



Verbum: Palabra, Pensamiento, Dios
Pbro. Dr. Diego José Bacigalupe
Dios y el Hombre, vol. 6, n. 1, e088, 2022
ISSN 2618-2858 - <https://doi.org/10.24215/26182858e088>
<https://revistas.unlp.edu.ar/DyH/index>
Cátedra libre de pensamiento cristiano – UNLP
Seminario Mayor San José
La Plata, Buenos Aires, Argentina

Verbum: Palabra, Pensamiento, Dios

Verbum: Word, Thought, God

Pbro. Dr. Diego José Bacigalupe

diegojosebacigalupe@gmail.com

Instituto Seminario Mayor San José – La Plata – Argentina

Resumen

A partir de la analogía de la palabra (proferida, mental, divina), se discute la necesidad de la palabra mental y, luego, si de la afirmación de la palabra mental se deduce filosóficamente que en Dios existe una Palabra interior. Se sigue en un sentido amplio el pensamiento de santo Tomás de Aquino.

Palabras clave: Verbo mental, Verbo divino, Metafísica, Teología.

Abstract

From analogy between external word, inner word, and divine Word, we discuss if inner word does exist, or doesn't. After that, we discuss if, from the existence of inner Word, it is necessary to conclude philosophically that divine (inner) Word must exist. We follow Saint Thomas Aquinas's thought in a broadly sense.

Keywords: Inner Word, Divine Word, Metaphysics, Theology.

Recibido: 03/09/2022

Aceptado: 03/09/2022

Publicado: 25/11/2022



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional



Introducción

En el marco de los cien años de nuestra Casa de formación, es relevante mostrar cierta articulación entre las diversas cátedras donde nos toca enseñar en orden a la conformación de un modo de pensar al servicio del ministerio sacerdotal. Parecería difícil encontrar un punto en común entre la metafísica, la filosofía del lenguaje y la Teología trinitaria; sin embargo, es cuestión de observar más de cerca los temas que se tratan y así saltan a la luz ciertos acápites que vinculan estas áreas. Más allá del conocido lugar que la filosofía –y, en particular, la metafísica– tienen en la teología (*philosophia ancilla theologiae*) o los alcances de una hermenéutica bíblica inspirada en una filosofía del lenguaje de matriz realista –o, en cambio, las funestas consecuencias de una exégesis antimetafísica–, nos proponemos estudiar un asunto que reúne aspectos de las tres disciplinas.

La cuestión que pretendemos ahondar será la relación entre el verbo creado y el Verbo eterno. Desde el momento en que el evangelista san Juan nos legó el magnífico inicio de su Evangelio diciendo *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* (en el principio era el *lógos*), la noción de *lógos* entró en la comprensión del misterio trinitario. Pero, ¿qué es *lógos*? *Lógos* es lo distintivo de la especie humana entre los animales:

La célebre definición del hombre como “ánthropos zoon lógon éjon” encierra en sí misma una reconocida tensión entre el logos como pensamiento o razón (relacionado por tanto con el nous) y el lógos como palabra (Leocata, 2003, pág. 17).

Una tensión, envuelve, pues, la definición de hombre al decir que es *el animal que tiene lógos*, puesto que *lógos* es tanto pensamiento cuanto palabra proferida. Ahora bien, cuando el *lógos* es llevado a la divinidad, *algo* de lo que se quiere decir usualmente con *lógos* sirve para destacar un aspecto que es propio de la segunda Persona de la santísima Trinidad: la misma tensión, pues, es llevada al seno trinitario.

Santo Tomás de Aquino asume la complejidad de este tema y la organiza de una manera analógica. Básicamente (aunque no exhaustivamente) podemos distinguir el *verbum vocis*, esto es, la palabra proferida, el *verbum mentis* (o, más agustinianamente, *cordis*), es decir, el concepto o el juicio de la inteligencia, y el *Verbum in Deo*, o sea, el Hijo eterno. Además, la procesión y la formación del concepto en la mente han sido el punto de partida para entrever, aunque en medio de oscuridades, cómo es la procesión de la segunda Persona en la inmanencia trinitaria. Así pues, una única palabra (*lógos*, *verbum*) envuelve realidades profundamente diversas pero en cierto modo vinculadas: esa cierta vinculación metafísica, de hecho, es lo que les permite llevar el mismo nombre.

Esta inocente distinción, sin embargo, no está exenta de problemas. En primer lugar, la realidad misma del *verbum mentis* como una instancia ontológicamente distinta del acto de pensar ha tenido sus detractores. Ahora bien, desaparecido el *verbum mentis*, ¿cuál sería la apoyatura natural para comprender algo, en la luz de la fe, del *Verbum in Deo*? Los mismos autores que rechazan la posición en la realidad del *verbum mentis* tienden a decir que santo Tomás, cuando habla de él, simplemente formula una metáfora; así, el Aquinate sostendría, según estos autores, una continuidad entre la procesión del *Verbum in Deo* y la del *verbum mentis*, pero a sabiendas que, en realidad, tal *verbum mentis* no existe. Estos autores, pues, establecen ante todo que sólo se habla de un *verbum mentis* en la inmanencia de la inteligencia humana bajo el influjo de la teología trinitaria.



En segundo lugar, y desde un punto diametralmente opuesto al anterior, otros autores han puesto de manifiesto que, donde hay inteligencia, hay procesión de un *verbum*. Así pues, en nosotros hay *verbum*, en los ángeles hay *verbum* y en Dios, que es inteligente, también hay *Verbum*. Ahora bien, esta posición corre el riesgo de reducir el conocimiento de la existencia de un *Verbum in Deo* a la razón natural. En efecto, si el principio “donde hay inteligencia, hay procesión de un *verbum*” pertenece a la filosofía, entonces filosóficamente se prueba la existencia de alguna especie de *Verbum in Deo*; si no es filosófica, tal proposición no debería mostrarse como principio filosófico, sino como conclusión teológica.

Si la primera posición parecería exaltar el influjo teológico sobre la realidad del *verbum mentis* volviéndolo sólo una metáfora, la segunda tendería a hacer del *Verbum in Deo* no un tema teológico, sino, antes bien, filosófico. En las páginas que siguen intentaremos, en primer lugar, leer *inocentemente* algunos textos que relacionan los diversos *verba*; luego, discutiremos brevemente la realidad del *verbum mentis*; por último, tendremos que despejar si, verdaderamente, la razón filosófica pueda deducir la existencia de un *Verbum in Deo*, y por qué.

Analogía del *verbum*: del lenguaje al pensamiento

Aristóteles, en el inicio del *Peri hermeneias*, vincula las palabras proferidas con las *afecciones del alma*, que bien podrían ser entendidas como los conceptos y juicios, y éstas con las cosas. Así, según el Estagirita, las palabras *significan* las afecciones del alma y las afecciones del alma *son semejantes* a las cosas (Aristóteles, 1995, 16a, 3-8). Las palabras, entonces, se refieren a las cosas a través de la mediación de las afecciones del alma.

En esta situación, las afecciones del alma se asimilan a las cosas en cuanto que comparten con ellas algún εἶδος (*eídos*), alguna forma. Conocida es la sentencia aristotélica: «lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma [*eídos*] de ésta» (Aristóteles, 1978, 431b28-432a1). La presencia de la misma forma *en* la piedra y *en* el intelecto (aunque, evidentemente, de distinto modo) garantiza la semejanza de la afección del alma con la cosa conocida.

Por otra parte, las palabras se remiten a las afecciones del alma por un vínculo que no es de semejanza sino de significación. Esto implica que las palabras son usadas para dar a entender lo pensado y conocido. Se trata de un uso convencional humano, puesto que, al no haber una semejanza, los sonidos de las palabras son diversos en las diversas culturas; sin embargo, más allá de las diferentes variables de frecuentación de las cosas conocidas, las afecciones del alma en principio son las mismas para todos en razón de la semejanza que las fundamenta.

Las afecciones del alma, entonces, se encuentran entre las cosas y las palabras. Con las cosas comparten la misma forma, pero, ¿comparten algo con las palabras? Como ya se ha dicho, el vocablo *lógos*, que tanto vale para la palabra proferida cuanto para el pensamiento, une de por sí las dos dimensiones por algún rasgo común. Desde antiguo se denominó esta distinción y cercanía por las expresiones *lógos endiáthetos* (el pensamiento) y *lógos prophorikós* (la palabra proferida), un uso que pasó a algunos Padres de la Iglesia (Juan Damasceno, 2010, pág. 326-329) y que tuvo sus repercusiones teológicas, de distinta índole.



En la tradición latina, san Agustín forjó la expresión *verbum in corde* – esto es *palabra del corazón* - para referirse a lo que podríamos denominar conceptos o juicios, estableciendo un vínculo entre las palabras proferidas y el pensamiento. Este concepto surge de la comparación del Verbo divino con el espíritu humano. Así como el Verbo eterno pudo encarnarse, así el pensamiento del hombre, puede *encarnarse*, exteriorizarse, formularse en sonidos sin perder nada de su propia interioridad, sin quedar disminuido de alguna manera por esto (Agustín de Hipona, 1992, I, 12).

En el *De Trinitate* agustiniano, la comparación con el espíritu humano como medio para la comprensión de la unidad de Substancia y de la trinidad de las Personas divinas lleva a una profundización de la doctrina del verbo interior. Aquí aparece una neta distinción entre el *verbum in corde* y la representación imaginada de las palabras en el alma, porque el primero, el *verbum in corde*, posee un contenido inteligible y no está ligado a ninguna lengua en particular (Agustín de Hipona, 1987, XV, 20).

Santo Tomás de Aquino, recogiendo estas elaboraciones, armoniza los diversa *verba* en la *Summa theologiae*:

La voz significa el concepto del intelecto, según el Filósofo en el libro 1 del *Peri hermeneias*, y a su vez la voz procede de la imaginación, como se dice en el libro *De anima*. La voz que no es significativa, no puede ser llamada *verbum*. Por eso la voz exterior se dice *verbum*, porque significa el concepto interior de la mente. Así, en primer lugar y principalmente, se llama *verbum* el concepto interior de la mente; en segundo lugar, la voz que significa el concepto interior; en tercer lugar, la misma imaginación de la voz (Tomás de Aquino, 1888, q. 34, a. 1, c)¹.

El texto pone de manifiesto diversas cosas. En primer lugar, establece que la palabra proferida es *una voz significativa*, esto es, no cualquier sonido es *verbum*, sino aquel cargado de significado. Luego, establece que el concepto interior de la mente, que es el significado de la palabra exterior, también es *verbum*, y, además, *lo es principalmente*. Es más, la palabra exterior es *verbum* por ser significativa del *verbum in corde*. Por último, aparece también la imaginación de la voz (esto es, el sonido recordado e imaginado) como un tercer tipo de *verbum*.

Estos tres *verba*, según las *quaestiones De veritate*, se articulan entre sí analógicamente:

Y por esto, ya que el verbo exterior, siendo sensible, es más evidente a nosotros que el interior según la imposición del nombre, en primer lugar se llama *verbum* al verbo vocal que al interior, aunque el verbo interior naturalmente sea anterior, dado que es causa eficiente y final del exterior. Es causa final porque el verbo vocal es expresado por nosotros para manifestar el verbo interior, de donde es necesario que el verbo

¹ “Vox enim significat intellectus conceptum, secundum Philosophum, in libro I *Periherm.*: et iterum vox ex imaginatione procedit, ut in libro *de Anima* dicitur. Vox autem quae non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur: secundario vero, ipsa vox interioris conceptus significativa: tertio vero, ipsa imaginatio vocis verbum dicitur”. Todas las traducciones son nuestras, salvo que se indique lo contrario.



interior sea aquello que sea significado a través del verbo exterior. Por otra parte, el verbo exterior que se profiere significa lo que es inteligido [...], de donde que el verbo interior es lo mismo inteligido interior. Es causa eficiente porque el principio del verbo exterior proferido (siendo significativo por convención), es la voluntad, como también en todas las otras cosas artificiales, y por esto, como, de las otras cosas artificiales, en la mente del artífice preexiste una cierta imagen de ellas, así en la mente del que profiere el verbo exterior preexiste cierto ejemplar de dicho verbo. Por lo mismo, así como en el artífice consideramos tres cosas, a saber, el fin del artífice, el ejemplar y el propio efecto ya producido; igualmente, en el que habla se encuentra un triple verbo, a saber, aquel que es concebido por el intelecto, que para significarlo es producido el verbo exterior: y este es el verbo del corazón [*verbum cordis*] pronunciado sin voz; después, el ejemplar del verbo exterior, que es llamado verbo interior [*verbum interius*] y tiene la imagen de la voz; y, por último, el verbo expresado exteriormente, que es denominado verbo vocal [*verbum vocis*]. Y así como en el artífice precede la intención del fin, viene después la invención de la forma de la obra y en último lugar la obra es llevada al ser, así también el verbo del corazón en el que habla precede al verbo que tiene la imagen de la voz, y viene en último lugar el verbo de la voz (Tomás de Aquino, 1970, q. 4, a. 1, c.)².

El (largo) texto es sumamente rico. Reconoce santo Tomás que el *verbum vocis*, esto es, la palabra proferida, es más fácilmente cognoscible que el *verbum mentis*, y que, además es al primero para el cual se usó el nombre “palabra” o “verbum”. Esto implica una prioridad en la analogía, no una prioridad según el ser, sino según el orden de la imposición del nombre, esto es, según el conocer. El *verbum vocis* es, entonces, el primero que se llamó *verbum*.

Luego establece una prioridad en el orden del ser del *verbum mentis* por ser causa final y eficiente del proferido. Es causa final porque las palabras proferidas fueron instituidas *para* manifestar el verbo mental; es causa eficiente porque la voluntad, de

² “Et ideo, quia verbum exterius, cum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius secundum nominis impositionem, per prius vocale verbum dicitur verbum quam verbum interius, quamvis verbum interius naturaliter sit prius, utpote exterioris causa et efficiens et finalis. Finalis quidem, quia verbum vocale ad hoc a nobis exprimitur, ut interius verbum manifestetur: unde oportet quod verbum interius sit illud quod significatur per exterius verbum. Verbum autem quod exterius profertur, significat id quod intellectum est, non ipsum intelligere, neque hoc intellectum qui est habitus vel potentia, nisi quatenus et haec intellecta sunt: unde verbum interius est ipsum interius intellectum. Efficiens autem, quia verbum prolatum exterius, cum sit significativum ad placitum, eius principium est voluntas, sicut et ceterorum artificiatorum; et ideo, sicut aliorum artificiatorum praeexistit in mente artificis imago quaedam exterioris artificii, ita in mente proferentis verbum exterius, praeexistit quoddam exemplar exterioris verbi. Et ideo sicut in artifice tria consideramus, scilicet finem artificii et exemplar ipsius et ipsum artificium iam productum, ita et in loquente triplex verbum invenitur, scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum verbum exterius profertur, et hoc est verbum cordis sine voce prolatum, iterum exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis, et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis. Et sicut in artifice praecedit intentio finis, et deinde sequitur excogitatio formae artificii, et ultimo artificiatum in esse producitur; ita verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis”.

algún modo, se sirve de él cuando produce el verbo exterior. Mientras que su función de causa final es evidente, la función eficiente es bastante más compleja de entender. Aquí no es el lugar para semejante discusión, la cual por otra parte, ya ha sido bien estudiada (Contat, 2017). De todos modos, lo que nos interesa es que la prioridad ontológica pertenece al *verbum mentis*. El verbo mental, entonces, es conocido con posteridad al vocal, pero el vocal depende en su ser del mental.

Por otra parte, queda en evidencia que el *verbum mentis* es lo actualmente inteligido, *ipsum interius intellectum*, lo cual subraya su vínculo con la cosa intelegida, un vínculo de unidad noética y de distinción ontológica. Esto es propiamente la *semejanza* que lo constituye, esto es, *ser uno en la cualidad*, en este caso, ser uno según el contenido inteligible, aunque dos según el acto de ser. Aunque *ser semejante* pertenece al ámbito de los relativos *secundum dici*, del verbo mental bien podría decirse que es un relativo *secundum esse*: todo su ser es ser relativo, todo su ser es ser una semejanza de la cosa conocida, volviendo la inteligencia hacia ella. Es el máximo de intencionalidad alcanzada, por llamarlo de alguna manera, porque es *ductivum in plura* (Tomás de Aquino, 1970, q. 2, a. 9, c.).

Por último, el Aquinate establece una comparación entre el artífice y el que habla; así como en el artífice tener la idea de lo que se va a hacer precede al ejemplar imaginado y a la concreción de la obra, así en el hablante la concepción de lo que se quiere decir (el *verbum mentis*) precede al discurso imaginado (que podríamos llamar, aunque la terminología no es para nada firme, *verbum interius*, la palabra imaginada) y a la palabra ya proferida (el *verbum vocis*).

Así pues, el término *verbum* es llevado desde la palabra proferida hacia el pensamiento en razón de que la palabra proferida es tal por su relación con el concepto o el juicio que manifiesta. Del *verbum mentis* viene a la palabra su poder de significar y, por otra parte, comparten entre sí (y aquí está la razón de la analogía) la capacidad de *manifestar*: el verbo exterior manifiesta por sonidos el verbo mental, y el verbo mental manifiesta, *dice*, interiormente lo actualmente inteligido (Tomás de Aquino, 1970, q. 4, a. 1, ad 7m). Al no utilizar un medio material (como es el sonido al hablar o la tinta al escribir), la dicción interior es más perfecta que la exterior, llega a decir exactamente lo que el intelecto comprende de la cosa.

Analogía del *verbum*: del pensamiento al Creador

La palabra *verbum* ha denominado, hasta el momento, tanto a la voz significativa cuanto a lo actualmente inteligido. Así tenemos el *verbum vocis* y el *verbum mentis*, respectivamente. Ahora bien, la noción de *verbum* va más allá. El comienzo del Evangelio según san Juan, de acuerdo a lo que mencionábamos previamente, inicia *in principium erat Verbum*. Tal *in principium*, sin dudas, se retrotrae hasta el *En el principio* del libro del Génesis (Gn 1, 1), y más atrás también, puesto que san Juan ubica el contenido de su discurso antes de la creación. En ese no-tiempo (porque el tiempo es la medida del movimiento, y, puesto que no había nada que cambiara, ya que sólo había Dios, no había tiempo), cargado de la intensidad infinita del instante kierkegaardiano, esto es, de una absoluta y única *eclosión de lo eterno* (Kierkegaard, 2006, pág. 187-188), *el Verbo era cabe Dios*, o “junto a Dios”. *Y el Verbo era Dios*, remata san Juan, dejando en la mayor de las perplejidades al pensamiento filosófico, puesto que ha afirmado dualidad y unidad simultáneamente en Dios. No se trata de dos dioses, sino de un Dios, pero en el cual se



vislumbran un *qué* y dos *quién*. La revelación del Espíritu Santo completará la formulación del misterio trinitario: un *qué* y tres *quién* divinos, que, con el paso del tiempo, recibirán los nombres de Substancia y Personas divinas, respectivamente.

El pasaje de la *Summa theologiae* citado previamente continúa del siguiente modo:

Se dice propiamente *verbum* en Dios, en cuanto que *verbum* significa el concepto del intelecto [...]. La razón misma de ‘concepto del corazón’ implica que proceda de otro, esto es de la noticia del que concibe. De aquí que el *verbum*, en cuanto que se dice propiamente en la divinidad, significa algo que procede de algo, lo que pertenece a la razón de nombre personal, aquél por el que las personas divinas se distinguen según su origen, como se ha dicho (Tomás de Aquino, 1888, q. 34, a. 1, c)³.

Así pues, hay otro *verbum*, el Verbo eterno, que tiene un vínculo con el *verbum mentis* o concepto del intelecto. El punto que comparten ambos es la *procesión*. En efecto, el verbo mental *procede* de la inteligencia que está entendiendo como un acto procede de un acto (Tomás de Aquino, 1930, IV, 11), como el calor en acto procede del fuego en acto, esto es, es un acto de lo perfecto (Lonergan, 1997, pág. 46-48; 110-116). El Verbo eterno también procede, esto es, así como el verbo mental procede de un acto, es otro y es inmanente, así el Verbo eterno procede del Padre como un acto de un acto, *al modo de la inteligencia*, siendo otro, pero inmanente a la única Substancia divina. Así como el verbo mental *dice* lo conocido, así el Padre *se dice* como conocido en el Verbo eterno. El Verbo eterno es la imagen del Padre (Col 1, 15), como el verbo mental es semejante a lo conocido, aunque este último arrastra toda la imperfección de nuestra naturaleza, mientras que el Verbo eterno es simplemente perfecto.

Como todo esto sucede en la Inmanencia trinitaria y fuera del tiempo, no se trata de algo que estuvo en potencia y luego paso al acto (como nosotros en un momento no supimos algo y luego lo comprendimos), ni de un proceso que se va llevando a cabo (como nosotros vamos creciendo en el conocimiento de algún asunto por nuevas y mejores investigaciones), sino de la suprema actualidad del que resume en su simplicidad la infinita perfección. Nosotros nos proponemos metas a veces, algunas más simples, otras más difíciles, pero, en todo caso, pasamos del deseo por no poseerlas al esfuerzo por alcanzarlas. En el momento en que las alcanzamos, sentimos en nuestro interior esa alegría que proviene del resultado de nuestro esfuerzo, esa cierta plenitud del trabajo bien hecho y ese descanso gozoso del desafío cumplido. En Dios nunca hubo *una meta que alcanzar*, sino que su Ser es algo así como una *meta eternamente alcanzada*, es decir, está impregnado de plenitud, alegría, gozo, perfección en un nivel superlativo. Así pues, el Verbo no procede de una Inteligencia que en algún momento no conoció, sino de la actualidad perfecta del Padre. De tal manera el Padre es eterno y perfecto, de la misma manera el Verbo es eterno y perfecto, uno engendrando y otro engendrado, uno originando y el otro originado, como —pálidamente— el verbo mental procede de nuestra

³ “Dicitur autem proprie verbum in Deo, secundum quod verbum significat conceptum intellectus. [...] Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis. Unde verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens: quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quod personae divinae distinguuntur secundum originem, ut dictum est”.

mente al estar actualmente entendiendo. Todo acto, pues, tiende a comunicarse en la medida que le es posible (Ferrara, 2005, pág. 486-492).

Semejante rodeo sólo tiene por finalidad mostrar que hablamos de un Verbo en Dios, con apoyatura en la Sagrada Escritura y, ante todo, en la fe de la Iglesia. Ahora bien, es en realidad a partir de esto que se generan ciertos problemas en las interpretaciones actuales del pensamiento de santo Tomás. Por ejemplo, A. de Muralt (1993, pág. 1-46), en polémica con el escotismo, ha tendido a reducir el lugar del verbo mental casi al acto del entendimiento, así como su procesión casi a una mera metáfora. Con más vehemencia, J.P. O'Callaghan, ha sostenido, por un lado, que postular un verbo mental sería, en cierto modo, *obstruir* el camino de la inteligencia con una “tercera cosa” en la mente, una especie de representación que impediría el conocimiento de la realidad. Por otro lado, señala este autor que santo Tomás habla del verbo mental en contextos eminentemente teológicos, luego, sólo estaría formulando una *metáfora* que le serviría para hacer un parangón con la procesión del Verbo en Dios. Así, en dos palabras, O'Callaghan reduce el concepto al acto de entender y el verbo mental a una metáfora servil a la teología trinitaria (O'Callaghan, 1997).

Verbum mentis: ¿metáfora o realidad?

Aunque hemos ya tratado la posición de O'Callaghan (Bacigalupe, 2015, pág. 126; 166-178; 332-338), vale la pena, sin embargo, detenerse en un estudio de Castello Dubra (2017, pág. 46-69), que analiza y responde magistralmente la negación del *verbum mentis* de este autor.

En cuanto a si el verbo mental es simplemente una metáfora teológica, Castello Dubra toma apoyo en un pasaje destacado de las *quaestiones De veritate*, que citaremos tal cual él traduce y subraya:

De allí que, para el conocimiento de esto, ha de saberse que el verbo de nuestro entendimiento, *a cuya semejanza* podemos hablar del verbo divino, es aquello en lo cual tiene su término la operación de nuestro entendimiento, que es aquello mismo <que es> entendido, y es llamado concepción del entendimiento [...] (Tomás de Aquino, 1970, q. 4, a. 2, c.)⁴.

Y, a continuación, reflexiona el mismo autor:

Por mucho que nos hallemos en un contexto trinitario, entonces, el punto de partida es una consideración del entendimiento humano y esta no tiene por qué no ser filosófica. Antes bien, si diluyéramos el alcance filosófico de las observaciones de nuestro entendimiento, perderíamos la única base firme con al que contamos para poder aproximarnos a comprender algo sobre el entendimiento divino. Porque, en definitiva, no

⁴ “Unde ad huius notitiam sciendum est, quod verbum intellectus nostri, secundum cuius similitudinem loqui possumus de verbo divino, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus”.



se trata sino de comprender, hasta donde es posible, la naturaleza intelectual de Dios. En efecto, la cuestión del verbo concierne al *modo* de entender (Castello Dubra, 2017, pág. 52)⁵.

Cabe decir que, desde el inicio, los autores cristianos llevaron a cabo una filosofía del *logos* humano y una teología del *Logos* divino, como es el caso de Clemente de Alejandría (Sanguineti, 2003, pág. 67-94). Santo Tomás, evidentemente, es deudor de esa doble consideración del *verbum*, en nosotros y en Dios, una filosófica y la otra teológica.

Castello Dubra continua su refutación de la posición de O'Callaghan mostrando que el contenido de la idea de *verbum* está presente en otras obras de santo Tomás con otro nombre, como *conceptio intellectus* o *intentio intellecta*, dejando aún más en evidencia que su existencia no sólo es una tesis que pertenecería a la sagrada Teología, y, además, que su ser no es reductible al mero acto de entender.

Sin embargo, Castello Dubra insiste en distinguir la especie inteligible, principio del acto intelectual, del verbo mental, que es su término, para asegurar con más certeza las notas distintivas y propias del *verbum mentis*. Con paciencia pasa de texto en texto, de las *quaestiones De veritate* y *De potentia* a la *Summa contra gentiles* y el *Comentario al Evangelio de san Juan*, y así puede afirmar y subrayar lo siguiente:

Así como hemos visto que la noción del verbo mental no deja de tener un origen o un desarrollo filosófico por el hecho de que aparezca las más de las veces en el contexto de la teología trinitaria, del mismo modo cabe decir que la necesidad de la distinción entre el verbo mental y la especie inteligible tiene una razón filosófica profunda, más allá de los objetivos teológicos para los cuales pueda ser puesta en juego. En tal sentido, es hora ya de recordar que la postulación de un verbo mental es, para Aquino, una necesidad que vale *para todo tipo de entendimiento*, esto es, para el entendimiento divino, el angélico y el humano (Castello Dubra, 2017, pág. 61-62).

Esta afirmación se sostiene sobre una cita del *Comentario al Evangelio de san Juan*, donde santo Tomás dice lo que el autor sostiene. Efectivamente, el comentario al prólogo del Evangelio según san Juan es una de los textos principales al hablar del verbo mental, puesto que, tal cual lo recordaba Castello Dubra, es a semejanza de este verbo que podemos hablar del *Verbum in Deo*. Y, en dicho comentario, santo Tomás sostiene claramente que hay un verbo para toda naturaleza intelectual⁶, sea ésta humana, angélica o divina:

⁵ Al final de este último párrafo, el autor remite a las *quaestiones De potentia*, q. 8, a. 1, ad 12m, un texto capital sobre el que volveremos más adelante, que, justamente, refrenda que tener un *verbum* concierne al modo de inteligir.

⁶ "Patet ergo quod in qualibet natura intellectuali necesse est ponere verbum: quia de ratione intelligendi est quod intellectus intelligendo aliquid formet; huius autem formatio dicitur verbum; et ideo in omni

Cualquiera familiarizado con el pensamiento de Aquino sabe que el reconocimiento de esta tríada poco tiene que ver con una cuestión “teológica”, si por tal se entiende un asunto del que solo puede hablarse sobre la base de la Revelación. Se trata de una jerarquía del ámbito de las inteligencias, que es descripta y diferenciada sobre la base de elementos filosóficos en relación con la naturaleza y la modalidad de la intelección –por supuesto, siempre tomando como punto de partida el único tipo y modalidad de intelección que nos es accesible, esto es, la nuestra, la humana– (Castello Dubra, 2017, pág. 62).

Continúa luego el autor distinguiendo las modalidades, especialmente la intelección creatural de la Increada, por su distinción, en el primer caso, de *essentia* y *esse*, y su identidad, en el segundo caso. Y, a través de una sólida argumentación, concluye y desborda la respuesta a O’Callaghan con un completo panorama acerca del verbo mental.

Sin embargo, en medio de los momentos más atractivos de la exposición, se cuela una afirmación que, leída descuidadamente, puede llevar a la confusión. Volvemos a citarla para que se vea de qué hablamos:

En tal sentido, es hora ya de recordar que la postulación de un verbo mental es, para Aquino, una necesidad que vale *para todo tipo de entendimiento*, esto es, para el entendimiento divino, el angélico y el humano (Castello Dubra, 2017, pág. 61-62).

Esta *necesidad* de postular un verbo en toda inteligencia, ¿es una necesidad teológica o filosófica? Es verdad, como el mismo autor dice, que la distinción entre las tres inteligencias es una distinción filosófica, y que el hecho de que el Ser divino sea su divino Entender también pertenece a la razón natural. Pero, ¿puede postularse asimismo que hay un verbo en cada tipo de inteligencia desde un punto de vista puramente filosófico? ¿Qué tipo de verbo sería en la Naturaleza divina? ¿Se trataría de una demostración filosófica de la segunda Persona de la Trinidad? ¿O bien se trataría de otro tipo de *verbum*?

A nuestro entender, nuestro autor no ha querido decir que se trate de una necesidad filosófica, sino simplemente está constatando el pensamiento de santo Tomás en distintos ítems, puesto que lo que le interesa, en última instancia, es el *verbum mentis*, el *verbum* humano. Sin embargo, la posible lectura apurada del texto podría llevar a una confusión de órdenes si lo que se llegara a pensar que se demuestra es, justamente, lo que no se puede demostrar: que hay más de una Persona en la única Substancia divina.

intelligente oportet ponere verbum. Natura autem intellectualis est triplex, scilicet humana, angelica et divina: et ideo triplex est verbum” (Tomás de Aquino, 1972, 1, 1).



Verbum in Deo: ¿afirmación filosófica o teológica?

Para despejar la incógnita planteada es preciso ubicar con precisión el problema. Vamos a indagar si la razón natural en algún modo puede llegar a postular que haya un *Verbum in Deo* según el pensamiento de santo Tomás.

Una observación primera es que hay una evolución en el pensamiento del Aquinate respecto de la procesión del *Verbum in Deo*. Mientras que en las primeras obras, especialmente en el *Comentario a las Sentencias*, aparece una doble procesión del Verbo en Dios (esencial y personalmente), en las obras de madurez sólo se habla propiamente de una procesión personal. Los detalles y momentos de esta evolución han sido sistematizados diversamente por distintos estudiosos del tema (Capuzzo, 2011, pág. 33-53, 79-151; Goris, 2007, pág. 65-77). A pesar de esto, lo que no está en discusión es que tal evolución ha tenido lugar.

Partiendo de que el *verbum* es una semejanza de la cosa inteligida en cuanto que es concebida en el intelecto y se ordena a la manifestación, el Aquinate sostiene, en el primer libro del *Comentario a las Sentencias*, que *verbum* se puede predicar esencialmente de Dios. Esto es así porque la Esencia divina es el medio *quo* o principio formal de intelección, aquel a través del cual Dios se conoce y se manifiesta a Sí mismo en su simplicidad. El *verbum*, en general, se asocia a la manifestación, luego, el *Verbum in Deo* será la Esencia divina –distinguiéndose sólo con distinción de razón el *Verbum*, el Intelecto (como medio de conocimiento) y la Cosa entendida–. Sin embargo, en cuanto que el *verbum* implica un origen desde otro, se predica personalmente y corresponde a la Persona del Hijo, en Quien se manifiesta el Padre⁷. Como se ve, *verbum* se podría decir de Dios esencial o personalmente de acuerdo a distintos aspectos: si se señala el aspecto de *manifestación*, la predicación será esencial; si se subraya la razón de *origen* en otro, será personal.

En la *Summa Theologiae*, una obra de madurez, en cambio, la predicación es propiamente personal, ya que santo Tomás reúne todos los aspectos del *verbum mentis* y ve que el origen desde otro es un punto fundamental, distintivo, de esa noción⁸. Esta

⁷ “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. [...] Cum enim verbum sit similitudo ipsius rei intellectae, prout est concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alterum; ista species in divinis potest accipi dupliciter: vel secundum quod dicit id quo aliquid formaliter in divinis intelligitur; et sic, cum ipsa essentia per se intelligatur et manifestetur, ipsa essentia erit verbum; et sic verbum et intellectus et res cuius est verbum, non differunt nisi secundum rationem, sicut in divinis differunt quo intelligitur et quod intelligitur et quod intelligit; vel secundum quod species intellecta nominat aliquid distinctum realiter ab eo cuius similitudinem gerit; et sic verbum dicitur personaliter, et convenit filio, in quo manifestatur pater, sicut principium manifestatur in eo quod est a principio per modum intellectus procedens” (Tomás de Aquino, 1929, d. 27, q. 2, a. 2, qc. 1, c.). El subrayado es nuestro. El texto desde el cum enim hasta procedens aparece a pie de página en la edición usada [pág. 659-660, n. 3] porque es una lectura que falta en algunos códices.

⁸ “Unde verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens: quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quod personae divinae distinguuntur secundum originem, ut dictum est. Unde oportet quod nomen Verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non

respuesta implica un cierto desarrollo de su pensamiento sobre el *verbum mentis*. Se vuelve evidente su distinción fundamental de la *species* como término y principio, respectivamente, del conocimiento. Aplicando esto a la predicación sobre Dios, la Esencia divina, siendo el principio formal del conocimiento divino o medio *quo*, se asimilaría antes bien a la *species* que al *verbum*, salvadas las distancias de la analogía, y por eso no se podría predicar esencialmente con propiedad el *verbum* en Dios: sólo podría hacerse metafóricamente⁹. En cambio, esta noción quedaría reservada propiamente como nombre de la Segunda Persona, puesto que incluiría distintivamente la condición de ser originado en otro.

Un punto central en esta evolución podría encontrarse en un episodio histórico de la Universidad de París. L. Capuzzo (2011, pág. 12-28) muestra que, entre los años 1269 y 1271, hubo allí una *condena solemne* de la tesis de la predicación esencial del *verbum* en Dios. Los datos con los que reconstruye la situación muestran por un lado, el testimonio de Rogerio Marston, por el cual sabemos que santo Tomás estuvo presente en esa ocasión. Otro testimonio importante se encuentra en una nota al margen hecha por un alumno del Aquinate en una edición del *Comentario a las Sentencias* en la que se ve que santo Tomás adhería a la opinión de la comunidad de profesores de París.

A partir de lo dicho, se ve que la denominada *predicación esencial* del Verbo en Dios, sostenida en el inicio del magisterio de santo Tomás, desaparece en las obras de madurez. Propiamente hablando, esa predicación esencial sería la única que podría alcanzarse sin comprometer el Misterio trinitario. Podríamos decir que sería la única posibilidad de sostener en filosofía que a toda inteligencia, del orden que fuera, le compete tener un *verbum*. Sin embargo, santo Tomás abandona esa tesis. No hay predicación esencial con propiedad de un *Verbum in Deo*. ¿Sólo abandona esta afirmación por la *condena solemne*? Nos parece que no. A este respecto, vale traer a consideración un pasaje de las *quaestiones De potentia*:

Aunque la razón natural pudiera llegar a mostrar que Dios sea intelecto, no puede investigar suficientemente su modo de entender. Como acerca de Dios podemos saber que es pero no qué es, así podemos saber que entiende, pero no en qué modo. Tener una concepción de *verbum* al entender pertenece al modo de entender, de donde se sigue que la razón [natural] no puede probar suficientemente esto, pero a partir de lo que hay en nosotros puede de algún modo conjeturar por semejanzas (Tomás de Aquino, 1965, q. 8, a. 1, ad 12m)¹⁰.

sumatur essentialiter, sed personaliter tantum” (Tomás de Aquino, 1888, I, q. 34, a. 1, c.); “Cum ergo dicitur quod verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo eius habitu: sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo” (Tomás de Aquino, 1888, q. 34, a. 1, ad 2m).

9 “Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere verbum quo manifestetur. Si autem dicitur verbum quia exterius manifestat, ea quae exterius manifestant, non dicuntur verba nisi in quantum significant interiorem mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo verbum aliquando dicatur metaphorice in divinis, tamen oportet ponere Verbum proprie dictum, quod personaliter dicatur” (Tomás de Aquino, 1888, q. 34, a. 1, ad 1m). El subrayado es nuestro.

10 “Ad duodecimum dicendum, quod licet ratio naturalis possit pervenire ad ostendendum quod Deus sit intellectus, modum tamen intelligendi non potest invenire sufficienter. Sicut enim de Deo scire possumus



Este texto es una respuesta a una objeción en la que se plantea que, dado que por la razón natural podemos saber que Dios es inteligencia, si hubiera relaciones que se siguieran necesariamente del hecho de ser inteligencia, se podría deducir al menos alguna relación en la Sustancia divina. Puesto que de las relaciones intratrinitarias nace la distinción de Personas divinas, según la objeción esta distinción no sería un artículo estricto de fe, sino una proposición asequible a la filosofía (Tomás de Aquino, 1965, q. 8, a. 1, arg. 12m).

La metafísica, al tratar los atributos de la Causa primera, puede llegar a demostrar que tiene conocimiento intelectual y, máximamente, que su Ser es su Entender. Sin embargo, siguiendo la respuesta que acabamos de citar, no puede llegar a decir *cómo* entiende. Escapa de la comprensión metafísica el modo *positivo* de la intelección divina. Sí puede decir *cómo* no entiende: no pasa de lo desconocido a lo conocido, no sale de Sí misma, y otras características por el estilo que, *via negationis*, alcanza. Pero, más allá de eso, no hay afirmación sobre el *cómo* del entender de la Causa primera. Y tener un *verbum* al conocer pertenece al modo. Por lo tanto, aunque naturalmente podamos conjeturar que en el Entender divino *convendría* que hubiera un *verbum* - esencial más que personal- por semejanza a nuestro entender, sólo sabemos que, de hecho, lo hay -y es personal- por la Revelación.

Ahora bien, estas afirmaciones nos llevan a preguntarnos por qué hay un verbo mental en nosotros y por qué, habiéndolo, no podemos, *via eminentiae et causalitatis*, asegurar que exista en Dios, sino sólo conjeturarlo.

Verbum ex plenitudine et ex indigentia

Tratando el origen de la palabra interior, Juan de Santo Tomás argumenta su necesidad en nosotros como una cierta composición entre indigencia y abundancia:

En cambio, verdaderamente, según santo Tomás y su escuela, el *verbum* se requiere en el intelecto no de parte de la potencia o de su operación como productiva, sino de parte del mismo objeto, o [1] para ser vuelto presente si está ausente o [2] para ser vuelto suficientemente inmaterial y espiritual en razón del término entendido y conocido dentro del intelecto -y no sólo sea inteligible en acto primero al modo de la especie impresa-, o finalmente [3] para ser vuelto objeto manifestado en alguna representación como cosa dicha y expresada. Y para las dos primeras [finalidades] se requiere el *verbum* por la indigencia del mismo inteligente y del objeto inteligido, para la tercera, en cambio, se requiere el *verbum* a causa de la abundancia del entender, puesto que *de la*

quod est, sed non quid est; ita de Deo scire possumus quod intelligit, sed non quo modo intelligit. Habere autem conceptionem verbi in intelligendo, pertinet ad modum intelligendi: unde ratio haec sufficienter probare non potest; sed ex eo quod est in nobis aliquantulum per simile coniecturare”.



abundancia del corazón habla la boca (Juan de Santo Tomás, 1937, q. XI, a. 2)¹¹.

Juan de Santo Tomás plantea, pues, tres razones por las que el *verbum mentis* es necesario: para que el objeto ausente se vuelva presente; para ser vuelto suficientemente inmaterial como conocido; y para ser dicho en la inmanencia de la inteligencia. Las dos primeras razones surgen *ex indigentia*, esto es, porque el inteligente carece de cierta perfección; en efecto, no todo (mejor dicho, casi nada) está presente a nosotros continuamente y, además, todo objeto alcanza la calidad de *conocido* cuando es interiormente dicho. En todo esto, sigue bastante de cerca ciertas apreciaciones de santo Tomás en la *Summa contra gentiles* (Tomás de Aquino, 1918, I, 53).

La tercera razón, en cambio, surge *ex plenitudine*. En efecto, de la perfección misma del inteligente entendiendo se sigue la dicción interna de lo conocido, bajo la forma de un concepto o, sobre todo, de un juicio. Se trata de una *emanación espiritual*, un acto de lo perfecto en el orden inmaterial, que, a partir de la riqueza de cada acto de entender (que queda supuesto en toda pregunta, discurso, investigación, pensamiento, etc.), da lugar a un decir interior de lo entendido como distinto de ese mismo acto (Tomás de Aquino, 1888, q. 27, a. 1, c.).

Así pues, se cruzan en la procesión del verbo mental la indigencia y la plenitud. El aspecto de plenitud, sin dudas, es el que nos permitiría aventurar, por la vía de la eminencia, su presencia en Dios. ¿Qué especie de perfección faltaría al Entender divino por el que habría de carecer de *verbum*, si, justamente, el *verbum* es un acto de lo perfecto?

El aspecto de indigencia, justamente, es el que pone en silencio a la aventurada proposición. Necesitamos de un *verbum mentis*, según Juan de Santo Tomás, porque tenemos que llevar al objeto a su nivel de inteligibilidad adecuado –del que, por ser material, adolece– y para prescindir de la presencia o la ausencia del objeto en el conocer. Respecto de la primera razón, cabría preguntarse por qué la especie inteligible no alcanza ese grado de abstracción, es decir, qué necesidad hay de volver a representarse el objeto en un segundo nivel de inmaterialidad

Si verdaderamente el inteligente es en acto en cuanto es uno con lo que conoce, no hay ninguna necesidad de inmaterializar o representarse, ulteriormente, el objeto. El ‘término conocido’ no se explica más que por la perfección del entender, por la comunicatividad del acto (García del Muro Solans, 1992, pág. 505).

Pero más importante es la consideración de la segunda razón. Ésta señala, elípticamente, algo que es mucho más importante: hay una diferencia entre lo conocido y el cognoscente, una diferencia que, bien comprendida, es ontológica. Conocido y

¹¹ “E contra vero apud D. Thomam et eius scholam verbum requiritur in intellectu, non ex parte potentiae aut operationis eius ut productivae, sed ex parte ipsius obiecti, vel ut reddatur praesens, si sit absens, vel ut reddatur sufficienter immateriale et spirituale in ratione termini intellecti et cogniti intra intellectum, nec solum sit intelligibile in actu primo per modum speciei impressae, vel denique ut reddatur obiectum manifestatum in aliqua repraesentatione tamquam res dicta et locuta. Et ad duo prima requiritur verbum ex indigentia ipsius intelligentis et obiecti intellecti, ad tertium autem requiritur verbum propter abundantiam intelligendi, quatenus ex abundantia cordis os loquitur”.



cognoscente son *dos* respecto del ser, de allí que es preciso, para el conocimiento cumplido, hacer presente en la inmanencia del cognoscente lo conocido como dicho.

La dualidad entitativa entre cognoscente y conocido se resuelve, sin embargo, en la unidad operativa de ambos: *intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum* (Tomás de Aquino, 1918, II, 59). Esta unidad operativa da por resultado la formación del verbo mental. Como decía García del Muro Solans, el entender en acto se comunica en un nuevo acto, el *verbum mentis*. Por esta comunicación, lo conocido se manifiesta en la inmanencia del cognoscente, no como *algo a conocer*, sino como *expresión de lo conocido*:

La palabra mental y, en el nivel sensible, la imagen como representación formada desde la conciencia sensible por la actividad de la imaginación, no surgen del cognoscente en cuanto que éste es cognoscente en potencia, sino que emanan del cognoscente en acto, surgiendo de su propia perfección o plenitud (Canals Vidal, 1987, pág. 693).

Ahora bien, si la unidad operativa es perfección que da lugar al verbo mental *ex plenitudine*, la dualidad entitativa parece requerir la formación del verbo mental *ex indigentia*: decir lo conocido es consecuencia de (intencionalmente) ser lo conocido (unidad operativa) y de (naturalmente) ser extraño a él (dualidad entitativa). En el Entender divino no hay tal extrañeza. Lo conocido y el medio de conocimiento son la divina Esencia, que es su Ser y su Entender. Aún conociendo lo distinto de Sí, no necesita salir de Sí para conocerlo, ni siquiera hay un momento en que no lo conozca, porque en Sí tiene toda perfección a cuya semejanza fue, es y será producido todo lo demás. Lo conoce todo mejor que cualquier cosa pueda conocerse a sí misma¹², porque cada cosa imita algo de la Perfección divina. La mentada dualidad ontológica que nos impele a formar un *verbum*, pues, no existe en Dios. Por lo tanto, desde el punto de vista de la

¹² Con respecto al autoconocimiento de los entes creados, siempre permanecen como distintos el ser y el inteligir. Este tipo de conocimiento no requiere la formación de una especie de sí mismo en cuanto que la actualización en *esse intelligibile* de orden habitual le es ofrecida al hombre en la intelección de las cosas distintas de sí mismo y al ángel en su propia esencia. Sin embargo, permanece la dualidad entre el ser natural y la operación intelectual, que no coinciden ni siquiera en el caso del ángel. De hecho, en el ángel, la esencia como principio de conocimiento es realmente distinta del acto de ser y de la operación intelectual. De allí que el aspecto conocido de sí mismo sea llevado a la inmanencia de la operación por la dicción de un *verbum*. Por ello mismo, el ángel *se dice* en su *verbum* al entenderse, como también lo hace el hombre: “Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet. Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia, *licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere et esse*, ut ex superioribus patet. Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra ostensum est, et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia” (Tomás de Aquino, 1930, 11). El subrayado es nuestro.



razón natural, el *verbum* surgiría en nosotros porque no se da naturalmente la inmanencia de lo conocido en el sujeto cognoscente.

Por lo tanto, en Dios, donde el ser y el entender se identifican, no se podría deducir, filosóficamente, que haya un *verbum*, aunque bien podría conjeturarse, partiendo del hecho de que, en nuestra mente, el verbo no sólo nace de la indigencia entitativa, sino también de la plenitud operativa de la inteligencia entendiendo. La Revelación, de todos modos, muestra que cualquier conjetura que pudiéramos hacer es pobre, porque el *Verbum in Deo* no sólo es acto, sino también *Persona*.

Ex abundantia cordis os loquitur

La expresión evangélica con la que, sugestivamente, Juan de Santo Tomás cerraba la cita que reportamos en el apartado anterior viene a señalar un aspecto esencial del asunto que nos atañe: las palabras (*verba vocis*) que proferimos nacen de la abundancia de nuestro entendimiento, y esa abundancia es el decir interior de lo entendido, esto es, el verbo mental (que aquí convendría llamar *verbum cordis* para concordar con la frase). Lo que conocemos realmente –esto es, no como mera repetición puramente verbal– tiende a difundirse en palabras hacia los demás. Las palabras, de hecho, nacen para la comunicación de la abundancia del corazón.

Esta realidad humana guarda una lejanísima semejanza con la Inmanencia trinitaria, delante de la cual toda filosofía y metafísica está llamada a ser simple servidora. Desde siempre, el Padre entendiéndose dice al Hijo, el Verbo eterno, *la impronta de su Substancia* (Heb 1, 3). Y, así como el verbo mental se reviste de sonido y se comunica a otros, así el Verbo eterno se revistió de carne en el tiempo, y, asumiendo una naturaleza humana, nos habló también en palabras humanas. De esa manera nos hizo conocer al Padre y, es más, por sus palabras se dio a Sí mismo el día antes de consumir su entrega en el altar de la cruz.

Esto es mi cuerpo, el mismo cuerpo que asumió en el tiempo, el Verbo eterno lo da cada vez que se pronuncian esas palabras, porque Él mismo constituyó en el tiempo a los sacerdotes para que prolongaran su obra redentora a través de los sacramentos –palabras de Dios que causan la gracia–, para que custodiaran, difundieran, celebraran sus palabras: *Porque los labios del sacerdote guardan la ciencia y de su boca se busca la instrucción, porque es el mensajero del Señor de los ejércitos* (Mal 2, 7).

Que una Casa de formación de sacerdotes celebre sus cien años nos lleva a pensar una vez más en la necesidad de cultivar el respeto a la palabra, a preguntarnos dónde está la abundancia de nuestro corazón, de qué hablan nuestras bocas. Ninguna sabiduría, especialmente la filosofía, nos es extraña, porque todo lo verdadero algo nos dice del *Verbum in Deo*. Pero todo confluye en Él mismo, que es la Sabiduría increada, que supera todo lo que podemos elucubrar y lo vuelve vano muriendo en una Cruz, y lo restituye y restaura cuando todo conocimiento (¡y todas las cosas!) lo llega a tener a Él por cabeza, al *Verbum*, que no vuelve al Padre estéril, sino que realiza todo lo que Él quiere y cumple la misión que Él le encomendó (Is 55, 11).

Hemos sido creados por una Palabra, el *Verbum in Deo*, hemos sido redimidos por Él mismo, e, impulsados por el Espíritu Santo, tendemos a volver al lugar de donde hemos salido. Evidentemente, así como el Espíritu llevó en el tiempo al Verbo encarnado a



cumplir su misión y, en definitiva, a subir a la cruz, no habrá regreso al lugar de donde hemos salido sin pasar también, de algún modo, por la estrechez de la cruz. No volvemos *iguales* a como salimos, porque también tenemos una misión que llevar a cabo, que nos identifica, sacramental y vitalmente, con Cristo. El *Verbum*, cuyo conocimiento excede la razón natural, y cuya Encarnación supera toda conjetura que pudiéramos hacer, nos llama y se ha hecho el Camino que nos lleva al Padre. Contemplantarlo es la ciencia superlativa; comunicarlo, la salvífica enseñanza; rendirle culto, la deslumbrante belleza; seguirlo, la sabiduría máxima.

Referencias

- Agustín de Hipona (1987): *La Trinitá*. Città Nuova, Roma.
- Agustín de Hipona (1992): *La dottrina cristiana*. Città Nuova, Roma.
- Aristóteles (1978): *Acerca del alma*. Gredos, Madrid.
- Aristóteles (1995): *Sobre la interpretación*, en Aristóteles: *Tratados de lógica (órganon)*, II. Gredos, Madrid, pág. 22-81.
- Bacigalupe, D. J. (2015): *Las representaciones mentales en Santo Tomás de Aquino*. Edusc, Roma.
- Canals Vidal, F. (1987): *Sobre la esencia del conocimiento*. PPU, Barcelona.
- Capuzzo, L. (2011): *La dottrina del verbum mentis di Tommaso d'Aquino e le polemiche francescane del XIII secolo*: <https://www.research.unipd.it/retrieve/e14fb26f-e51b-3de1-e053-1705fe0ac030/TESIDOTTORATO.pdf>
- Castello Dubra, J. A. (2017): *El verbo mental en Tomás de Aquino*, en Fernández, C. J.: *Cuestiones de metafísica y noética en la Baja Edad Media*, Editorial Brujas, Córdoba, pág. 41-81.
- Contat, A. (2017): *Un'analisi del segno linguistico nella prospettiva di san Tommaso d'Aquino*, en A. Contat: *Miscellanea in onore di Marco Arosio*, Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, pág. 173-206.
- De Muralt, A. (1993): *L'enjeu de la philosophie médiévale*. E. J. Brill, Leiden.
- Ferrara, R. (2005): *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*. Sígueme, Salamanca.
- García del Muro Solans, J. (1992): *Ser y conocer*. PPU, Barcelona.
- Goris, H. (2007): *Theology and Theory of the Word in Aquinas*, en Dauphinais, M., David, B. & Levering, M.: *Aquinas the Augustinian*. The Catholic University of America Press, Washington, pág. 62-78.
- Juan Damasceno (2010): *La foi orthodoxe (1-44)*. Du Cerf, Paris.



- Juan de Santo Tomás (1937): *In tres libros De anima*, en Juan de Santo Tomás: *Naturalis Philosophiae*. Tomo II. Marietti, Taurini.
- Kierkegaard, S. (2006): *El Instante*. Trotta, Madrid.
- Leocata, F. (2003): *Persona – lenguaje – realidad*. EDUCA, Buenos Aires.
- Lonergan, B. J. F. (1997): *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. University of Toronto Press, Toronto – Buffalo – London.
- O'Callaghan, J. P. (1997): *The problem of language and mental representation in Aristotle and St. Thomas*, «The Review of Metaphysics», 50, pág. 499-545.
- Sanguinetti, J. J. (2003): *La antropología educativa de Clemente de Alejandría*. EUNSA, Pamplona.
- Tomás de Aquino (1888): *Summa theologiae* (I qq. 1-49) [t. 4 editionis Leoninae]. Typographia poliglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae.
- Tomás de Aquino (1918): *Summa contra Gentiles, libri I-II* [t. 13 editionis Leoninae]. Apud Sedem Commissionis Leoninae – Typis Riccardi Garroni, Romae.
- Tomás de Aquino (1929): *Scriptum super libros Sententiarum* (I). Lethielleux, Parisiis.
- Tomás de Aquino (1930): *Summa contra Gentiles, liber IV* [t. 15 editionis Leoninae]. Apud Sedem Commissionis Leoninae – Typis Riccardi Garroni, Romae.
- Tomás de Aquino (1965): *Quaestiones disputatae de Potentia*, en *Quaestiones disputatae* II. Marietti, Taurini – Romae.
- Tomás de Aquino (1970): *Quaestiones disputatae De veritate* (qq. 1-7) [t. 22,1 editionis Leoninae]. Editori di San Tommaso, Roma.
- Tomás de Aquino (1972): *Super Evangelium s. Ioannis lectura*. Marietti, Taurini – Romae.