

La expresión como culminación del pensamiento.

Sobre el verbo mental en Tomás de Aquino

Resumen: Bajo la denominación de ‘verbo mental’, los pensadores escolásticos desarrollaron una doctrina del concepto notablemente heterogénea. Según la versión de Tomás de Aquino (que es la que estudiaremos en este trabajo), el entender humano conlleva un producto susceptible de varios nombres (casi una decena: *verbum, formatum, conceptus, proles, emanatio*, etc.) y de numerosas definiciones, tanto negativas como positivas. A esto debemos agregar la hibridez epistémica de esta noción, que suele ser considerada como filosófica, pero se presenta, las más de las veces, en contextos trinitarios. El presente artículo persigue un doble propósito. Primero, identificar los elementos teóricos que conforman esta doctrina y subrayar su divergencia, la cual, disimulada hábilmente por la argumentación del Aquinate, suele pasar inadvertida a los ojos de la crítica. Segundo, explicar esta heterogeneidad constitutiva de la noción de verbo mental como resultado inevitable de la peculiar noción tomasiana de filosofía, saber incorporado a la teología y transmutado esencialmente por ella.

Palabras claves: Concepto, verbo mental, noéticas medievales, Tomás de Aquino.

Abstract: Under the denomination of ‘mental word’, the scholastic thinkers developed a remarkably heterogeneous doctrine on the concept. According to Thomas Aquinas’ version (which is what we will study in this work), the human understanding entails a product susceptible of several names (almost ten: *verbum, formatum, conceptus, proles, emanatio*, etc.) and many definitions both negative and positive. We must add to this the epistemic hybridity of this notion, which is often regarded as a philosophical one but almost always occurs in trinitarian contexts. The present paper pursues a double purpose. First, to identify the theoretical elements that make up this doctrine and to underline their divergence, which, cleverly hidden by Aquinas’ argumentation, usually goes unnoticed by the eyes of the critic. Second, to explain this constitutive heterogeneity of the notion of mental word as the inevitable result of the peculiar thomasian notion of philosophy, knowledge that is part of the theology and is transmuted by this.

Keywords: Concept, Mental Word, Medieval Noetic, Thomas Aquinas.

“[L]a palabra no se forma una vez que se ha concluido el conocimiento, hablando en términos escolásticos, una vez que la información del intelecto es cerrada por la *species*, sino que es la realización misma del conocimiento. En esta medida la palabra es simultánea con esta formación (*formatio*) del intelecto”.

Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*

Bajo la denominación ‘verbo interior’ o ‘verbo mental’, los pensadores escolásticos elaboraron una doctrina inusualmente heterogénea, en la

cual hicieron converger múltiples tradiciones filosóficas bajo la teología de la segunda persona de la Trinidad y, más específicamente, en función del prólogo del evangelio de Juan. En pocas palabras, esta doctrina afirmaba que la Trinidad exhibe una estructura análoga a la del intelecto humano, de manera que, inspeccionando filosóficamente la actividad de este último, era posible sentir confusamente algunas características del *Verbum* joánico.

La intención de este trabajo es estudiar el verbo mental en Tomás de Aquino pero atendiendo especialmente a una cuestión no menor, a menudo desatendida por los estudiosos: la inusual heterogeneidad de elementos teóricos que conforman esta doctrina. Concretamente, me centraré en tres aspectos: la gama de denominaciones, particularmente variadas, que la designan; las dispares características teóricas que la definen; y, finalmente, la hibridez epistémica de esta doctrina, que a pesar de abundar en características netamente filosóficas, suele aflorar en contextos teológicos.

De las cinco partes que conforman esta investigación, la primera estará destinada a indagar el léxico técnico del verbo mental. La segunda analizará las tres definiciones por vía negativa con que Tomás delimita esta noción. La tercera y la cuarta las dedicaré a sendas definiciones positivas: el verbo como las dos operaciones intelectuales fijadas por la tradición peripatética y como el producto constituido y constituyente del acto de entender. Finalmente, en la quinta parte, destinada a la hibridez epistémica, sostendré la tesis de que es imposible comprender cabalmente la doctrina tomasiana del verbo mental sin historizar la concepción tomasiana de filosofía, la cual, muy probablemente, difiere de la nuestra.

1. Los múltiples nombres del concepto

En la noción de verbo mental construida por Tomás, confluyen numerosas tradiciones, lo cual redundará en un muy variado léxico de nombres para designarla. Cabe distinguir tres grupos de nombres: (i) los que aluden al concepto por referencia al lenguaje (*verbum, locutio*), (ii) los que aluden a él por referencia a una acción formativa (*formatum, constitutum*) o bien, más específicamente, por referencia a la reproducción sexual (*conceptus, conceptio, proles*), y (iii) los que aluden a él en términos emanativos (*emanatio, processio*). A su vez, en estos tres grupos se deja ver, respectivamente, la convergencia de tres tradiciones: la agustiniana, la peripatética (es decir, una tradición fundamentalmente aristotélica pero acrecentada por aportes posteriores tales como los de Boecio o los de la filosofía árabe) y la (neo)platónica.

1.1. Términos de alusión lingüística (*verbum, locutio*)¹

Naturalmente, para aludir al verbo mental a menudo Tomás utiliza términos lingüísticos: principalmente el sustantivo *verbum*, aunque también (en menor medida) *locutio*. Usados a secas estos términos no remiten al ámbito de lo mental sino al del lenguaje. Por tanto, al igual que sus predecesores, Tomás añade algún complemento especificativo, a veces en nominativo, a veces en genitivo. En efecto, encontramos, por un lado, *verbum interius*², *mentale*³ o *intelligibile*⁴ y, por otro, *verbum cordis, mentis* o *intellectus*. A veces la denominación es un poco más compleja: *verbum animae impressum* o *verbum animi sinu cogitatum*⁵. *Locutio* es el otro término lingüístico utilizado por el Aquinate: *locutio interior*⁶, *spiritualis*⁷ o *intelligibilis*⁸. Estas expresiones Tomás las usa a menudo para referirse a la actividad conceptual de los ángeles, en los cuales, por su inmaterialidad, se identifica con la palabra comunicativa a otros. Por otra parte, también pueden referirse a cierta comunicación interior efectuada por Dios en ciertas almas, con frecuencia en relación con la fe.

“Cualquiera que entienda, por el hecho mismo de entender, algo procede dentro de él, que es la concepción de la cosa entendida [*conceptio rei intellectae*], la cual proviene de la potencia intelectual y procede de la noticia de aquella [sc. de la cosa entendida]. Esta con-

¹ Remitiré a las obras del Aquinate según las siguientes abreviaturas. C. Th. = *Compendium theologiae*; DRF = *De rationibus fidei*; EP = *Expositio libri Peryermeneias*; ISA = *In symbolum apostolorum*; QDP = *Quaestiones disputatae de potentia*; QDQ = *Quaestiones de quolibet*; QDV = *Quaestiones disputatae de veritate*; QSC = *Quaestio de spiritualibus creaturis*; SBT = *Super Boetium De Trinitate*; SCG = *Summa contra gentiles*; SEI = *Super Evangelium Ioannis*; SM = *Sententia libri Metaphysicae*; SSS = *Scriptum super sententiis*; S. Th. = *Summa theologiae*. Siempre que haya edición leonina (moderna) disponible lo consignaré entre paréntesis, indicando el volumen en romanos y la página en arábigos.

² *Passim*, aproximadamente sesenta ocurrencias.

³ QDQ, IV, 4.1, c. (xxv/2.326^b); S. Th., I, q. 36, a. 2, ad 5; SSS, I, d.11, 1.1, ad 4 (ed. Mandonnet, I.279); S. Th., I-II, q. 93, a.1, ad 2; S. Th., III, q. 23, a. 3, c.

⁴ SCG, IV, c. 11; SCG, IV, c. 13; SCG, IV, c. 14; S. Th., I, q. 74, a. 3, ad 1; C. Th., I, c. 43 (xlii.94-5); S. Th., I, q. 27, a. 1, c.; S. Th., I, q. 42, a. 5, c.

⁵ SSS, I, d. 27, 2.1, c. (ed. Mandonneti.654-5).

⁶ S. Th., I, q. 107, a. 1, ad 1 y ad 2; QDV, 9.4, obj. 9 (xxii-ii/1.287^b).

⁷ SSS, I, d. 9, 2.2 (ed. Mandonneti.252-3); QDV, 9.6, obj. 4 (xxii-ii/1.293^a); QDV, 9.7, c. (xxii-ii/1.294^a); QDP, 3.18, obj. 13.

⁸ S. Th., I, q. 63, a. 8, ad 1.

cepción la significa la voz y se denomina verbo del corazón [*verbum cordis*], significado por el verbo de la voz [*verbo vocis*]⁹.

La utilización del término *verbum* junto con algún tipo de especificación responde en Tomás, tal como en los autores anteriores, a diferenciar (y al mismo tiempo a comparar) el pensamiento con la producción de lenguaje. En otras palabras, este tipo de denominaciones siempre se dan en un contexto donde por diversas razones Tomás está interesado en enfatizar el carácter interior del discurso mental y, eventualmente, en oponerlo al discurso exterior proferido por la voz física.

En algunos pasajes, el verbo interior se identifica con la instancia intelectual, subrayando su diferencia con respecto a la realidad extra-mental, con la cual no se identifica, y por otro lado, con la voz proferida, que la significa¹⁰. En estos contextos, Tomás suele servirse del término *verbum* para hacerle entender a su lector qué es lo que quiere decir con el giro, acaso más técnico o desconocido, *intentio intellecta*. En otros contextos, a menudo trinitarios, el término *verbum* se utiliza para designar el producto de la actividad intelectual (*cogitare*)¹¹. En otras ocasiones, el *verbum interius* se hace presente para explicitar el contrapunto con un *verbum exterius* que lo significa a través de la voz, es decir, para presentar una clasificación de los distintos tipos de *verbum*, al estilo de Anselmo, y para subrayar que el término *verbum* corresponde *per prius* al verbo interior, aunque el lenguaje humano imponga este nombre primeramente al verbo exterior, el primero en comparecer a través de los sentidos¹².

Si a menudo se establece una relación de significación entre el lenguaje y el verbo interior (*vox significato verbum*), la relación específica entre el *verbum interius* y la realidad conocida es la de semejanza (*similitudo*). Anselmo sostiene –lo hemos visto– que si todo *verbum* se asemeja a la realidad que da a conocer, es el verbo mental el que más semejanza tiene con la realidad. En la misma línea, Tomás sostiene que el verbo es una semejanza inmediata de la cosa inteligida misma¹³.

Finalmente, *intentio* también sirve para aludir al verbo mental. Aunque no se trate de un término que contenga una alusión lingüística, no obstante, igual que los anteriores, implica un referente, remite a un otro significado, pues reúne

⁹ *S. Th.*, I, q. 27, a. 1, c.

¹⁰ *SCG*, IV, c. 11.

¹¹ *S. Th.*, I, q. 93, a. 7, c.

¹² *QDV*, 4.1, c. (XXII-1/2.119-20).

¹³ *SSS*, I, d. 27, 2.1, c. (ed. Mandonnet, I.654-5); *S. Th.*, I, q. 27, a. 4, ad 2.

diversos significado, cuyo denominador común es *tendere in aliquid*. Dejando de lado otras acepciones, el término puede aludir, a nivel noético, a distintas cosas: un contenido percibido por los sentidos internos (la peligrosidad del lobo captada por la oveja), o bien un contenido captado por los sentidos externos (la *intentio coloris* formada en el sentido de la vista)¹⁴. La expresión *intentio intellecta*, que en las obras tempranas de Tomás suele aludir genéricamente a lo entendido, en SCG comienza a significar específicamente el concepto o verbo interior, en cuanto se diferencia de la sustancia misma del intelecto como así también de la especie inteligible. Mientras que la especie inteligible es el principio del acto de entender, la *intentio intellecta* es el término formado o concebido por este¹⁵.

1.2. Términos que aluden a una acción formativa o reproductiva (*formatum, constitutum, conceptus, conceptio, proles*)

El segundo tipo de nombres aplicados al verbo interior presuponen pensar la intelección al modo de una acción transitiva o reproductiva. Aunque el Aquinate nunca atenúa las diferencias entre el conocer y las actividades transitivas, es innegable que los verbos latinos *formare*¹⁶ y *constituere*¹⁷ designan primeramente acciones que producen algo, es decir, acciones que dan a pensar que el término efectuado se diferencia del agente que lo efectúa. Lo formado por el intelecto en algunas ocasiones es la *quiditas* misma de la realidad conocida¹⁸, en cuyo caso, se identifica con la *simplex apprehensio*, la primera de las operaciones atribuidas por Aristóteles al intelecto. En otros casos, el intelecto forma una *conceptio*¹⁹ o bien la *definitio* de lo conocido²⁰. Es este último caso, la acción de *formare* se identifica ya con la segunda operación del intelecto.

Comentando el prólogo del *Evangelio de Juan*, Tomás recurre a la noción de verbo mental en cuanto término de la acción formativa del intelecto, a fin

¹⁴ S. Th., I, q. 78, a. 3, c.; SSS, II, d. 13, 1.3, c. (ed. Mandonnet, II.335).

¹⁵ SCG, I, c. 53, iv c. 11. Cf. Lambertus Rijk, "A Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350", en *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica*, vol. II: *De Intentionibus*, Leiden, Brill, 2005, pp. 119-120; Robert SCHMIDT, *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, Martinus Nijhoff, The Hague, pp. 105-108.

¹⁶ El verbo como *formatum*: SEI, cap. 1, lect. 1; QDQ, v 5.2 c. (xxv/2.375); QSC, 9, ad 6 (xxiv/2.97^a); QDV, 10.8, obj. 13 (xxii-ii/1.319^b-20^a).

¹⁷ El verbo como *constitutum*: QSC, 9, ad 6 (xxiv/2.97^a); QDQ, v 5.2, c. (xxv/2.375); QDP, 8.1, c.

¹⁸ QDV, 4.2, c. (xxii-ii/2.123^b-4^a).

¹⁹ SM, VI, lect. 4.

²⁰ QDQ, v 5.2, c. (xxv/2.375).

de esclarecer la naturaleza del *Lógos* joánico: “Denominamos propiamente ‘verbo interior’ a lo que forma quien entiende al entender [*intelligendo format*]; pero el intelecto forma dos <cosas> mediante sus dos operaciones”²¹. En efecto, Tomás se refiere con esto a las dos operaciones del intelecto estipuladas por Aristóteles en *De Anima* Γ.6: la intelección de los indivisibles y la definición. “Lo así formado [*formatum*] y expresado por la operación del intelecto, ya sea la de definir o la de enunciar, es significado por la voz exterior”²².

Referirse a la intelección como una ‘formatio’ le sirve a Tomás para operar otra convergencia filosófica. La filosofía árabe denomina *formatio* a la primera operación del intelecto por la cual se aprehende la esencia de una cosa. Con esta simple equiparación de términos, Tomás anuda varias tradiciones filosóficas. Lo mismo que Agustín denomina *verbum interius* es lo que Aristóteles denomina “intelección de indivisibles”, lo que Boecio denomina *conceptiones* y los árabes llaman *formatio*. Se trata de un verdadero *consensus philosophorum* que homogeneiza Aristóteles y el peripatetismo árabe con una noética que manifiesta ‘preambularmente’ al Dios trinitario.

“Las dos operaciones del intelecto son las que establece Aristóteles en *De Anima* III; a una la denomina ‘intelección de los indivisibles’ [...] y los árabes la llaman ‘formación’ o ‘imaginación por el intelecto’; y pone otra, a saber, la composición y división de los conceptos [*intelectuum*], a la cual los árabes llaman ‘credulidad’ o ‘fe’”²³.

A menudo, el verbo interior es metaforizado mediante la reproducción sexual, de lo cual surgen los nombres *conceptus* y *conceptio*. “Siempre que <nuestro intelecto> entienda, forma un cierto inteligible, que es como una cierta prole suya, por lo cual también se lo llama ‘concepto de la mente’”²⁴. En realidad, no se trata de un asunto meramente metafórico. Denominaciones como *conceptio intellectualis*, *conceptio intellectus* o *conceptio intelligibilis* enfatizan que la concepción sexual es solo la expresión subalterna de un poder que se manifiesta mejor a nivel intelectual y, de modo plenario, en la generación divina. Lo concebido por el intelecto humano no es de la mis-

²¹ *SEI*, cap. 1, lect. 1.

²² *SEI*, cap. 1, lect. 1. Véase también *QSC*, 9, ad 6 (xxiv/2.97^a), donde se afirma que la *res intellecta* es lo formado o constituido por el intelecto, lo cual es una quiddidad simple o bien una proposición.

²³ *QSC*, 9, ad. 6 (xxiv/2.97^{a-b}).

²⁴ *DRF*, cap. 3 (xl.B58^b).

ma naturaleza que el intelecto (un animal engendra otro animal, pero un intelecto no engendra otro intelecto, sino un concepto). No obstante, “en nuestro intelecto utilizamos el término ‘concepción’ en cuanto en el verbo de nuestro intelecto hay una semejanza de la realidad inteligida, aunque no haya identidad de naturaleza”²⁵. Así como la prole física se asemeja no a uno sino a sus dos progenitores, la prole intelectual se asemeja tanto a la realidad extramental –principio activo y fecundante, es decir, masculino– como a la mente misma –principio pasivo y fecundado, es decir, femenino²⁶.

Por otra parte, el término *conceptio* puede destacar el hecho de que el contacto con la realidad no es totalmente directo, sino influido o mediado por las ideas que ella misma produce. “La concepción del intelecto es intermedia entre el intelecto y la realidad inteligida, porque mediante ella la operación del intelecto alcanza [*pertingit*] la realidad”²⁷. De aquí que *conceptio* (a diferencia de otros nombres) tiene la posibilidad de subrayar el aspecto psicológico o subjetivo de nuestras ideas e incluso el hecho de que el pensamiento no es una entidad única, sino un acto ejercido por numerosos individuos. Mientras que Tomás nunca habla de ‘verbos interiores’, en sus textos se habla de *conceptiones* diversas, como las que el intelecto humano forma sobre Dios²⁸, sobre lo bueno²⁹, etc. Y *conceptio* también puede designar ideas dudosas o falsas, tales como la *conceptio Chimerae*³⁰.

1.3. Términos que aluden a una emanación (*emanatio, processio*)

Los términos *emanatio*³¹ (sobre todo) y *processio*³² (un poco menos) también sirven para designar el verbo interior. Su uso viene encarecido no solo en contextos teológicos, donde la actividad intelectual se superpone con la

²⁵ *S. Th.*, I, q. 27, a. 2, ad 2.

²⁶ *C. Th.*, I, cap. 39 (xlii.93^b).

²⁷ *QDV*, 4.2, ad 3 (xxii-i/2.124^b).

²⁸ *SSS*, I, d. 2, 1.3, c. (ed. Mandonnet, I.67).

²⁹ *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2.

³⁰ *SSS*, I, d. 2, 1.3, c. (ed. Mandonnet, I.67). Incluso los animales no humanos tienen concepciones determinadas (*SM*, IV, lect. 9) y se las manifiestan mutuamente mediante la voz (*EP*, I, lect. 2 [i*/1.9^b]; *QDV*, 9.4, ad 10 [xxii-ii/1.290^a]).

³¹ *Emanatio intellectualis* (*SCG*, IV, cap. 11), *intelligibilis* (*S. Th.*, I, q. 27, a. 1, c.), *intellectus* (*SSS*, I, d. 27, 2.2, ad 1 [ed. Mandonnet, I.660]; *S. Th.*, I, q. 34, a. 2, c.; *QDV*, 1.7, obj. 3 [xxii-i/2.25^a]; 4.2, obj. 7 [xxii-i/2.123^a]; *SSS*, I, d. 27, 2.1, ad 3 [ed. Mandonnet, I.656]).

³² *Processio intelligibilis* (*S. Th.*, I, q. 27, a. 2, c.; I, q. 42, a. 5, c.; I, q. 28, a. 4, obj. 2), *intellectualis* (*QDP*, 10.5, c.), *interior* (*S. Th.*, I, q. 42, a. 5, ad 2) o *immaterialis* (*QDP*, 10.2, ad 25).

procesión de las personas trinitarias, sino también por sus resonancias neoplatónicas. Si el término *verbum* permite interpretar la función cognitiva más alta por analogía con el lenguaje, el término *emanatio*, en cambio, es una actividad 'inferior', tomada del mundo de la vida biológica e incluso de los seres inanimados. Los seres menos perfectos son atravesados por una fuerza emanativa, por un impulso procesivo que los orienta hacia fuera, pues los individuos de las especies de vivientes no ingresan a la existencia todos de una sola vez, sino que proceden unos de otros: unos cuerpos emanan de otros. No obstante, las emanaciones de este tipo son imperfectas, pues el nuevo ser solo alcanza su perfección rompiendo la unidad con su progenitor. La emanación conlleva una disyuntiva metafísica entre perfección e inmanencia.

"El fluido vegetal primero sale del árbol y se vuelve flor; y finalmente fruto, diferenciado de la corteza del árbol pero unido a él; pero una vez que el fruto completa su ser, se separa por completo del árbol, cae en la tierra y por su poder de semilla produce otra planta"³³.

Sobre este trasfondo biológico, Tomás diseña la noción de un emanar exento de imperfecciones, cuya egresión acontece *per modum intellectus*. Con ella da cuenta de las procesiones más perfectas: la actividad intelectual y, sobre todo, la Trinidad. El intelecto, al igual que los cuerpos, ejecuta acciones productivas, pero a diferencia de ellos, lo que procede de ellas procede *ad intra*, no anula la inmanencia del principio, no distorsiona la unidad de su origen.

"Toda procesión se da según cierta acción: por la acción que tiende a la materia exterior hay una procesión hacia fuera [*ad extra*] y, de igual modo, por la acción que permanece en el agente mismo <también> hay una procesión, <pero> hacia dentro [*ad intra*], lo cual se ve claro, sobre todo, en el intelecto. Su acción, que es entender, permanece en el que entiende pero cualquiera que entiende, por el hecho mismo de entender, algo procede dentro de él, que es la concepción de la cosa entendida [*conceptio rei intellectae*]"³⁴.

³³ SCG, IV, cap. 11.

³⁴ S. Th., I, q. 27, a. 1, c.

El intelecto humano es la única realidad (creada) que atestigua la posibilidad de una emanación exenta de exteriorización, es decir, compatible con la unidad (que, de acuerdo con el neoplatonismo básico de todas las metafísicas medievales, es sinónimo de perfección). Nuestra capacidad de formar conceptos (y, en general, toda actividad mental) se convierte en la prueba fehaciente de que la Trinidad no es una contradicción, pues atestigua que puede haber acciones cuyos efectos sean distintos de ellas sin dejar de ser inmanentes. Este ‘uso teológico’ del intelecto conlleva inevitables consecuencias noéticas. La necesidad teológica de encontrar un tipo de emanación creada que armonice poder productivo e inmanencia hace que Tomás disminuya las diferencias entre el inteligir y las acciones transitivas. Ya algunos de sus contemporáneos le recriminaron hacer del verbo interior un término realmente distinto de la acción que lo produce y los comentaristas de siglos posteriores afirmarán que la intelección es una operación ‘virtualmente transitiva’.

2. Lo que el verbo mental no es

El verbo mental no solo vale por lo que es, sino también por lo que no es, es decir, por no identificarse con todos los otros elementos que integran el acto de entender. En esta operación cabe distinguir, según Tomás, cuatro aspectos: la cosa entendida o *res*, la especie inteligible, la acción misma de entender y el verbo mental. Que este último difiera de los tres anteriores –que sea posible discernirlo cabalmente mediante la especulación filosófica– implica que incluso la filosofía, observando el intelecto humano, es capaz de presentir algo de la estructura de la Trinidad. En las tres secciones que siguen analizaré las tres definiciones negativas que demarcan la noción de verbo mental.

2.1. La intelección como actividad formativa

A diferencia de otros pensadores de su época, según Tomás, el verbo mental difiere por sus funciones respecto de la especie cognitiva, de la cosa conocida y del acto mismo de entender. A diferencia de la especie, que es el principio del acto de entender, el concepto es lo que formamos a través del acto de entender y, por ende, lo que hace que este acto alcance su realización completa. Todo acto de entender no está realizado por completo si no termina en la formación de un concepto. La especie cognitiva cuenta como lo recibido, como lo que informa el intelecto. Pero esta es solo el principio del

acto de entender, el cual se realiza expresivamente, es decir, por medio de una manifestación que consiste en formar un verbo interior.

La expresión no es la imagen de un intelecto actualizado previamente por la recepción (pasiva) de una especie cognitiva, sino el medio mismo de esa realización. El intelecto entiende formando en sí la *ratio* de lo que pretende entender; por eso es imposible que la especie se identifique con el verbo, porque no tiene sentido identificar lo formado, que es el término del acto de formar, con el principio de ese acto.

“El intelecto, informado por la especie de la cosa, entendiendo forma en sí una cierta *intentio* de la cosa entendida, que es la *ratio* de esta última [...]; pero dado que esta *intentio* inteligida es como el término de la operación inteligible, es distinta de la especie inteligible”³⁵.

Tanto la especie como el concepto (aclara Tomás a renglón seguido) son semejanzas de la cosa entendida. No obstante, este rasgo funciona de manera distinta en cada caso, pues gracias a la semejanza de la especie, el intelecto forma un concepto semejante a la cosa, pero gracias a la semejanza del concepto, el intelecto entiende una determinada cosa y no otra. O sea, entender algo consiste en proferir una semejanza intelectual, pero esto solo es posible si el intelecto es informado por otra semejanza, que es la especie inteligible.

En los primeros renglones del *De interpretatione*, Aristóteles establece que el lenguaje es signo de las afecciones del alma (*tà en teî psycheî pathémata* o *animi affectiones*, según la traducción boeciana). Los escolásticos le dispensaron mucha atención a este pasaje y se preguntaron, entre otras cosas, qué eran exactamente estas afecciones expresadas por el lenguaje. Una interpretación posible –referida en una objeción de la *Summa Theologiae*³⁶– sostenía que son las especies cognitivas que el cognoscente recibe mediante la abstracción, pues lo que entendemos, aquello de lo que hablamos y nuestras especies cognitivas aluden a lo mismo.

Tomás se opone a esta interpretación. La especie cognitiva no es lo entendido –ese es el (presunto) error de Averroes–, sino el medio por el cual entendemos. Sin embargo, para justificar su posición, el Aquinate interpreta de un modo muy peculiar el pasaje de Aristóteles. El error no consiste en identificar las afecciones del alma con las especies cognitivas, sino en creer

³⁵ SCG, I, c. 53.

³⁶ *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, obj. 3.

que entender algo es un acto simple, que se realiza por completo con la mera recepción de la especie. Por el contrario, el acto de entender conjunta una instancia receptiva (*immutatio*) y otra activa (*formatio*).

“[A]mbas operaciones [sc. *immutatio* y *formatio*] se dan juntas en el intelecto. Primero hay una afección del intelecto posible en cuanto éste es informado por la especie inteligible. Pero, en segundo lugar, una vez informado por ésta, el intelecto forma o bien una definición o bien una división o composición, todo lo cual se significa por medio de la voz. De aquí que la noción [*ratio*] a la cual significa el nombre es la definición; y la enunciación significa la composición y división del intelecto. Por tanto las voces no significan las especies inteligibles mismas, sino lo que el intelecto se forma para sí a fin de juzgar sobre las cosas exteriores”³⁷.

Aunque no lo nombre explícitamente, Tomás está hablando del verbo mental. Y además está injertando esta noción, originalmente agustiniana, en un paradigma noético aristotélico. Si nos dejamos guiar por su nombre, el *intellectus possibilis* designa la instancia meramente pasiva del entender, por oposición a la actividad abstractiva del *intellectus agens*. No obstante –argumentaría Tomás– según el propio Aristóteles en *De anima* Γ.6, el intelecto realiza dos operaciones: la intelección de indivisibles y la composición de proposiciones. Tomás se apoya precisamente aquí para adaptar a Aristóteles a la tradición agustiniana. En virtud de esta hábil interpretación, es posible concluir lo siguiente: para Aristóteles, igual que para Agustín, la intelección es un proceso formativo, que se consume en un decir interior, previo al decir exterior. Tomás construye una convergencia noética de la tradición agustiniana con la aristotélica: lo que una denomina ‘verbo mental’ equivale a lo que la otra llama ‘definición’ y ‘composición/división’. Pero entonces el lenguaje no designa primeramente ni la realidad, ni las especies cognitivas, sino aquello que, gracias a estas, el intelecto produce dentro de sí, que es el concepto.

2.2. Todo es dicho en el verbo

Pero Tomás no siempre sostuvo la tesis de que el verbo mental es distinto de la especie cognitiva y del acto de entender. En realidad, defender

³⁷ *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, ad 3.

o rechazar la especificidad de esta noción son posiciones filosóficas muy ligadas a cuestiones teológicas concernientes a la segunda persona de la Trinidad. Comentando la distinción 27 de I SSS, Tomás enfrenta el problema de en qué sentido se predicán de la Trinidad los términos 'decir' (*dicere*) y 'verbo' (*verbum*). Hay dos alternativas, o se predicán solo específicamente de la segunda persona (*personaliter* o *notionaliter*, ya que las personas de la Trinidad son nociones subsistentes), o también pueden predicarse de la esencia de Dios (*essentialiter*). Según se opte por uno u otro tipo de predicación, el *dicere* y el *verbum* se identificarán o se diferenciarán respecto de los otros elementos del acto de entender.

En la distinción 27 de I SSS, Tomás se niega a una predicación exclusivamente personal pero en obras más tardías, como la *Summa*, la admite. Según se argumenta allí, 'ser dicho' (*dici*) no tiene una única acepción, sino dos: en un sentido, 'ser dicho' le cabe a todo lo que se dice a través de la palabra, pero en otro sentido, más restringido, le corresponde exclusivamente a la palabra. O sea, hay dos decibilidades: una genérica, que le cuadra a todo ser, pues alude a la sola condición de ser dicho a través de la palabra; pero hay una decibilidad específica, propia de la palabra.

"A una sola persona divina le corresponde el 'ser dicho' según el modo como es dicha la palabra [*verbum*], pero según el modo como es dicha la realidad entendida en el verbo, el 'ser dicho' le corresponde a cualquiera de las personas <trinitarias>"³⁸.

Esta opinión teológica tomasiana se sustenta en una exaltación de la inmanencia de la actividad intelectual, recalca que todo acto de entender consiste en un proferir intelectual cuyo término inmediato no es la cosa entendida o dicha, sino un término interior, el verbo mental, el cual debe ser cuidadosamente diferenciado de la realidad extramental entendida a través de él. Todo acto de pensamiento culmina en una suerte de estado de gravidez, en la formación de un término inmanente al cual le corresponde prioritariamente el título de 'lo dicho' y de 'lo inteligido'. La dicción paterna es perfecta no sólo por decir la totalidad, sino por decir la en una palabra cuya riqueza *ad intra* no quebranta la inmanencia trinitaria. La palabra es el dispositivo que permite conjuntar la inmanencia más perfecta con un referente ilimitado.

³⁸ *S. Th.*, I, q. 34, a. 1, ad 3.

“A la noción de inteligir corresponde que haya el que entiende y un entendido. Sin embargo, lo entendido-por-sí [*per se intellectum*] no es esa realidad cuya noticia obtenemos a través del intelecto, dado que ésta a veces es entendida [*sit intellecta*] sólo en potencia y se encuentra fuera del que entiende [...]. Por tanto, lo entendido-primeramente-y-por-sí [*primo et per se intellectum*] es lo que el intelecto concibe en sí mismo sobre la cosa entendida, sea esto la definición o bien la enunciación, conforme a las dos operaciones del intelecto consignadas en *De Anima III*”³⁹.

El concepto o verbo mental es lo entendido-primeramente-y-por-sí, es decir, el término inmanente del acto de entender. Esta característica lo diferencia de la cosa entendida misma (lo que Tomás denomina *res intellecta*), sobre todo en el caso de que esta sea material, pues aunque se constituya en objeto de un acto de entender, detenta la condición de ‘entendida’ solo transitoriamente y, por su materialidad, siempre queda fuera de la fecunda inmanencia de la actividad intelectual.

Cuando en el pasaje citado se habla de *primo et per se intellectum* (o bien, cuando en otros pasajes se habla de una *intentio intellecta*), no se está postulando una representación mental en sentido craso, es decir, que el acto de entender tiene un doble objeto, uno interior y otro exterior. Lo que se quiere decir es que, por más que toda intelección recaiga sobre algo exterior (en el sentido de que es sobre algo o tiene una *aboutness*), no obstante, además conlleva un término inmanente a ella que le da término al acto, lo completa y culmina. Y la función de este término inmanente es la de ser o bien una definición o bien una proposición, es decir, representaciones inteligibles que “el intelecto se forma para sí a fin de juzgar sobre las cosas exteriores [*ad iudicandum de rebus exterioribus*]”⁴⁰.

2.3. La peculiar accidentalidad del concepto

Aunque el verbo mental sea algo del intelecto, no se identifica completamente con él. Con esta, llegamos a la última de las tres oposiciones que, según Tomás, delimitan por vía negativa la naturaleza del concepto, el cual no se identifica con la especie cognitiva, ni con la cosa conocida, ni con el intelecto

³⁹ QDP, 9.5.

⁴⁰ S. Th., I, q. 85, a. 2, ad 3.

que lo produce. El concepto no es una perfección originaria o nativa del intelecto humano, no es algo que le pertenezca esencialmente, sino algo que 'le sobreviene' o 'le acontece' (*quoddam accidens*), pues, originalmente, el intelecto solo es una *tabula rasa*. En cuanto perfección superveniente, el concepto es un cierto accidente del intelecto, a diferencia del Verbo trinitario, consustancial al intelecto paterno. Y a diferencia de lo que ocurre en los ángeles, sustancias separadas repletas de formas inteligibles desde el comienzo de su existencia.

La accidentalidad del concepto humano cumple una función 'estructuradora' dentro de la teología tomasiana. Gracias a ella, el intelecto humano ocupa el grado de ínfima perfección intelectual, por oposición a Dios y a los ángeles. Por eso, Tomás recalca esta doctrina en contextos teológicos. En el *De rationibus fidei* (opúsculo dedicado a un ignoto cantor de Antioquía, interesado en discutir con musulmanes), se lee que "el concepto de nuestra mente no es la esencia misma de nuestra mente sino un cierto accidente de ella, porque nuestro entender no es, él mismo, el ser de nuestro intelecto"⁴¹; en cambio, "el verbo divino no es algo accidental ni una parte de Dios -que es simple- ni algo ajeno a la divina naturaleza, sino algo completo subsistente en la naturaleza divina <y> que tiene razón de procedente de otro"⁴².

No obstante, aunque la accidentalidad sirva para estructurar los diversos grados de perfección intelectual, es una doctrina difícil de armonizar con las otras características propias del verbo mental. Si el concepto fuese un accidente convencional, que le sobreviene al intelecto tal como le sobreviene, por ejemplo, el calor al agua, surgen numerosas dificultades. Debemos preguntarnos cómo se concilia la accidentalidad del verbo mental con esa suerte de gravidez aludida antes, que parece caracterizar al pensamiento en su estado culminante. En otras palabras, si sostenemos que el pensamiento en acto es una suerte de fuente, cuya perfección se completa cuando emana o nace de él un concepto, si decimos que la realización del conocimiento consiste en expresar o manifestar de un verbo interior, debemos analizar cuidadosamente qué quiere decir que este último sea un accidente. ¿El conocer se realiza en la expresión o esta última es una adición posterior, que sobreviene accidentalmente a un conocer concluido y cerrado?

El verbo mental es *accidens*, pero no en el convencional sentido de la ontología predicamental aristotélica, sino en cuanto opuesto a *quoddam com-*

⁴¹ *DRE*, cap. 3 (xl.B58^b).

⁴² *DRE*, cap. 3 (xl.B58^b). En el mismo sentido, véase *ISA*, art. 2 (el verbo humano se opone al divino, porque este último es "lo mismo que Dios mismo") y *SEI*, cap. 1, lect. 1 (el verbo divino, a diferencia del humano pertenece a la naturaleza de Dios).

pletum subsistens. El verbo mental humano es ontológicamente *accidens* en cuanto no es ni algo completo ni (todavía menos) subsistente, ya que procede de otro, pero no deja de existir en aquel de quien procede (no subsiste), y si bien es lo último en el proceso de intelección, es de una ultimidad particularmente lábil, abierta siempre a los nuevos desarrollos de ulteriores investigaciones del pensamiento (no completitud). El *De natura verbi intellectus* (aunque de autenticidad dudosa) contiene valiosas precisiones al respecto. En primer lugar, el concepto no es un accidente ‘convencional’ o a secas porque se une de tal manera al intelecto que anula la posibilidad de dualidad.

“Así como en el principio de la acción el intelecto y la especie no son dualidad [*duo*] sino que el intelecto mismo y la especie iluminada son unidad [*unum*], del mismo modo lo que queda al final [sc. de la intelección] es unidad [*unum*]. Y esta totalidad manifestada [*totum expressum*] es el verbo. Y es una totalidad que manifiesta la cosa dicha, y una totalidad en la cual la realidad se manifiesta”⁴³.

Diseñar una ‘mecánica’ de la intelección conlleva desventajas: implica un tipo de reflexión que busca aislar operaciones y elementos, los cuales terminan pareciendo piezas distintas, cuya existencia precede a la del todo. Quizás Tomás respondería a esto con una pregunta: ¿contamos con otro recurso más que la comparación con procesos físicos para hablar de la intelección, actividad intangible? En todo caso, que el concepto sea un cierto accidente no debe disimular un aspecto fundamental: el conocimiento no se consume por la adición de partes extrínsecas, sino en virtud de una unidad que se expande por vía de manifestación. Aunque hablemos de actos o elementos sucesivos, el pensamiento en acto consiste en la emergencia de una totalidad expresiva.

En *DNV*, se refiere la siguiente objeción contra la doctrina tomasiana del concepto. La especie y el verbo mental son semejanzas de lo mismo (la *res extramental*) y ambos son accidentes; sin embargo, no tiene sentido afirmar que un mismo sujeto sea informado por dos accidentes idénticos, así como “es imposible que una misma superficie sea informada al mismo tiempo por dos blancuras”⁴⁴. Si asemejamos el intelecto a una tablilla, especie y verbo son dos escrituras tan idénticas que parecen resultar indiscernibles. Según el autor del *DNV*, la presente objeción falla porque no toma en cuenta el carácter dinámico de la especie y del verbo mental.

⁴³ *De natura verbi intellectus*, vol. 4, ed. París, Lethielleux, 1881, p. 474. En adelante: *DNV*.

⁴⁴ *DNV*, p. 476.

“[A]unque la especie y el verbo engendrado a partir de ella sean, ambos, accidentes (dado que ambos son en el alma como en su sujeto), sin embargo, el verbo se asemeja a una sustancia más que la especie. Porque el intelecto se propone llegar a la quiddidad de la cosa, por lo cual en esta especie se encuentra, espiritualmente, la *virtus* de la quiddidad substancial mediante la cual la quiddidad se forma espiritualmente dentro, así como en el calor está la *virtus* de la forma del fuego mediante la cual se llega, en la generación, a la forma sustancial de fuego, a la cual un accidente de por sí no llegaría. De aquí que el verbo, que es lo último que puede llegar a ser dentro mediante la especie, se aproxima más que la desnuda especie de la cosa a representar la cosa misma”⁴⁵.

El *DNV* rectifica en un segundo sentido la accidentalidad del concepto. No basta con decir que este o la especie son accidentes. Además hay que tomar en cuenta la función que desempeñan en la intelección. Mientras que el papel de la especie es decripto en términos de *virtus*, la función del verbo es ser *ultimum*. Notemos la coherencia del *DNV* en este punto con el corpus tomista. En ningún pasaje Tomás dice explícitamente que el verbo sea *ultimum*. Se trata de una conclusión a la que llegamos nosotros más arriba indagando el concepto de *terminus* en su comentario a la *Metafísica*. No obstante, el autor del *DNV* afirma con toda exactitud que el verbo es *ultimum quod potest fieri per speciem*. He aquí su función, la cual impide confundirlo con la especie inteligible.

Para qué escribe Marco Aurelio sus *Tà eis heautón* si la condición primordial de ese acto de escritura consiste en tener en mente lo mismo que va a poner por escrito. La respuesta es simple: Marco Aurelio no sabe realmente lo que tiene en mente hasta que lo pone por escrito, porque la especie no implica una intelección previa o confusa, sino –como apunta el *DNV*– la *virtus* para producirla, es decir, la *virtus* de automanifestarse la quiddidad de algo a través de operaciones intelectuales. En definitiva, Marco Aurelio tiene una única manera de cerciorarse de que tiene la *virtus* de escribir sus meditaciones, y es escribiéndolas, es decir, ejecutando la actividad que despliega esa *virtus*.

3. *Duplex operatio*

Tomás suele equiparar el verbo mental con la definición y con la enunciación, es decir, con el producto de las operaciones tipificadas por Aristóte-

⁴⁵ *DNV*, pp. 476-477.

les en *De anima* Γ.6. Esta identificación es de suma importancia por múltiples razones. Sirve no solo para definir al verbo mental, sino también para unificar agustinismo y peripatetismo, dos tradiciones divergentes que conviven en la noética de Tomás. Asimismo, esta convergencia de tradiciones alcanza incluso a la filosofía árabe, pues, según veremos, el Avicena latino y, sobre todo el Averroes latino, también le atribuyen al intelecto una doble operación: la *formatio per intellectum* y la *fides o credulitas*.

3.1. *Nóesis e inmanencia en Aristóteles*

Según *De anima* Γ.6, el acto del intelecto (la *nóesis*, es decir, la intelección) puede ser de dos tipos: sobre algo exento de falsedad o sobre algo que puede ser verdadero o falso⁴⁶. Esta tesis aristotélica presupone que la operación básica del intelecto consiste en discernir elementos simples, el 'qué es' de algo, lo que Aristóteles denominó *tò ti esti* y los latinos 'quididad'. Estos elementos simples son indivisibles por contraposición a una segunda operación intelectual que consiste en la composición proposicional de estas unidades mínimas, la *synthesis noemáton* o 'composición de conceptos'. Al entender el tiempo o al afirmar que Cleón es blanco, el intelecto ejecuta una intelección consistente en producir una unidad a partir de elementos simples⁴⁷. Se trata del ámbito de la enunciación (*phásis*) o afirmación (*apóphasis*), susceptibles de ser verdaderas o falsas.

Aunque Aristóteles no hable explícitamente de dos operaciones, este capítulo de *De anima* se leyó como la tipificación de dos funciones –la captación de conceptos y la composición judicativa–, interpretación que conlleva la siguiente dificultad. En el capítulo anterior (Γ.5), Aristóteles desarrolló la célebre tesis del intelecto agente, es decir, la idea de que el binomio de lo-potencial/lo-agente, además de darse en el ámbito de los cuerpos, extiende su vigencia al ámbito anímico: un intelecto que llega a ser todas las cosas (*pánta gínesthai*) y otro que las produce todas (*pánta poiên*)⁴⁸. El contexto da pie a preguntarse si las dos operaciones de Γ.6 le corresponden a uno de los intelectos diferenciados en Γ.5: si le correspondiera al posible, éste ya no sería exclusivamente potencial, y si le correspondiera al agente, éste efectuaría una operación omitida en Γ.5. En cualquier caso, esta secuencia de capítulos lleva a preguntarse cómo debemos compatibilizar los dos tipos de intelecto

⁴⁶ ARISTÓTELES, *De Anima* Γ.6, 430^a26-7.

⁴⁷ ARISTÓTELES, *De Anima* Γ.6, 430^b5.

⁴⁸ ARISTÓTELES, *De Anima* Γ.5, 430^a15.

con las dos operaciones. Según afirma Alain de Libera⁴⁹, Tomás habría notado un ‘hiato’ y habría pretendido solucionarlo atribuyéndole al intelecto posible la producción del verbo mental.

Por otra parte, no debemos olvidar la peculiar inmanencia que Aristóteles le atribuye a la *noesis* (como veremos, Tomás debe lidiar implícitamente con esto a fin de legitimar la tesis de que la intelección conlleva la formación de un producto realmente diferente de la operación de entender). Según *Metafísica* Θ.8, *Ética Nicomaquea* A.1 y *Ética Eudemia* B.1, hay dos tipos de actividades. Unas tienen por fin un producto u obra (érgon) distintos de ellas, como ocurre con quien edifica o teje, cuya finalidad no es la mera ejecución de estas acciones, sino lo edificado y el tejido; la *enérgeia* de este tipo de acciones surge conjuntamente con la acción pero fuera de ésta (“el acto está en lo que se hace”)⁵⁰.

Pero otras acciones que no tienen un érgon distinto de sí mismas, de modo que estas buscan su propia ejecución, no persiguen sino su propia *enérgeia*; se trata de acciones que podríamos denominar ‘autotéticas’, en cuanto se identifican por completo con su propio ejercicio⁵¹. Según Aristóteles, ver o entender corresponden a este segundo tipo de acciones, porque, al ejecutarlas, no surge ningún érgon agregado por sobre la ejecución misma. En este punto, la tradición aristotélica entra en conflicto con la pretensión tomasiana de que el intelecto funcione como reflejo creado de la Trinidad. Como vimos (sección 2.2), la segunda persona se diferencia de la primera como el generado respecto del generante y como lo dicho o lo entendido respecto del que dice o entiende. Por tanto, Tomás se verá obligado a elaborar una suerte de nueva inmanencia, acorde con la aristotélica, pero atenuada de tal modo que admita la ‘preñez’ intelectual derivada de la Trinidad.

3.2. *La invención de un verbo mental aristotélico*

Hay al menos dos razones –de cuño indiscutiblemente aristotélico– favorables a conciliar la inmanencia del intelecto con la producción de conceptos que no se identifiquen con el acto de entender. En primer lugar, la intelección se despliega en las dos operaciones aludidas arriba, las cuales –agrega Tomás– elaboran sendos productos (la definición y proposición), que

⁴⁹ ARISTÓTELES, *De Anima* Γ.5, 430^a15.

⁵⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica* Θ.8, 1050^a31.

⁵¹ Stephen MAKIN, *Aristotle. Metaphysics Book Θ.*, Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 201.

pueden contar como los equivalentes al verbo mental dentro de la tradición peripatética. En segundo lugar, la actividad intelectual sería imperfecta si no produjera para sí misma un término, distinto de la realidad extramental entendida y, sobre todo, independiente de esta; lo cual presupone una tesis que Tomás recoge de la *Metafísica* de Aristóteles (pero que está presente en toda la filosofía griega): hace a la perfección de un ser el que cuente con un término propio (*péras*), de modo que si la intelección no encontrase en sí misma su propio término y debiese buscarlo en la realidad extramental, dependería de la contingente presencia de esta última para la culminación de su acto, todo lo cual es de una imperfección inadmisibles para el conocimiento intelectual. En la presente sección desarrollaré el primero de estos argumentos y dejaré el segundo para la sección 4.3.

Tomás equipara explícitamente la *dúplex operatio* peripatética con el verbo mental agustiniano en varios textos (todos ellos de fecha más bien tardía). El más claro de todos lo encontramos en el *Quodlibet* v (ca. 1271):

“[S]egún Agustín en *De Trinit.* xv, el verbo del corazón implica algo que procede desde la mente o intelecto. Pero algo procede del intelecto en cuanto la operación de este último lo forma [*constituit*]. Pero la operación del intelecto es doble según el Filósofo en *De Anima* iii. Una se llama ‘inteligencia de indivisibles’ y por ella el intelecto forma en sí una definición o concepto de algo no-complejo. La otra operación es la del intelecto que compone y divide y por ella <el intelecto> forma la enunciación. Y a ambos formados por esta operación del intelecto los llamamos verbo del corazón, el primero de los cuales lo significa el término no-complejo y el segundo, la oración”⁵².

El punto clave de la argumentación es la noción de un *constituere* intelectual. Como para el intelecto entender equivale a formar algo dentro de sí, resulta verosímil interpretar que, al hablar Agustín de un verbo mental, está aludiendo al producto de la *duplex operatio* aristotélica. Tomás amalgama el neoplatonismo cristianizado de Agustín con la psicología aristotélica, y lo hace sobre la idea de que entender es una operación constituyente.

⁵² QDQ, V, 5.2, c. (xxv/2.375^a). Véase también *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, ad 3 (pasaje citado en la sección 2.1), donde se presenta al intelecto como una potencia que conjunta en sí una recepción o *immutatio* que se resuelve en una *formatio*.

Pero esta amalgama de tradiciones filosóficas, Tomás la efectúa con un interés teológico. No son pensadores aislados, sino el concierto de las tradiciones filosóficas –Aristóteles, neoplatonismo, árabes– el que hace de la intelección una operación formativa y, con ello, convierte al intelecto humano en preámbulo de la Trinidad. El Aquinate efectúa esta operación hermenéutica comentando el prólogo del *Evangelio de Juan*, pasaje de singular relevancia teológica. Las primeras palabras del texto joánico, *In principio erat verbum*, exigen esclarecer el significado del término ‘verbum’, palabra que, a sus ojos, solo puede ser esclarecida filosóficamente, pues recurre al *De interpretatione* y al *De anima* de Aristóteles, hipotextos absolutamente extraños al horizonte de sentido joánico.

“<Con la expresión> ‘verbo interior’ sólo denominamos propiamente lo que el que entiende forma entendiendo. Pero el intelecto forma dos <productos> según sus dos operaciones: según la operación denominada ‘inteligencia de indivisibles’ forma una definición y según la operación por la cual compone y divide forma una enunciación. [...] [E]sto así expresado, a saber lo formado en el alma, se denomina verbo interior...”⁵³.

La filosofía es el camino más seguro para aproximarse al verdadero sentido del *Logos*joánico. El término ‘verbum’ no remite *per prius* a la palabra que el hombre profiere con su voz, sino a la que profiere con su mente, la cual, a su vez, puede ser o definición o proposición. Las conclusiones de Aristóteles son afines a las de Agustín, y ambas, unidas, son el mejor acceso a la teología de Juan. Y el oficio de la hermenéutica tomasiana consiste en construir esta afinidad.

3.3. *El verbo mental de los árabes*

Como ya señalé, el *consensus philosophorum* incluye a los árabes, pues también ellos integraron las dos operaciones aristotélicas, a las que conocieron bajo los nombres de *tasawwur* y *tasdiq*. En términos generales, *tasawwur* vale tanto por el concepto como por la concepción del intelecto, es decir, tanto por la operación de concebir intelectualmente, como por el producto de

⁵³ *SEI*, cap. 1, lect. 1.

la operación intelectual; en otras palabras, designa la captación del primer elemento cognoscitivo, con el cual se construirá el conocimiento⁵⁴. *Tasdiq*, en cambio –a diferencia de su precursora aristotélica, la *synthesis noemáton*– no designa tanto la formación de proposiciones en el sentido de una función compositiva, sino más bien el asentimiento espontáneo que le da el espíritu, por ejemplo, a los primeros principios⁵⁵.

Según el Avicena Latino, *tasawwur* se traduce *formatio intelligibilis*, de modo que, para descartar el universal *in essendo*, afirma que la universalidad solo se da en el ámbito de la *formatio intelligibilis*⁵⁶. O bien, en un contexto más psicológico, pasiones tales como el temor, el dolor o la tristeza se desatan porque las potencias cognitivas siguen una “*formationem intelligibilem* o *imaginabilem*”⁵⁷. Según estipula la *Logyca* aviceniana, una cosa podemos conocerla mediante la *formatio*, la cual excluye la verdad y la falsedad; o bien podemos conocerla en “cuando en el intelecto tiene lugar la *credulitas*”, término con el que la tradición latina tradujo *tasdiq*⁵⁸. Y ejemplifica esta última operación de la siguiente manera: “como cuando se te dice que toda blanca es accidente, a partir de lo cual debes entender <no sólo> la *intentio* de esta enunciación, sino además asentir [*credere*] a que es así”⁵⁹ (cabe notar, contra la interpretación de Tomás, que esta segunda operación no parece formar un producto cognitivo distinto de la acción misma de asentir al contenido proposicional).

El Averroes latino también nos ofrece estas operaciones, aunque no traduce *tasdiq* por *credulitas* sino por *fides*. Más apegado a la letra aristotélica, el Comentador insiste en que ambas operaciones se diferencian por su carácter simple o compuesto y por la presencia o ausencia de verdad/falsedad⁶⁰. A pesar de las connotaciones que el término *formatio* tenga para nosotros y, sobre todo, a pesar del uso que el propio Tomás hace de él, Averroes en-

⁵⁴ Amélie GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938, §374.

⁵⁵ A. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, §361.

⁵⁶ AVICENA, *Liber de philosophia prima sive Scientia divina*, V.2, ed. Simone van Riet, Louvain-Leiden, Peeters-Brill, 1977-1983, vol. 2, p. 241.

⁵⁷ Avicena, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, IV.4, ed. Simone van Riet, Louvain-Leiden, Peeters-Brill, 1977-1983, p. 58.

⁵⁸ AVICENA, *Logyca*, en *Avicenne perhyapatetici philosophi ac medicorum facile primi Opera in lucem redacta*, Venetiis, Octauiani Scoti, 1508, f°2va, 33 y ss.

⁵⁹ AVICENA, *Logyca*, f°2va, 33 y ss.

⁶⁰ AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros*, III, comm. 21, ed. F. Stuart Crawford, Cambridge, The Mediaeval Academy of America, 1953, p. 455.

fatiza el aspecto pasivo y receptivo de esta primera operación intelectual (motivado posiblemente por su concepción del intelecto posible). “*Formare per intellectum* es, de alguna manera, una de las potencias receptoras, como el sentido, pues las potencias pasivas son movidas por lo que les concierne mientras que las activas lo mueven”⁶¹. De aquí que *formatio* consiste en “la recepción que es siempre en el intelecto material”⁶², de modo que alude a algo que *se forma* o *es formado* en el intelecto material (como sustrato) y no a algo que el intelecto material forme.

Pero volvamos a Tomás. Un lustro antes de los dos textos citados antes –estando todavía el Aquinate en Roma– tuvo lugar entre 1267 y 1268 la disputa conocida como *Quaestio de spiritualibus creaturis*. En ese texto podemos encontrar ya la identificación del verbo mental con las dos operaciones, tanto en aristotélicas como árabes.

“[E]stas dos operaciones del intelecto Aristóteles las estipula en *De Anima* III. A una la denomina “inteligencia indivisible”, por medio de la cual el intelecto aprehende el *quod quid est* de una cosa; y a esta los árabes la denominan *formatio* o *imaginatio per intellectum*. Y <Aristóteles> pone otra <operación>, la composición y división de conceptos, la cual los árabes denominan *credulitas* o *fides*”⁶³.

4. Entender es formar

De acuerdo con una interpretación ingenua, la intelección es un acto puramente receptivo, incluso pasivo. El intelecto, al modo de un bloque de cera o de una tablilla de escritura, parece caracterizarse por no ser otra cosa más que lo totalmente disponible a las afecciones provenientes de fuera. Incluso las etimologías del latín peripatético conspiran a favor de esta tesis: la función de la especie cognitiva suele ser designada por el verbo *imprimere*, derivado de *premo*, ‘aplicar presión sobre algo’. En este contexto, toda instancia expresiva viene inevitablemente después: una vez terminada la captación de algo –una vez concluida la impresión de la especie cognitiva–, tendría lugar la manifestación, mera descripción de una operación ya finalizada. No obstante, la tesis del verbo mental resume un punto de vista

⁶¹ AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis*, comm. 4, p. 384.

⁶² AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis*, comm. 4, pp. 408-409.

⁶³ QSC, 9, ad 6 (xxiv/2.97^a).

diametralmente opuesto: asimilar el concepto a una palabra interior implica convertir la expresión en fase culminante del acto de entender. De hecho, como vimos, Tomás conjuga en el intelecto dos instancias: una recepción que culmina en actividad, una *immutatio* que se resuelve en *formatio*. En esta parte analizaremos cómo esta compenetración de aspectos a primera vista disímiles configura una vía para definir el verbo mental.

4.1. *Actividad de síntesis*

Al igual que ocurre con la imaginación a nivel de la sensibilidad, el intelecto para cumplir con su función además de recibir debe formar o producir. O bien puede decirse también que su recibir es en vista de lo que ha de formar, de lo que procederá desde él. Así como la sensibilidad se orienta a la formación del *phantasma* (a partir de las especies de 'monte' y de 'oro' se produce la imagen 'monte de oro'), el intelecto culmina su actividad elaborando un verbo mental. Una primera aplicación de esta tesis es la siguiente: el intelecto, una vez que tiene comprendidos el género y la diferencia específica de un determinado ser, es capaz de formar la especie (en sentido ontológico) que lo caracteriza esencialmente. He aquí un primer modo de interpretar lo formado por el intelecto. El intelecto tiene en común con la imaginación el ser potencias cognitivas que, para conocer, no solo deben recibir, sino también formar.

"Hay potencias que conocen no sólo por recibir, puesto que también pueden formar alguna otra especie con lo recibido. Como se ve en la imaginación, que a partir de las formas recibidas de oro y de monte, forma una cierta representación imaginativa [*phantasma*] de monte de oro. Y ocurre de modo semejante en el intelecto, porque a partir de las formas del género y de la diferencia <ya> comprendidas, forma la quiddidad de la especie"⁶⁴.

En el intelecto se registra un proceso análogo al de la imaginación, mediante el cual es posible elaborar una definición de verbo mental, que es un producto formado por el intelecto en el que se sintetizan dos contenidos previamente aprehendidos. El intelecto dice o manifiesta en su interior la

⁶⁴ QDV, 8.5, c. (xxii-II/1.235^b-6^a); véase también *S. Th.*, I, q. 12, a. 9, ad 2.

esencia de una cosa, luego de haber entendido por separado su género y su diferencia.

Pero Tomás distingue dos tipos de síntesis conceptual: además de la unión de género y diferencia, tenemos la unión de los diversos individuos pertenecientes a una misma especie. Con esto, la tesis del verbo mental, aunque originalmente agustiniana, logra integrarse fácilmente con los postulados de un aristotelismo básico. Si –a diferencia de lo que creía Platón– dos hombres o dos seres blancos no se explican por una humanidad o una blancura numéricamente únicas, es porque basta con que el intelecto se forme una *intentio* de la humanidad o de la blancura con la cual inteligir a los múltiples hombres o a los múltiples seres blancos.

“Si esto es hombre y aquello también, de esto no se sigue que la humanidad de ambos sea numéricamente la misma [...], sino que uno se asemeja al otro en que tiene humanidad; de aquí que el intelecto, tomando la humanidad no en cuanto es de éste sino en cuanto es humanidad, forma una *intentio* común a todos”⁶⁵.

En suma, el verbo se define como lo universal en cuanto formado por el intelecto a partir de múltiples individuos que comparten alguna semejanza.

Pero lo dicho hasta aquí suscita el siguiente interrogante. ¿En qué sentido debe entenderse la síntesis conceptual? La actividad formativa del intelecto ¿no se resuelve en un ulterior acto receptivo o contemplativo? ¿El intelecto forma el verbo mental *a fin de* contemplar en él *ulteriormente*, como en un espejo, la quiddidad de la cosa? Dicho de otra manera, ¿entender es formar la quiddidad de la cosa o bien es un acto más afín al ver, la intuición intelectual de una esencia que se nos muestra representada en el concepto?

4.2. Formando *intelligit*

Intelligere y *dicere* son nociones distintas: mientras que la primera alude solamente a una relación del cognoscente con la cosa entendida, la segunda implica la formación de un concepto. Según Tomás, entender consiste, en su pureza nocional, en ser informado por una semejanza de la cosa, mientras que decir conlleva ser origen de algo⁶⁶. No obstante, cuando dejamos de

⁶⁵ SSS, II, d. 17, 1.1, c. (ed. Mandonnet, II.414).

⁶⁶ S. Th., I, q. 34, a. 1, ad 3.

lado las pulcras consideraciones abstractas y consideramos la intelección tal como se da en concreto, Tomás insiste en que no hay intelección sin formación de conceptos; el acto de entender solo lo culmina quien profiere en su interior la esencia de la cosa conocida. Sobre este punto es fundamental el capítulo 53 de SCG I, pasaje ya aludido más arriba, pero que ahora conviene considerar más exhaustivamente.

“El intelecto, una vez informado por la especie de la cosa, entendiendo forma [*intelligendo format*] en sí mismo una cierta *intentio* de la cosa inteligida, que es la *ratio* de ésta, la cual significa la definición. Y esto es necesariamente así, porque el intelecto entiende la cosa tanto cuando está ausente como cuando está presente, en lo cual la imaginación se asemeja con el intelecto. Sin embargo, el intelecto además [*amplius*] puede inteligir una cosa como separada de sus condiciones materiales, sin las cuales <la cosa> no existe en la realidad natural. [...] Y por el hecho de que la *intentio* inteligida es semejante a alguna cosa, se sigue que el intelecto formando una *intentio* de este tipo, entiende esa cosa [*formando intentionem rem intelligat*]”⁶⁷.

Reparemos en el uso de los verbos *intelligere* y *formare*: con pocas líneas de diferencia, aparecen juntos dos veces, primero *formare* conjugado e *intelligere* como gerundio y luego al revés, *formare* como gerundio e *intelligere* conjugado. El intelecto, al entender la cosa, forma un concepto (una *intentio*), pero no es menos cierto que solo formándolo la entiende. Por tanto, no se forma o se dice *para* entender *ulteriormente* en lo formado o dicho, sino que el entender mismo culmina en un acto interior de carácter manifestativo o expresivo. Los límites de *intelligere* y *dicere* se confunden.

Aunque Tomás adhiera gustosamente a la tesis de que el conocimiento es hacerse uno con lo conocido, no obstante, su descripción de la operación intelectual es bastante “contra intuitiva”. Aunque la intelección cuente como una suerte de contacto ‘directo’ con la esencia de lo entendido, no obstante, es preciso mantener dos tesis que parecen ir en sentido contrario: (i) la dimensión formativa hace a la esencia misma de la intelección y (ii) el concepto es un producto formado por el intelecto, un término inmanente del acto de entender. Como ya se dijo (sección 2.2), la operación intelectual

⁶⁷ SCG, I, cap. 53.

cuenta hasta tal punto con su propio término inmanente diferente de la cosa entendida, que cabe concluir que hay un entendido-primeramente-y-por-sí que no es ninguna de las cosas exteriores a la mente sino el concepto o verbo interior, gracias al cual se entienden todas esas cosas. Todo es puede ser dicho en la palabra interior pero gracias a la decibilidad que es prerrogativa de esta última.

Al equiparar el verbo mental con las dos operaciones intelectuales identificadas por Aristóteles y retomadas por los árabes, puede pensarse que Tomás atenúa el impacto que implica la tesis de que la intelección culmina en una *formatio*. En definitiva, les advierte a sus lectores que no hay por qué preocuparse por una intelección entendida así o por un verbo mental tomado como término inmanente, ya que incontrovertibles autoridades filosóficas como Aristóteles y los árabes explayan la naturaleza de la intelección recurriendo a dos operaciones y a los productos resultantes de estas.

4.3. *Terminus cognitionis*

Tomás propone una ‘mecánica’ intelectual que va a contrapelo de un realismo ingenuo. Como vimos antes (2.2), aunque la *res* sea eso “cuya noticia obtenemos a través del intelecto”, no obstante no es “lo-entendido-por-sí”, función que le corresponde al verbo mental⁶⁸. Por tanto, la expresión *per se intellectum* comporta más que un simple paso a voz pasiva: aunque *entienda* la cosa, la cosa no es primeramente *entendido*. Según esta acepción ‘sofisticada’, la realidad extramental más bien funciona como ‘tema’ de la intelección (la cosa *cuya noticia* se obtiene, juzgar *sobre* la cosa extramental, etc.) y lo concebido por el intelecto es término inmanente del entender, que consiste en un proceso formativo.

Aunque lo que conocemos no sea nuestras propias representaciones sino la realidad, es imprescindible que haya un *término inmanente* de la acción de entender. Todavía más, el término inmanente y la realidad extramental difieren de tal modo entre sí, que le generan al cognoscente dos relaciones distintas.

“El que entiende, en su entender, puede vincularse a cuatro <aspectos>: a la cosa que se entiende, a la especie inteligible [...], a su

⁶⁸ QDP, 9.5, c.

<propio> entender y a la concepción del intelecto. Pero esta concepción difiere de los tres <aspectos> predichos. <Difiere> respecto de la cosa inteligida porque a veces ésta está fuera del intelecto pero la concepción del intelecto sólo está en el intelecto; y además <porque> la concepción del intelecto se ordena a la cosa inteligida como a su fin; en efecto, el intelecto forma en sí una concepción de la cosa a fin de conocer la cosa inteligida. [...] Y <la concepción> también difiere respecto de la acción del intelecto, porque esta concepción la consideramos término de la acción [*terminus actionis*] y como algo constituido por ella [*quasi quoddam per ipsam constitutum*]⁶⁹.

No debemos confundir el concepto con la cosa conocida, porque esta última “a veces” –*interdum*– está fuera del intelecto. Tomás está pensando en la intelección de cosas materiales, que es la función paradigmática del intelecto humano. En estos casos, a causa de la materialidad de lo conocido, la acción intelectual solo puede unirse con su objeto en el concepto que ella misma forma. Por eso, entre sus múltiples denominaciones, el concepto también es el *in quo* del acto de entender⁷⁰. Si el intelecto humano –orientado por su condición al universo material– no contara con un término inmanente, la culminación de su operación se vería indignamente supeditada a la siempre incierta presencia de los cuerpos. Gracias al concepto, el intelecto humano puede independizarse, hasta cierto punto, de los vaivenes de la materia: “lo perfecto –detalla Tomás comentando la *Metafísica*– es lo terminado y absoluto [*terminatum et absolutum*], lo que no depende de otro, lo que no <está> privado, sino tiene lo que le compete según su género”⁷¹.

Pero el concepto es *terminus cognitionis* en más de un sentido. No solo es el complemento estable del acto de entender, siempre homogéneo a este, sino también su momento final, el reposo inherente al cumplimiento. En este sentido, el *terminus cognitionis* ocupa un lugar central entre los sentidos de *terminus*.

⁶⁹ QDP, 8.1, c.

⁷⁰ SEI, cap. 1, lect. 1: el verbo mental es aquello “en lo cual [*in quo*] el intelecto intelige, porque éste ve la naturaleza de la cosa inteligida en esta expresión o formación [*in ipso expresso et formato*]”. Hasta donde sé, Tomás nunca llegó a comparar al concepto con un espejo, metáfora que sí aparece en *De natura verbi intellectus*, opúsculo de autenticidad dudosa. No obstante, al afirmar en el pasaje citado que el intelecto *ve en el verbo* la naturaleza de la cosa, no está demasiado de lejos de esto.

⁷¹ SM, V, lect. 19.

“Según el cuarto modo, llamamos ‘término’ a la substancia de la cosa, que es la esencia y la definición que significa que significa su *quod quid est*. En efecto, hay un término del conocimiento, <pues> el conocimiento comienza con algunos signos exteriores por los cuales se llega a conocer la definición de la cosa, y, una vez que se llegó allí, tenemos un conocimiento perfecto sobre la cosa”⁷².

La intelección de algo solo se completa cuando captamos la quiddidad. Y el principal indicio de esta captación es la capacidad de definirla. Que la definición sea el *terminus* de la intelección no describe solamente el contenido final que debe alcanzar un cognoscente, sino el *complemento ontológico* que debe perfeccionar su intelecto. El complemento que da *terminus* y perfección al acto cognoscitivo no es el objeto extramental, sino algo de la misma naturaleza que el sustrato perfeccionado y, en el caso del intelecto, una emanación de él.

5. Sobre la singularidad epistémica del verbo mental

El verbo mental tomasiano es una noción heterogénea, formada por numerosos elementos teóricos tomados de diversas tradiciones. A esta peculiaridad debemos sumar otra, un ‘sospechoso’ regusto a doctrina teológica. Aunque forzados por la brevedad hayamos omitido el análisis de los contextos de los pasajes estudiados, es preciso tener presente que muchos de estos están tomados de textos cuya intención es explicar cómo procede la segunda persona de la Trinidad. Aunque la tradición haya naturalizado el verbo mental como una doctrina filosófica más de la noética tomasiana, las ‘rarezas’ apuntadas aconsejan un ejercicio de ‘extrañamiento’ a fin de captar esta doctrina en su tonalidad especulativa más propia.

5.1. Un concepto sospechosamente teológico

Hace algunos años, John O’Callaghan puso en entredicho la legitimidad filosófica del verbo mental. Afirmó que no se trata de una noción genuinamente filosófica, sino de una suerte de metáfora de la segunda persona de la Trinidad, elaborada por la teología a partir de materiales filosóficos, es decir, una imagen teológica que presupone la noética tomasiana pero que no es parte de ella. “El *Verbum* –sostiene O’Callaghan– proviene de la Escritura, no

⁷² SM, V, lect. 19.

de Aristóteles; y no es ni una discusión filosófica ni una parte de la discusión filosófica de Santo Tomás sobre el conocimiento”⁷³. Si el verbo mental pasa por filosófico, se debe a estudiosos que, desconociendo la índole metafórica de esta noción, le atribuyeron el valor de principio normativo en sede filosófica.

De los argumentos aducidos por O’Callaghan, hay dos especialmente significativos para nuestro trabajo. Según el primero de ellos, si el verbo mental fuese una doctrina filosófica, Tomás debería desarrollarla en sus textos filosóficos, y no en los teológicos, como de hecho ocurre. Que esta doctrina comparezca en textos como el comentario al prólogo del Evangelio de Juan, en la distinción 27 de I SSS o en la cuestión 27 de la *Prima Pars*, para O’Callaghan es indicio suficiente para despojarla de toda relevancia filosófica.

Opina que es imprescindible ponderar cuidadosamente si el comentario de Tomás al prólogo joánico es efectivamente una discusión filosófica, es decir, “si provee una explicación filosófica sustancial del proceso cognitivo”⁷⁴. Y su respuesta es negativa: Tomás no elabora allí “una doctrina filosófica que explique el *Peri hermeneías*, sino que presupone entendida la discusión filosófica sobre el *Peri hermeneías* y apela a ella como parte, pero solo como parte, de una explicación de un pasaje escriturario sobre la segunda persona de la Trinidad”⁷⁵.

Según el segundo argumento, la doctrina del verbo mental suele venir acompañada de un error adicional: encontrar una versión aristotélica de verbo mental en las primeras líneas del *De interpretatione*, allí donde Aristóteles dice que el lenguaje es símbolo de las afecciones del alma⁷⁶. De acuerdo con esta interpretación –errónea según O’Callaghan–, la semántica aristotélica tendría un significativo punto en común con la agustiniana: las palabras proferidas por la voz humana no remiten directamente a las cosas sino a unas entidades mentales intermedias, producidas por el propio intelecto, que es lo que Agustín denomina ‘verbo mental’ y Aristóteles, ‘afección del alma’.

En síntesis, la doctrina del verbo mental sería el resultado de una confusión interpretativa, que le habría otorgado la condición de genuina tesis filosófica a una simple metáfora teológica. Y una vez confundidos por este error, los intérpretes abrían creído encontrar los precedentes aristotélicos de esta doctrina. Sin embargo, en definitiva, estas interpretaciones no tendrían

⁷³ John O’CALLAGHAN, “*Verbum Mentis*. Philosophical or Theological Doctrine in Aquinas?”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 74 (2000) 117.

⁷⁴ J. O’CALLAGHAN, “*Verbum Mentis...*”, p. 114.

⁷⁵ J. O’CALLAGHAN, “*Verbum Mentis...*”, p. 115.

⁷⁶ ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, cap. 1, 16^a.

otra consecuencia más que empañar el directo realismo de la intelección tomasiana sobrecargándola con una entidad mental innecesaria.

Es fácil inferir de las secciones anteriores que estoy en desacuerdo con las críticas de O'Callaghan. Mi intención, empero, no es refutarlas –tarea ya realizada con solvencia por otros investigadores⁷⁷, sino utilizarlas como material teórico inicial del imprescindible extrañamiento filosófico que, en mi opinión, la noción de verbo mental exige. Las dos críticas de O'Callaghan no son completamente erróneas: es cierto que el verbo mental aparece a menudo en contextos teológicos; también es cierto que resulta exagerado hablar de un precedente aristotélico de esta doctrina.

Sin embargo, al preguntarse si se trata de una tesis filosófica o teológica y si es válido o no tenerla por aristotélica, O'Callaghan presupone erróneamente que Tomás define filosofía, teología y aristotelismo de la misma manera que nosotros, como si estas categorías fuesen objetividades independientes, capaces de sobrevolar las contingencias históricas de la filosofía. Y presupone, por consiguiente, que el punto de partida para resolver estos problemas lo tenemos al alcance de la mano, en 'nuestro mundo', lo cual hace innecesario indagar el 'archivo' de fuentes, axiomas y problemas teóricos que conformaron el horizonte de sentido del propio Tomás. En cambio, un ejercicio de 'extrañamiento' a propósito del verbo mental parte de una presuposición opuesta: el significado primario de una noción filosófica solo se pone de manifiesto luego de examinar cuidadosamente el problema que esta noción pretendió responder en su origen, es decir, una vez que las filosofías son ponderadas en su otredad histórica. En una palabra, una vez que le permitimos al pasado pensar según unas categorías que no se identifiquen necesariamente con las nuestras⁷⁸.

⁷⁷ Cf. James DOIG, "O'Callaghan on *Verbum Mentis* in Aquinas", *American Catholic Philosophical Quarterly* 77/2 (2003) 233-255; Julio CASTELLO DUBRA, "El verbo mental en Tomás de Aquino (por última vez)", ponencia presentada en el V Seminario sobre filosofía en la Baja Edad Media, Córdoba, 29 y 30 de septiembre de 2016.

⁷⁸ Al pie de este párrafo, que intenta condensar unas cuantas premisas metodológicas, correspondería remitir a varios ítems bibliográficos. Baste con aludir a las consideraciones de Alain DE LIBERA (*La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Age*, Seuil, Paris, 1996, pp. 19 y ss.), quien propone un método "arqueológico", que reconoce como precursores a Robin Collingwood y a Michel Foucault, entre otros. Asimismo, a este último son debidas la peculiar noción de "archivo" (véase Edgardo CASTRO, *El vocabulario de Michel Foucault*, UNQui/Prometeo, Buenos Aires, 2004, s.v. "archivo"), como así también el llamamiento a liberar al pasado de modo que pueda pensar de otro modo que el historiador (*El uso de los placeres*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2003, p. 15).

5.2. Agua convertida en vino

Según Mark Jordan, es habitual que los lectores modernos se pregunten qué relación guarda la filosofía de Tomás con su teología. Se trata de una pregunta espontánea pero engañosa, porque presupone que el pensamiento tomasiano se sirvió de estas como si fuesen dos saberes separables, y porque presupone que la voz que habla en este pensamiento es tanto filosófica como teológica, en partes iguales y con la misma intensidad. Jordan opta por defender una tesis extrema, incluso polémica: el hermano Tomás eligió no escribir filosofía. Ni sus comentarios a Aristóteles ni sus opúsculos aparentemente más filosóficos pueden ser tomados como exposiciones de una filosofía propia.

A propósito de la relación entre filosofía y teología en Tomás, la investigación de Jordan llega a dos conclusiones. En primer lugar, la teología incorpora y transforma la filosofía, de modo que se relaciona con esta última “como el todo con la parte”⁷⁹. De esto podemos inferir que, aunque sean saberes distintos, de hecho no son tan fácilmente separables, porque Tomás nos ofrece una filosofía injertada dentro de su teología y, sobre todo transformada por ella. En segundo lugar, la teología cristiana debe tratar no solo las cuestiones teológicas sino incluso las filosóficas, y es capaz de tratarlas mejor que los filósofos mismos⁸⁰.

Comentando el *De trinitate* boeciano, Tomás se pregunta si es lícito utilizar argumentos filosóficos en cuestiones concernientes a la fe. Una de las objeciones afirma que introducir filosofía en el discurso teológico equivale a adulterar el vino mezclándolo con agua, a la cual el Aquinate responde lo siguiente:

“[C]uando hay dos <elementos> y uno pasa a estar en poder [*dominium*] del otro, esto sólo vale considerarlo una mezcla si ambos cambian de naturaleza; por lo tanto, quienes utilizan doctrinas filosóficas sometiéndolas a la fe [*redigendo in obsequium fidei*] no le mezclan agua al vino sino que convierten <esa> agua en vino”⁸¹.

⁷⁹ Mark JORDAN, “Theology and philosophy”, en Norman Kretzmann, Eleonore Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 248.

⁸⁰ M. JORDAN, “Theology and philosophy”, p. 248.

⁸¹ SBT, 2.3, ad 5 (L.100^a).

Según Jordan, esta imagen de la transformación milagrosa del agua, Tomás la utiliza seriamente. En manos de un verdadero teólogo, la filosofía es material que la gracia convierte en algo distinto. Ciertamente, las páginas tomasianas nos ofrecen filosofía, pero una filosofía transmutada esencialmente, supeditada al *dominium* epistemológico de la *sacra doctrina*. Un poco más arriba, el propio Tomás explica los alcances concretos de esta transformación. El teólogo utiliza la filosofía de tres maneras: la segunda consiste en tomar de ella semejanzas útiles para aclarar los misterios de fe. Ya que en lo imperfecto siempre hay una imitación de lo perfecto, “en lo que conocemos por la razón natural hay ciertas semejanzas [*similitudines*] de lo que es enseñado por la fe”⁸². Y este procedimiento cuenta con el indiscutible aval de Agustín, cuyo *De Trinitate* “utiliza muchas semejanzas tomadas de las doctrinas filosóficas para explicar la Trinidad”⁸³.

Por lo tanto, no existe una *philosophia christiana*, si entendemos por tal un saber separable de la teología y equiparable a la filosofía practicada por los sabios antes del advenimiento del Cristianismo. Hay una *sacra doctrina*, que, con todo derecho, se apropia de la filosofía, la corrige y reorienta su ejercicio hacia una finalidad superior. Y este derecho a apropiarse de la filosofía, la teología no lo obtuvo por una suerte de decreto arbitrario o tiránico, sino por una razón que no deja de ser, a su manera, muy filosófica (y completamente agustiniana). El cristianismo supera la filosofía de los ‘antiguos’ tanto a nivel especulativo como práctico, pues garantiza tres cosas: conocer sin error incluso las realidades divinas, la práctica duradera de la virtud y la difusión masiva de estos bienes (el argumento de la *vetula*). En otras palabras, más que prohijar el desarrollo de una *philosophia christiana*, el cristianismo es, él mismo, una suerte de ‘filosofía revelada’, según la aguda expresión de Pierre Hadot⁸⁴.

Hay en Tomás una concepción de la historia que tiende a asociar el término *philosophia* con un oficio necesariamente inactual. Aunque en sus escritos abunde una admiración sincera y nunca disimulada por las proezas sapienciales y éticas de la antigüedad, este reconocimiento nunca deja de estar acompañado por la convicción de que la filosofía como tal es una grandeza inherente a épocas paganas, una práctica cuyo ejercicio autónomo es forzosamente anacrónico una vez acontecida la plenitud de los tiempos. Giorgio

⁸² SBT, 2.3, c. (L.99^a).

⁸³ SBT, 2.3, c. (L.99^a).

⁸⁴ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 355 y ss.

Agamben subraya que el cristianismo percibe la temporalidad de un modo tal que convierte la historia en el ‘el tiempo que resta’, en el lapso acotado por la redención y el fin. Para Tomás, la *sapientia* propia de este ‘mientras tanto’, la única que goza de vigencia a título propio, es la *sacra doctrina*.

Este modo de concebir la historia es coherente con algunos rasgos concretos, oportunamente notados por Jordan⁸⁵. Tomás nunca aplica el adjetivo *philosophus* a un cristiano y nunca incluye cristianos en sus catálogos de opiniones filosóficas. Los *philosophi* suelen ser personajes de otros tiempos, *antiqui* o *pagani*, cuyas acciones son narradas en pasado (con la obvia excepción de Aristóteles, el único *Philosophus* cuyas opiniones trascienden la narrativa histórica y se introducen en el presente); también pueden ser *arabes*; pero nunca son creyentes cristianos. Un buen ejemplo podemos encontrarlo al comienzo del comentario al *De causis*, en el proemio, donde Tomás habla de una *intentio philosophorum* narrada en tiempo pasado, cuya meta era conocer las causas primeras, seguida por la mención explícita a Proclo, para terminar en *aliquis philosophorum arabum*, responsable de la redacción del *Liber*.

5.3. Consideraciones finales

A diferencia de la especie inteligible, noción de rasgos más definidos, el verbo mental se caracteriza por una notable diversidad de denominaciones y definiciones. Elaborar un elenco de estas no solo es una buena manera de adentrarse en esta doctrina sino, posiblemente, la mejor manera de hacerlo. Según nuestra indagación, el corpus tomasiano registra tres clases de denominaciones –alusiones lingüísticas, reproductivas y emanativas–, las cuales se desglosan, a su vez, en una lista de trece términos aptos para referirse al verbo mental: *verbum*, *locutio*, *conceptus*, *conceptio*, *proles*, *formatum*, *constitutum*, *intellectum*, *emanatio*, *processio*, *intentio*, *species* y *similitudo*. Una variedad léxica semejante atestigua lo heterogéneo de las fuentes que nutrieron a Tomás al momento de conformar su propia noción de verbo mental.

El verbo mental juega un papel fundamental en el proceso intelectual, toda vez que es imposible entender algo si el cognoscente no accede a la instancia culminante de formar un concepto sobre la cosa. No obstante, Tomás casi nunca estudia esta noción a título propio y en contextos noéticos. Por el contrario, sus desarrollos acerca del tema están usualmente motivados por

⁸⁵ M. JORDAN, “Theology and philosophy”, p. 234.

indagaciones teológicas. Esta peculiaridad epistémica justifica una reconstrucción atenta de las diversas definiciones o descripciones elaboradas sobre esta noción.

El verbo mental se define primeramente por negación. Tomás insiste en que debemos diferenciarlo: (i) de la especie inteligible, (ii) de la realidad misma y (iii) del acto mismo de inteligir por el cual lo formamos. Con todo, en su juvenil comentario a las *Sentencias*, defiende una tesis contraria (verbo y especie se identifican). Este cambio de opinión responde una progresiva complejización de su paradigma de la intelección. Mientras que en el comentario a *Sentencias* I unifica especie, acto y verbo bajo la idea (genérica o incluso ambigua) de un *quo quis intelligit* o *médium cognoscendi*, pocos años más tarde procura diferenciar: (i) una acción formativa (*intelligere, intellectio*), (ii) la determinación inmanente que la posibilita (*species*) y (iii) el término formado (*verbum, intentio intellecta*).

El verbo se define por oposición a la *res*, ya que el cognoscente se relaciona con ambos de modos distintos. Mientras que con la cosa se vincula en virtud de un *intelligere*, con el verbo lo hace en virtud de un *dicere*. Además, mientras que la *res* está fuera del cognoscente y no siempre es inteligida en acto, el verbo mental es lo inteligido-primeramente-y-por-sí, es decir, el término inmanente del acto de entender. Cuando el Aquinate habla de *primo et per se intellectum*, el participio de *intelligere* (al igual que en otras expresiones utilizadas por él: *intentio intellecta, ratio intellecta, affirmatio intellecta*) alude a la formación de un término inmanente a ese acto, el cual no se identifica con la realidad extramental, pero, lejos de sustituirla, le permite al cognoscente juzgarla adecuadamente (de aquí que la diferencia entre verbo y *res* es bidireccional, pues el verbo no deja de ser un *id quo* cuyo fin es la captación de la quiddidad).

El intelecto, al igual que la imaginación, es una potencia que conoce formando algo. De aquí que otro posible *definiens* del verbo mental es ser un *formatum* del intelecto, así como el *phantasma* lo es de la imaginación. Esta tesis puede ser fácilmente mal interpretada, pues da pie a pensar que el verbo es un producto intermedio entre *dos* intelecciones, es decir, que, una vez formado, el verbo deviene objeto de una nueva intelección. Sin embargo, el corpus tomista ofrece suficiente evidencia textual como para concluir que el *dicere* o *formare* es simultáneo (y no previo) al *intelligere*. La verdadera fuerza de la tesis del verbo mental como *formatum* reside en sostener que el intelecto entiende formando y forma entendiendo.

Hay básicamente dos motivos que contribuyen a que *intelligere* y *dicere* – sin llegar a confundirse – se imbriquen tanto en la noética tomista. Por un lado,

el objeto del intelecto, es decir, lo universal o la quiddidad no existe como tal *in rerum natura*, por lo cual no es posible inteligirlo sin darle al mismo tiempo, hasta cierto punto, el ser. Por otro lado, preocupado por encontrar parecidos entre la mente humana y la Trinidad, el Aquinate sostiene la tesis de que toda intelección tiene un *ultimum* o *terminus* ontológico que no puede ser el objeto extramental (corpóreo, de inteligibilidad intermitente), sino lo que ella misma se forma, su propia emanación, es decir, el verbo mental.

Cuando es preciso “traducir” en términos aristotélicos o árabes la noción de verbo mental, Tomás la equipara con la *duplex operatio* atribuida al intelecto en *De Anima* I. He aquí el apretado nudo con que liga las divergentes tradiciones que nutren su noética. En este preciso punto recobra protagonismo la idea de un *constituere* del intelecto: el verbo mental es una *processio* intelectual, pero toda *processio* intelectual es una operación constitutiva de algo. Ahora bien, según Aristóteles (y tras él los árabes), la operación constitutiva intelectual es de dos tipos: intelección de indivisibles y composición, por tanto, hay dos tipos de verbo mental, a saber, definición y juicio (que son los productos de estas operaciones).

La accidentalidad es una tercera determinación de la naturaleza del verbo mental. Si bien el Aquinate no se explaya al respecto (solo dos o tres pasajes, que se limitan a enunciar la tesis de que el verbo es *quoddam accidens*), se trata de un punto que no tardaría en cobrar protagonismo gracias al ‘fervor categorizador’ típico de las filosofías tardo-medievales. Sin embargo, resulta imprescindible no sobrevalorar la importancia de esta tesis. Con ella, Tomás resalta simplemente que, a diferencia de la segunda persona de la Trinidad, el verbo humano es realmente distinto de la sustancia del intelecto e incapaz de subsistir por sí mismo. Estas peculiaridades se dejan compendiar fácilmente en la tesis del verbo como *quoddam accidens*. No obstante, es preciso restringir el alcance de esta tesis a fin de no confundir la intelección con una alteración meramente accidental, es decir, superficial.

Finalmente, señalemos que el verbo mental es más que una imagen o una metáfora: es una *similitudo*, entendiendo por tal una característica propia de un tipo de creatura (el intelecto, en este caso), capaz de manifestar analógicamente un artículo de fe. Para que se redujese a metáfora o imagen, el verbo mental debería ser un tropo, es decir, un uso figurado del lenguaje, fraguado por el teólogo. Por el contrario, Tomás sostiene que todo acto de entender culmina con (y gracias a) la formación de un término inmanente de ese acto. Si la *formatio* intelectual cuenta como una semejanza que manifiesta la Trinidad, se debe, precisamente, a que no es una verdad teológica

sino descubierta por la razón natural, tal como atestiguan, según Tomás, no solo Aristóteles, sino también los platónicos y los árabes. Sin duda, el usarla como semejanza corre por cuenta del teólogo, pero la noción es, en sí misma, una conclusión alcanzada –bajo denominaciones diversas– por varias escuelas filosóficas mediante la razón natural.

Queda demostrado que los interrogantes que motivaron esta investigación –la variedad léxica de esta noción, las múltiples formas de definirla y sus frecuentes connotaciones cristianas– se explican teniendo en cuenta que la filosofía practicada por Tomás fue transmutada esencialmente por su inserción en el *dominium* teológico. La doctrina del verbo mental es una manifestación privilegiada de esta irreplicable perspectiva epistémica, que presupone una peculiar síntesis ‘transversal’ de escuelas, una suerte de ‘filosofía comparada’ que contrasta tradiciones diversas.

Miguel Ignacio ANCHEPE

Recepción: 31/01/17
Aprobación: 15/02/17