17um.

<sup>26</sup> *De verit.* q. 3 a. 1 ad 2um.

repraesentationis, tanto est cognitio determinatior; et quanto magis accedit ad immaterialitatem, quae est natura cognoscentis in quantum huiusmodi, tanto efficacius cognoscere facit”<sup>27</sup>. Reténganse, entonces, dos detalles: la especie impresa es una semejanza que instituye el principio formal del conocer y es igualmente aquello por lo cual se captan las cosas.

Pero si la especie impresa no es lo que se conoce, sino aquello por lo cual el alma llega aprehensivamente a la realidad, con su sola presencia representativa el intelecto todavía no consume su operación. Así es, porque la operación intelectual no radica únicamente en proveerse de las formas semejantes que con su actividad obtiene de las imágenes sensibles; en rigor, el conocimiento se manifiesta cabalmente cuando en la inmanencia del entendimiento posible se forja el signo que expresa que, en efecto, el intelecto aprehendió las cosas representadas en las especies impresas. Este producto, el que inmanece al entendimiento cuando el intelecto posible deja su estado potencial para actualizarse como un cognoscente en acto —esto es: cuando abandona su condición de *tabula rasa*, en la feliz estimación de Aristóteles—, es la cosa conocida, no como se halla *in esse naturae*, sino tal como se ha hecho presente a la mente. Por eso se la denomina *especie expresa*, en tanto es una semejanza depositada en la receptividad del intelecto, y también *verbo, concepto formal, concepción e intentio intellecta* en donde termina la operación aprehensiva. Es la semejanza de la cosa exterior captada por la mente, o bien la *res ut cognita* que el entendimiento cobija en su interioridad. De ella dice Santo Tomás: “*Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae*”<sup>28</sup>.

La producción del verbo mental redundaba en la actualización del cognoscente y de la cosa en cuanto conocida; de ahí que la aparición de esa intención

<sup>27</sup> *De verit.* q. 3 a. 1 ad 3um. Cfr. I. A. GREY O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. I: *Philosophia naturalis*, ed. 13a., Barcinone-Friburgi Brisgoviae - Romae - Neo Eboraci, 1961, n. 468, p. 391.

<sup>28</sup> *De potent.* q. 8 a. 1 Resp. “*Verbum intellectus nostri, secundum cuius similitudinem loqui possumus de verbo in divinis, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit... Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit seipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis... Ita ergo verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione; scilicet quod est intellectum, et quod est ab alio expressum”* (*Op. cit.*, q. 4 a. 2 Resp.). Cfr. *op. cit.*, q. 4 a. 2 ad 3um et 7um, q. 4 a. 3 Resp.; *De potent.* q. 1 a. 1 ad 10um, q. 7 a. 1 ad 8um, q. 7 a. 5 Resp., q. 7 a. 6 Resp.; q. 7 a. 9 Resp.; *Q. disp. de anima* q. un. a 2 ad 5um, et a. 20 Resp.; *De Spirit, creat.*, q. un. a. 9 ad 6um; *In I Sent.* dist. 26 q. 2 a. 1 Sol, et dist. 33 q. 1 a. 1 Sol; *Comp. theol.* LIII; *Summ. theol.* Ia pars q. 28 a. 1-2, q. 29 a. 4 Resp., q. 39 a. 1 Resp., et q. 40 a. 1 Resp.; *Summ. c. Gent.* I 53 per totum, II 75 Secunda vero ratio, IV 11 per totum; et passim. Vide etiam I. A. GREY O. S. B., *op. cit.*, loc. cit., *ibid.*, p. 392; G. RABEAU, *Species Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon Saint Thomas d'Aquin*, París 1938 (= Bibliothèque Thomiste XXII); B. LONERGAN S. I., “The Concept of Verbum in the Writings of St. Thomas Aquinas”: *Theological Studies* VII (1946) 349-392, VIII (1947) 35-79, 404-444, X (1949) 3-40 et 359-393; et H. PAISSAC O. P., *Théologie du Verbe. Saint Agustin et Saint Thomas*, París 1951.

inmanente permita asegurar que *el entendimiento en acto es lo entendido en acto*. La explicación de tal afirmación propende a que se comprenda mejor la función del verbo del intelecto y sus diferencias con respecto a la especie impresa.

Es sabido que la célebre tesis tomista *Intellectus in actu est intellectum in actu* tiene sus raíces en la filosofía de Aristóteles, para quien el intelecto y lo inteligible conforman una cierta unidad, como sucede en la inteligencia de las cosas inmateriales, que son de suyo inteligibles por su condición de separadas, y aun en las materiales, en donde la inteligibilidad potencial, no obstante, puede actualizarse de acuerdo a un procedimiento de la mente que se ordene a ese fin<sup>29</sup>. Asintiendo a este juicio del jefe del Liceo, Santo Tomás emplea asiduamente en sus escritos la fórmula mencionada, lo que hace exclamar, juntamente con el unánime consenso de la escuela que perpetúa sus enseñanzas, que dicha tesis es de la mayor autenticidad tomista y que, además, allí se encierra la proposición más sintética del acto del conocimiento intelectual tal como lo concibiera el insigne maestro dominicano.

Aceptando la original protencialidad del intelecto con relación a los objetos inteligibles, Santo Tomás aceptaba al unísono que el conocimiento intelectual se actualizara conforme a una cierta conveniencia entre la facultad subjetiva y su correspondiente objeto. Merced a esta conveniencia o afinidad se da la mutua aptitud del sujeto y del objeto para coincidir en una unión de ambos que, pese a todo, no estriba en una yuxtaposición ni tampoco abroga la distinción real entre el cognoscente y la cosa conocida. Vista desde esta perspectiva tomista, la consumación del acto cognoscitivo no exige la conveniencia del sujeto y del objeto en el nivel de la semejanza de sus respectivas naturalezas, porque es notorio que, mediante la facultad aprehensiva superior, se puede llegar a conocer una muchedumbre de cosas pertenecientes a géneros de diversa índole entitativa, no estando limitada la potencia intelectual, por esa causa, a conocer sólo aquello que se inscribe en el mismo género de las cosas que ofrecen una estructura semejante —las substancias espirituales—. De ahí que Santo Tomás, como lo hemos visto, enfatizara que la conveniencia entre sujeto y objeto deba ser exigida en un plano distinto al de la semejanza de naturaleza, pero siendo la *similitudo*, sin embargo, el elemento de principal gravitación en el conocer. Consiguientemente, hay que acotar que la semejanza requerida para el conocimiento, no siendo una *similitudo secundum naturam*, ha de ser, forzosamente, una semejanza de carácter representativo. Esta representación se encuentra plasmada en la especie impresa.

Pero la especie impresa, principio formal del conocimiento intelectual, no es el término inmanente de la operación cognoscitiva; es *id quo intelligitur*, mas no *id quod intellectus cognoscit*, al menos *per se primo*. El intelecto no

<sup>29</sup> ARISTÓTELES, *De anima* III 4: 430 a 1-9.

gana su actualización aprehensiva con el simple advenimiento de la forma representativa de las cosas que el entendimiento agente o activo depura de sus rasgos concretos y singulares. Al contrario, el que conoce es el intelecto posible, el cual, por la noticia representativa de las cosas, recoge el contenido noemático de aquello que la especie impresa le transmitiera y formando en su intimidad un verbo o concepto en donde propiamente reside lo que la mente conoce, mas a la manera de un término formal y no de un principio como lo es la semejanza de la especie impresa. Este término formal, que es también una semejanza de las cosas proferida por el intelecto en su acto aprehensivo, es lo que transforma al entendimiento en un cognoscente que ya ha superado el estado potencial en que primariamente se hallaba. En otras palabras, formando en su inmanencia una *species expressa*, o verbo, o concepto, o término formal, o noción, el intelecto es inteligente en acto.

Cuando se dice que el intelecto es en acto, se dice paralelamente que lo entendido también es en acto, porque, antes de la producción de la especie expresa, el entendimiento todavía no había pronunciado su asociación con la semejanza representativa de las cosas, esto es: las cosas, representadas por la semejanza formal abstraída gracias al ministerio del intelecto agente, no son conocidas hasta tanto el intelecto posible las registre en sí. Este registro, al ocurrir tal como la receptividad del intelecto posible lo abraza, comporta que las cosas estén expresadas en él, para lo cual se gesta un verbo en donde culmina la operación aprehensiva. Por otra parte, puesto que este verbo contiene expresivamente lo que venía impreso en la representación reportada por la semejanza, aquello que el intelecto ha conocido son las cosas inmaterialmente abstraídas y referidas por la predicha intención. El intelecto en acto, entonces, es lo inteligible en acto y lo actualmente entendido, porque no se actualizaría sin la presencia actual de las cosas negativamente espiritualizadas por la actividad del entendimiento agente, ni lo inteligible en potencia puede ser entendido en acto como no sea a través del proceso inmanente recientemente relatado. *Intellectus in actu est intellectum in actu* significa, luego, que, para que el intelecto conozca, es necesario que se una a lo que conoce, y que, para que lo cognoscible sea conocido, es menester que el intelecto lo conozca. El verbo mental es el signo natural de tal unión espiritual acontecida en la inmanencia del cognoscente.

#### IV. LA NECESIDAD DE LA DISTINCION REAL ENTRE EL VERBO Y LA OPERACION INTELECTIVA

Los precedentes ratiocinios inducen a afirmar que en las creaturas espirituales es necesario que el verbo proferido por el intelecto se distinga realmente de la operación que lo produce; lógicamente, esto señala que la posición doctrinal de Francisco Suárez y de su escuela no puede ser aceptada.

Ya Santo Tomás anotaba que el cognoscente en acto se vincula con cuatro cosas: con la cosa entendida, con la especie impresa, con su operación cognoscitiva y con el efecto de esta operación, el concepto. Si, *a posteriori*, se examina cuál es la relación del concepto o verbo con los otros tres ingredientes del conocimiento, se advertirá que dicho verbo difiere de ellos con irrefutable claridad. Santo Tomás alude a la triple diferencia del concepto con la realidad, con la semejanza representativa y con el acto cognoscitivo en el siguiente texto: "Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. *A re* quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem *a specie* intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem *ab actione* intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie *verbum* dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actus intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem"<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> *De potent*, q. 8 a. 1 Resp. Con estas palabras, Santo Tomás demuestra que no tiene asidero la polémica desatada medio siglo atrás entre Maritain y los Padres R. A. Blanche O. P. y M. D. Roland-Gosselin O. P. acerca de si lo que se conoce —*id quod intelligitur*— es la cosa o el verbo. En nuestra opinión, esta discusión tuvo origen en el peso histórico de la distinción entre el concepto formal y el concepto objetivo sugerida por Suárez. El Angélico acaba de decir que la *res intellecta* es la realidad captada por la mente y que el concepto *ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem*. Esto es claro: el intelecto humano se encamina primeramente a conocer la realidad positivamente existente *extra animam*. Que ese conocimiento no sea accesible por la directa aplicación del entendimiento a las cosas del mundo, que son singulares y concretas, es otro cantar; pero aquí es donde se observa la verdadera función de la especie expresa, ya que el verbo puede ser mirado en dos alternativas. a) Por la primera de ellas, es evidente que el término postrero de la referencia de la mente son las cosas y no las intenciones immanentes al alma: "Dico autem *intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta*. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio *verbum interius* nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis" (*Summ. c. Gent. IV 11 Dico autem*); de donde se estatuye el orden del conocer: "Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum reflectitur supra se ipsum, intelligens..." (*De potent*, q. 7 a. 9 Resp.). En este caso, el verbo no es *id quod intelligitur*, sino aquello por lo cual las cosas vienen a nuestro conocimiento. b) Pero, en otro aspecto, el verbo es *id quod cognoscitur*, a saber: en cuanto lo conocido, *ut cognitum*, debe estar de algún modo en la inmanencia del sujeto: "Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque

Este texto de Santo Tomás acierta en la clave del problema: el verbo difiere de la operación intelectual porque es constituido por ella y porque es un signo de las cosas exteriores. Al concepto formal o *verbum mentis* le es esencial que sea algo procedente del intelecto por medio de su operación —*Omne autem intellectum in nobis est aliquid progrediens ab altero*—, y, más específicamente, que sea el efecto de ese acto aun en el caso en que el intelecto se considere a sí mismo. Lo concebido no se identifica con aquello que lo produce: *Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit seipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis*<sup>31</sup>. Hay, desde luego, dos modos de proceder: uno, como la acción procede del agente (*actio ab agente*) o como la operación respecto del operante (*operatio ab operante*); otro, como la obra o lo operado procede del operante (*operatum ab operante*). Por ende, en el entendimiento se puede considerar la operación que de él surge y lo producido por esa operación, como lo es el verbo, [quod] *significatur ut res procedens*<sup>32</sup>.

Es patente que este efecto del acto de entender se distingue de dicho acto, toda vez que es un término realmente distinto del sujeto que lo emite, el intelecto. Si se objetara que hay una distinción abusiva —ya que se ha propuesto la distinción real entre la mente y la operación, entre la mente y lo operado y entre la operación y el efecto operado por ella—, hay que contestar que esto no tiene visos de ser de otra manera, pues en ninguna creatura hay identidad entre su esencia y su operación, ni entre la operación y el operante, ni entre la operación y su obra. Esta identidad substancial sólo acaece en la inmanencia de la vida de Dios. Santo Tomás ha sido enérgico en ese sentido. Hablando de la relación que une al cognoscente intelectual con su acto cognoscitivo y con el efecto del mismo, afirma que el entender no es de la misma substancia de nuestra mente, por cuyo motivo el verbo que brota de la aprehensión intelectual no es de la misma naturaleza de quien procede: “*Intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus, unde verbum quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est eiusdem naturae cum eo a quo procedit*”. De ahí que en el concepto se manifieste una semejanza con la cosa entendida, pero nunca una identidad de naturaleza, a diferencia de lo que ocurre en la procesión del Verbo

---

sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud huiusmodi: cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso” (*De potent.* q. 9 a. 5 Resp.). En última instancia, Santo Tomás conjugó las dos funciones del verbo —ser término del acto intelectual y ser medio entre la realidad extrínseca y el alma humana— con una precisa sentencia: “*Conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem. Et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur: ut sic quod intelligitur, possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus; et similiter id quod dicitur, potest dici et res quae dicitur per verbum, et verbum ipsum*” (*De verit.* q. 4 a. 2 ad 3um).

<sup>31</sup> *De verit.* q. 4 a. 2 Resp. “*Ipsae autem conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis*” (*Summ. theol.* Ia pars q. 34 a. 1 Resp.; cfr. ad 2um).

<sup>32</sup> *De verit.* q. 4 a. 2 ad 7um.

desde el Padre, en donde la constitución de la persona del Hijo —realmente distinta de Aquél de quien procede— no elimina la identidad de la esencia divina<sup>33</sup>.

Por otro lado, si se objetase que las relaciones habidas en la inmanencia del intelecto no son relaciones reales, sino sólo de razón, a ello hay que oponerse con vehemencia, porque entre el intelecto y su término formal existe una verdadera relación real. Una relación exclusivamente de razón implicaría que ese intelecto —que está en potencia con respecto al inteligible, por lo que se lo denomina *intellectus possibilis*— no saliera de su situación potencial para unirse actualmente a lo conocido. Tanto es así, que una pura distinción de razón significaría que el término mental está permanentemente en el entendimiento en potencia, lo que es inadmisibile, ya que contradice a la naturaleza de la *tabula rasa*. Por eso Santo Tomás decía que “las relaciones que en las cosas entendidas se siguen de la operación del intelecto [género, especie, diferencia] sólo hay relaciones de razón”; mas, “aquellas relaciones que se siguen de la operación del entendimiento y se encuentran entre el verbo actualmente procedente y aquello desde donde procede, no son relaciones sólo de razón, sino también reales, porque la razón y el intelecto son una cierta cosa, comparándose realmente a aquello que procede intelectivamente, de modo similar como se comparan la cosa corpórea y lo que corpóreamente procede”<sup>34</sup>. Luego, lo que realmente se relaciona, realmente se distingue.

Los autores enrolados en la escuela tomista concuerdan en esto: en que el Doctor Angélico afirmó la distinción real entre la esencia del intelecto creado y su término formal, pues no cabe duda de que el concepto de la mente es una cualidad en ella inherente como un accidente en la substancia. Esto, al menos, es lo que mantiene firme la escuela en contra de Suárez y de otros pensadores y movimientos filosóficos. Pero hay que reconocer que el oscurecimiento de la distinción real se debió a una inapropiada noción de inmanencia, pensándose que el verbo inmanece a la mente y que, por tanto, el término de la acción intelectual, no siendo transeúnte, es el mismo sujeto como principio operativo. Este error proviene de una discutible interpretación de lo que Santo Tomás quiere aseverar al decir que el verbo o intención entendida es *id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta*. Sin embargo, la inmanencia del verbo en el interior de la mente no obstruye la distinción real entre el entendimiento inmanentizante y el objeto inmanentizado por la vía de la procesión que no termina *ad extra*.

La distinción real entre el acto de entender y su término formal no va por un camino divergente del que transitó Santo Tomás para proponer la distinción

<sup>33</sup> *Summ. theol.* Ia pars q. 27 a. 2 ad 2um. Cfr. *De potent.* q. 2 a. 1 Resp.; et *De ration. fidei* III.

<sup>34</sup> *Summ. theol.* Ia pars q. 28 a. 1 ad 4um. Cfr. *Comp. theol.* LIII; *De potent.* q. 8 a. 1 Resp.; et *Summ. c. Gent.* IV 14.

real entre el intelecto y el concepto y entre ese mismo intelecto y su operación propia. Pero es unánimemente aceptado que, en ese terreno, el santo doctor ha debido sortear una difícil prueba consistente en la rectificación de una opinión de juventud. En una existencia especulativa tan rica como la del Aquinate, esto es un síntoma de perfección y no de antojadizas mudanzas de parecer.

Siendo bachiller sentenciario, Santo Tomás dictó sus lecciones en la Universidad de París entre los años 1254 y 1256. Como era de práctica, la misión del bachiller sentenciario se limitaba a comentar los *Libri IV Sententiarum* de Pedro Lombardo, el compendio de teología que los escolásticos del siglo XIII habían elegido para exponer sistemáticamente la *sacra doctrina*. En esa oportunidad, Santo Tomás defendió una tesis acerca del verbo mental que dista con holgura de coincidir con la de sus años maduros. En verdad, él mismo se hizo cargo de defenestrarla.

La tesis del comentario a las *Sentencias* está inmersa en un contexto dogmático de primerísima jerarquía: la consideración del Dios Trino. Pero, para esa época, Santo Tomás no tenía detrás suyo una tradición que hubiera desenvuelto el concepto de *verbum* con una satisfactoria elocuencia. La suprema autoridad en este aspecto —San Agustín— no había provisto una doctrina completa sobre tal materia, como tampoco lo hicieron el resto de los padres de la Iglesia. Atento a este estado de cosas entonces imperante, Santo Tomás comenta a Pedro Lombardo dejándose llevar por una teoría bastante precaria; precaria, cuando menos, por lo que la delicada explicación de la Santísima Trinidad exigía.

Santo Tomás sostuvo allí que en la deidad el nombre *verbum* se puede tomar *personaliter* y *essentialiter*, concepto que en el futuro desterrará totalmente de su pensamiento: “Et ideo dicendum est cum aliis, quod hoc nomen «verbum» ex virtute vocabuli potest personaliter et essentialiter accipi.” El Doctor Común no creyó que la cuestión tuviese mayor importancia —*ista quaestio parum valet*— en mérito a que se trataba de una disquisición nominal que no afectaba el asunto sometido a estudio —*quia non est de re, sed de vocis significatione, quae est ad placitum*—. Mas en ello se revela la deficiencia del concepto de *verbum* que hasta ese momento pululaba entre los maestros escolásticos, entre quienes Santo Tomás fue una de las tantas víctimas. La noción sostenida en aquel tiempo por el Angélico es ésta: “Si inquiratur quid sit istud «verbum» quo aliquis sibi loquitur, non invenitur esse nisi conceptio intellectus. Conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quae est intelligere, vel species intellecta. Unde oportet quod verbum vel dicatur ipsa operatio intelligendi, vel ipsa species quae est similitudo rei intellectae; et sine utroque istorum non potest quis intelligere: utrumque enim istorum est id quo quis intelligit formaliter. Et ideo impossibile est quod accipiendo hoc modo verbum aliquis intelligat nisi verbo intellectus sui, quod sit vel operatio eius, vel ratio operationis ad eam, sicut medium cognoscendi se habens, quae est species rei intellectae.” Una nueva identificación del verbo con la operación intelectual se refleja letras más

abajo: "Habet enim operatio respectum implicitum ad operationem a quo est: nec in divinis differunt operans et operatio, nisi ratione tantum. Si igitur relatio importata hoc nomine «verbum», sit relatio rationis tantum, sic nihil prohibet quin essentialiter dicatur, et videtur sufficere ad rationem verbi, secundum quod a nobis in Deum transmittitur; quia in nobis, ut dictum est, nihil aliud est verbum nisi species intellecta, vel forte ipsa operatio intelligentis: et neutrum eorum realiter distinguitur ab essentia divina."<sup>35</sup>

Así como en lo sucesivo Santo Tomás ya no sostendrá que el Verbo divino pueda decirse esencialmente, así tampoco identificará el concepto de la mente con la operación que lo produce. La adopción de una teoría extraordinariamente perfecta acerca del verbo —y esto tanto desde el punto de vista psicológico como del lógico, del metafísico y del teológico—, y la aplicación de la noción de *relatio realis*, le abrieron las puertas para elucubrar una doctrina tan original como definitivamente perfilada sobre la distinción entre la operación intelectual y el término inmanente al entendimiento<sup>36</sup>.

Interesa ver que esta noción de verbo, como algo realmente distinto de la operación intelectual que lo forma, ha permitido avanzar con benéficos resultados en diversos capítulos de la teología y de la filosofía. Un ejemplo paradigmático es el que trae el Padre Ramírez: el concepto de la ley natural: "La ley es esencialmente un producto o una creación de la sindéresis o de la prudencia gubernativa en forma de proposiciones imperativas reguladoras de las acciones humanas al bien común de toda la humanidad o de porciones determinadas de ella que llamamos Estados —comunidades perfectas—. Porque así como en nuestras actividades exteriores y corporales distinguimos el trabajo y su producto o resultado, por ejemplo, la construcción de una casa y la misma casa construida, así también en las actividades interiores de nuestra inteligencia especulativa y práctica distinguimos el acto mismo de entender o de ordenar

<sup>35</sup> In *I Sent.* dist. 27 q. 2 a. 2 q1a. 2a Sol. 1a. Cfr. P. VANIER S. I., *Théologie trinitaire chez Saint Thomas d'Aquin. Evolution du concept d'action notionnelle*, Montréal-Paris 1953 (= Université de Montréal. Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales XIII), 2e. partie, chap. XI-XIV, pp. 95-144; et H. PAISSAC O. P., *op. cit.*, 2e. partie, chap. II, pp. 117-151.

Hay dos opúsculos que, casi seguramente, no son de Santo Tomás, en donde ya se muestra la diversidad de opinión: "Rursum manifestum est quare verbum proprie dicitur personaliter tantum" (*De natura verbi intellectus*, cap. I, n. 277, in *Opuscula philosophica*, cura et studio R. M. Spiazzi O. P., Taurini-Romae 1954, p. 95a.). "Tenendum est quod proprie loquendo verbum semper dicitur personaliter in divinis" (*De differentia verbi divini et humani*, in fine, n. 194, in *Opuscula philosophica*, ed. cit., p. 102b). Este último es un extracto del comentario de Santo Tomás al cap. I del Evangelio de San Juan; pero ambos escritos también fueron atribuidos durante largo tiempo a Tomás de Sutton O. P., maestro de la Universidad de Oxford y uno de los primeros que bregaron en defensa de la doctrina del Angélico, llegando a enfrentarse duramente con los autores de los *corruptoria* de las postrimerías del siglo XIII.

<sup>36</sup> El Padre Ramírez ha utilizado eficazmente este cambio del pensamiento de Santo Tomás contra quienes se apoyaron en el texto del comentario a las *Sentencias* para negar la distinción real entre el verbo y la acción intelectual: "Immerito quidam appellat ad textum I Sententiarum, ut dicant verbum mentis esse ipsum intelligere, secundum S. Thomam" (I. M. RAMÍREZ, O. P., *De hominis beatitudine. Tractatus theologicus*, Matriti 1947, t. III, p. 395, nota 286).

y su producto o resultado, que es el verbo mental simple o compuesto procedente y resultante de nuestra inteligencia en acto: verbo mental simple en forma de mero término o definición, correspondiente a la simple aprehensión; verbo mental compuesto en forma de enunciación o de proposición, correspondiente al juicio inmediato; y verbo mental compuesto en forma de silogismo o de argumentación, correspondiente al juicio mediató o discurso. Y el contenido de ese verbo mental compuesto del entendimiento o de la razón práctica en forma de enunciación o de proposición imperativa, es el derecho objetivo formalmente considerado, o, lo que es lo mismo, el justo medio, el objeto formal de la justicia”<sup>37</sup>. En este texto, el Padre Ramírez rescata una teoría de Santo Tomás que marca una abismal diferencia con respecto a lo que afirmaba en el comentario a las *Sentencias*: “In operibus rationis est considerare ipsum actum rationis qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum [el verbo mental]”<sup>38</sup>. En igual sentido, el Padre Fabro distingue la especie del acto que la origina, oponiéndose explícitamente a la doctrina de Suárez que señalábamos al principio<sup>39</sup>.

## V. CONCLUSION

La negación de la distinción real entre el concepto formal y la operación del intelecto puede conducir a una confusión de nocivas proporciones. Destacamos algunas de ellas.

1. La no distinción real entre el concepto y el acto cognoscitivo significaría que lo conocido, el término de la operación intelectual, subyazca a dicha operación. En vez de ponerse como objeto las cosas en cuanto inmaterialmente representadas en el verbo, el término del conocimiento sería esa misma operación. Si se arguyese que lo conocido es la cosa a través de la operación y no la operación misma, la mente se vería obligada a distinguir entre un término objetivo —el verbo— y otro término que sólo modalmente se distinguiera de él; pero, en ese caso, dada la indistinción real entre ambos términos, para advertir la distinción modal entre uno y otro sería necesario reflexionar sobre esta distinción. Esto no es correcto, pues de ello seguiríase que el conocimiento reflexivo prima sobre el conocimiento directo. Como contrapartida, pudiera alegarse que la distinción real también es cognoscible mediante un acto reflexivo, lo cual es cierto; pero la diferencia estriba en que en esta última no existe el problema de confundir el término objetivo con la operación que lo produce, ya

<sup>37</sup> S. M. RAMÍREZ O. P., *El derecho de gentes*, Madrid - Buenos Aires 1955, 12 A, pp. 63-64. Cfr. *De analogia*, loc. cit., *ibid.*; et *De hominis beatitudine*, loc. cit. *ibid.*

<sup>38</sup> *Summ. theol.* Ia-IIae. q. 90 a. 1 ad 2um. Cfr. *op. cit.*, Ia-IIae q. 94 a. 1 Resp.

<sup>39</sup> C. FABRO C. P. S., *Percezione e pensiero*, 2a. ed., Brescia 1962, sez. 3a., cap. IX, § 4, p. 484, nota 30.

que, siendo realmente distintos, la mente no tiene por qué percibir el verbo en la percepción del acto cognoscitivo. Luego, por la negación de la distinción real se cae en una posición idealista y en la postulación de una crítica del conocimiento como condición previa para el acceso a la realidad. Ciertamente, Suárez no dijo esto; pero tal cosa es la consecuencia coherente que se deduce de su teoría.

2. La negación de la distinción real trastorna el concepto de inmanencia cognoscitiva. La inmanencia del conocer indica que las cosas se hacen presentes a la mente de quien conoce, ya sea mediante el principio formal representativo, la especie impresa, ya mediante la actualización del cognoscente que, al unirse intencionalmente con la cosa conocida, forma en su intimidad un verbo en donde se contiene objetivamente lo conocido. Pero el verbo mental es inmanente a la substancia intelectual, en donde es concebido como un término accidental que inhiere en el sujeto y no en la operación. En efecto, el término accidental no puede tener inherencia sino en una realidad subsistente; mas si la inherencia del accidente tuviera lugar en la operación, se seguiría que ésta debiera ser substancia, lo cual es falso, por cuanto en ninguna creatura su operación es subsistente. Luego, habría aquí un concepto de inmanencia del verbo en el acto cognoscitivo que recabaría la substancialidad de ésta, cosa que sólo sucede en la esencia de Dios. Por otra parte, si la operación fuese el sustento en donde reposa el término procedente, también habría que exigir una inmanencia operativa distinta de la inmanencia del intelecto, lo que destruiría la unidad de la forma substancial del ente finito que conoce espiritualmente.

3. Por último, anotamos un inconveniente teológico en la negación de la distinción real entre la operación y el término operado: si esta negación es absoluta, concierne tanto al conocimiento de las creaturas como al divino. Si no concierne más que a uno de ambos, es lógico que con mayor razón se dé en las creaturas que en Dios, en cuya naturaleza no hay composición alguna. Pero, puesto que, al contrario, al darse en Dios verdadera distinción real en las relaciones de oposición de las personas divinas, con mucha mayor razón debe darse en el orden creado. Esto se comprende —hasta donde es posible entenderlo con las fuerzas del entendimiento del *homo viator*— por el siguiente razonamiento de Santo Tomás: “Ex eo quod aliquid alicui attribuitur, oportet quod attribuantur ei omnia quae sunt de ratione illius: sicut cuicumque attribuitur *homo*, oportet quod attribuatür ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est, oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas; sed secundum rem relati-

vam”<sup>40</sup>. Si, pues, en el orden divino no se distinguieran realmente el Verbo procedente y la acción generativa del Padre, no habría distinción de estas dos personas. En cambio, si se dijese que esta distinción real es evidente en Dios, pero no en las creaturas espirituales, entonces debiera responderse que el problema sería más grave aún, pues se estaría identificando la substancia del intelecto con su operación y con lo operado, lo que es imposible.

Hay sobradas causas para creer que la negación de la distinción real entre el verbo y la operación intelectual es un regreso a la actitud de Santo Tomás cuando comentó las Sentencias de Pedro Lombardo, actitud que el propio Santo Tomás superó largamente en el resto de sus obras posteriores. Por si esto no fuese suficiente, la mencionada negación alienta una gnoseología muy próxima a la que condicionó el despuntar del *cogito* de Descartes y el sistema crítico de Kant. En suma, esta tesis no es verdadera, y, además, es incompatible con la doctrina del Doctor Angélico.

MARIO ENRIQUE SACCHI.

---

<sup>40</sup> *Summ. theol.* Ia pars q. 28 a. 3 Resp. Casi dos siglos más tarde, en 1442, el Concilio de Florencia incorporó al léxico dogmático de la Iglesia las expresiones de Santo Tomás: “Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres dii: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio” (H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, cura C. Bannwart et I. B. Umberg S. I., ed. 18-20, Friburgi Brisgoviae 1932, n. 703, p. 260. Es el famoso decreto para los jacobitas). Vide etiam *De potent.* q. 2 a 5 per totum.