

TOMÁS DE AQUINO

DE VERITATE, CUESTIÓN 4

ACERCA DEL VERBO

INTRODUCCIÓN Y TRADUCCIÓN
M^a JESÚS SOTO BRUNA

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 127: M^a Jesús Soto Bruna, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del verbo*. Introducción y traducción de
M^a Jesús Soto Bruna

© 2001. M^a Jesús Soto Bruna

Imagen de portada: Tomás de Aquino

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

A José-Joaquín M. S.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
1. La argumentación filosófica en el discurso sobre Dios....	7
a) Verbo humano y Verbo divino	7
b) Estructura de la cuestión cuarta.....	14
2. Verbo: <i>processio</i> y razón de manifestación.....	17
3. Similitud y ejemplaridad en el Verbo.....	24

CUESTION IV ACERCA DEL VERBO

1. Si en Dios el verbo se dice en sentido propio	35
2. Si el verbo se dice de Dios esencialmente o sólo personalmente	47
3. Si el verbo conviene al Espíritu Santo	55
4. Si el Padre profiere la criatura con el mismo verbo con el que se dice a sí mismo	59
5. Si el nombre de verbo comporta referencia a la criatura.	65
6. Si las cosas son más verdaderamente en el Verbo o en sí mismas.....	73
7. Si el verbo es propio de las cosas que no son, ni serán ni fueron.....	77
8. Si todo lo que ha sido hecho es vida en el Verbo.....	79

INTRODUCCIÓN

1. La argumentación filosófica en el discurso sobre Dios

a) *Verbo humano y Verbo divino*

La “extensa y difícil cuestión del Verbo” –según la declaración de san Alberto Magno¹– encuentra, en la cuarta de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, un tratamiento privilegiado. Aunque Tomás de Aquino no desarrolla ahí su entera enseñanza sobre el Verbo, sí que presenta, a través de los ocho artículos que la integran, las conclusiones fundamentales de su pensamiento al respecto.

Podría afirmarse sin reservas que en *De Veritate*, q. 4, se encuentra el núcleo de una metafísica del *Logos*, como doctrina que fundamenta decididamente el mundo en la inteligencia creadora de Dios. Se trata de un importante foco de atención en la especulación medieval, la cual cimienta, desde una novedosa originalidad, los dos senderos emprendidos por el pensamiento antiguo en lo que se refiere a la dependencia del mundo respecto de una primera intelección.

Por un lado, la tesis culminante en el platonismo, según la cual “el cosmos hecho en estas condiciones ha sido producido de acuerdo con aquello que es objeto de intelección y es idéntico a sí mismo”². Y que el primer neoplatonismo recoge en la forma del *Logos*-intelecto, primera hipóstasis proveniente de la Unidad originaria; mezcla, muchas veces del *logos* estoico y de la

¹ Cfr. H. Paissac, *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, Ed. du Cerf, París 1951, 7. Tomás de Aquino se hace eco de las palabras de san Alberto en varios lugares: *De natura verbi intellectus*, *Proem.*: “Quoniam circa naturam verbi intellectus (...), multiplex difficultas et prolixitas nimia animun involvit”. Y en la propia cuestión cuarta del *De Veritate*, a. 2, resp.

² Platón, *Timeo*, 28 c.

Sabiduría bíblica³. Por otro lado, la metafísica aristotélica del primer intelecto, el cual “entiende lo más divino y lo más noble (...). Por consiguiente, se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección”⁴.

Para ambos sistemas, un primer entendimiento se sitúa en el origen del universo; siendo esto lo que hace posible la inteligibilidad del mismo. Por su parte, la novedosa originalidad del medioevo a la que acaba de aludirse implica la incorporación de una doctrina de la creación al cuerpo de estas concepciones metafísicas. E. Przywara ha hablado de una *metafísica creatural* como lo específico de este nuevo horizonte del pensamiento; y, desde el estudio de Tomás de Aquino, ha concluido que “el auténtico problema formal de la metafísica aboca a la *cuestión sobre Dios y la criatura*”⁵. En el tratamiento medieval, la filosofía no encuentra en Dios una suerte de concepto-límite negativo, ante el cual tuviera la razón que volverse sobre sí misma, advertida de la ilusión que supone intentar hallar un más allá de sí; del mismo modo que la criatura no resulta un concepto-límite para la teología, en el afán suyo de hacer inteligible su hablar de Dios. La *creatio*, como respuesta al origen universal del ser, irrumpe en el pensamiento medieval de un modo tal que obliga a replantear muchas de las conclusiones conquistadas en el pensamiento antiguo; pues de ella, en efecto no queda excluida ni siquiera la *materia prima* aristotélica⁶.

Ciertamente, el objetivo último de la investigación sobre el Verbo, ya desde el tratado *De Trinitate* de san Agustín, es teológico; pues trata de escudriñar el sentido de la aplicación del nombre de “verbo” a Dios en la Sagrada Escritura, al referirse a la segunda Persona de la Trinidad⁷. Ahora bien, para esta

³ Cfr. El comentario a propósito de Filón de Alejandría de: R. Bernard, “Jean, le théologien du Verbe incarné”, *Revue Thomiste*, 1951 (51/1), 508-552, esp.: 518-523.

⁴ Aristóteles, *Metafísica* XII, 9, 1074 b, 25-35. Cfr. M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Scientia Vg., Munich 1984.

⁵ E. Przywara, *Analogia entis*, P.U.F., París 1990, 60.

⁶ Cfr. J. A. Aertsen, “Thomas von Aquin. Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen”, en: T. Kobusch (ed.), *Philosophen des Mittelalters*, Primus Verlag, Darmstadt 2000, 193.

⁷ Cfr. *Verbo de Dios y palabras humanas: En el centenario de la conversión cristiana de san Agustín*, M. Merino (ed.), Eunsa, Pamplona 1988.

comprensión se hace necesario un análisis acerca del significado de la noción de “verbo”, traducción latina del *logos* griego⁸. Justamente a través de este examen, santo Tomás va a alcanzar y a explicar su metafísica de la criatura, en la relación que ésta dice al conocimiento creador.

La precisión del lenguaje en este estudio, es uno de los grandes logros del Aquinate. Su empeño se ha centrado en averiguar cómo puede hablarse de Dios a partir de ciertos nombres propios del lenguaje humano; indaga así cómo y hasta qué punto tales nombres pueden ayudar al ser humano a entrever las realidades divinas.

Se trata de un asunto de capital importancia en la metafísica tomista. En efecto, si la entera obra de Tomás de Aquino representa un extraordinario esfuerzo por mostrar la capacidad intelectual humana para la consecución de la verdad, resulta imprescindible la precisión conceptual y terminológica. Pues, en efecto, por la constitución de su naturaleza, el ser humano requiere el apoyo en las imágenes sensibles para formar y desplegar su vida intelectual; las palabras adquieren entonces un valor inestimable: sin ellas, la inteligencia humana no haría más que balbucear. Doctor, podríamos decir, de lo invisible, no ha dejado nunca –ni siquiera en sus obras estrictamente teológicas– de acercar la caracterización de lo divino dada por la fe, que sin duda alumbra su pensamiento, a las realidades más comprensibles para la persona humana.

El estudio filosófico del nombre de “verbo” se incluye de este modo dentro del contexto teológico mencionado. La Revelación divina, de hecho, ha sido dada a conocer a los hombres empleando palabras cuya significación habitual atañe a realidades humanas. Pues nociones que expresasen exclusivamente la realidad divina en sí misma, resultarían incomprensibles para nuestra inteligencia⁹. Por lo tanto, al hablar de Dios como Verbo,

⁸ Tomás de Aquino, *Catena Aurea in quatuor Evangelia. Expositio in Ioannem* (*Catena in Io.*), cap. 1, lect. 1: “Quod Graece logos dicitur, Latine et rationem et verbum significat”.

⁹ San Agustín, *De Trinitate*, I, 1, 2 (*PL*, 42, 821): “Rebus enim quae in creatura inveniuntur solet scriptura divina velut infantilia oblectamenta formare quibus infirmorum ad quaerenda superiora et inferiora deserenda, pro suo modulo tanquam

la Escritura insta al filósofo y teólogo que es Tomás de Aquino a una estricta y profunda indagación de lo que debe entenderse por tal noción. La penetración en el significado de “verbo” debía conducir, como objetivo último, a una realidad que de otro modo hubiera permanecido enteramente inaccesible¹⁰.

El verbo es, en la persona humana, la palabra, reflejo de su sabiduría, manifestación del mismo que lo pronuncia, expresión de su inteligencia –por situarse en el término de la actividad intelectual. Y así el verbo es, desde el inicio, comprendido dentro de la vida intelectual de Dios. Recoge en su significación los dos aspectos de la actividad divina: desde una perspectiva dinámica, es Palabra creadora; y en, la vertiente noética, dice relación a la Sabiduría¹¹. Tomás de Aquino mostrará que el Verbo divino no es un *Logos* inactivo, ni una suerte de demiurgo de segundo orden.

Puede asegurarse entonces, en primer lugar, que es a partir de una reflexión teológica sobre el Verbo divino, que Tomás de Aquino recurre a la analogía del verbo mental humano; en segundo lugar, santo Tomás entiende el verbo mental humano como “palabra interior”, y esto quiere decir tanto como lo concebido interiormente o concepto¹², distinguiéndolo de la *species*¹³; para, en tercer lugar, subrayar la diferencia entre la

passibus moveretur affectus. Quae vero proprie de Deo dicuntur, quaeque in nulla creature inveniuntur, raro ponit scriptura divina”.

¹⁰ *Catena in Io.*, cap. 1, lect. 1: “Quisquis autem potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione volvantur, iam potest videre per hoc speculum atque in hoc aenigmate aliquam verbi similitudinem, de quo dictum est in principio erat verbum”.

¹¹ Cfr. F. M. Braun, “La lumière du monde”, en *Revue Thomiste*, 1964 (64/3), 341-363. *Catena in Io.*, cap. 1, lect. 1: “Sed hoc melius verbum interpretatur, ut significetur non solum ad patrem respectus, sed ad illa etiam quae per verbum facta sunt operativa potentia. Ratio autem, etsi nihil per eam fiat, recte ratio dicitur”.

¹² *Catena in Io.*, cap. 1, lect. 1: “Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est, quod in corde dicimus; quod nec Graecum est, nec Latinum, nec linguae alicuius”.

¹³ Esto aparece de manera particularmente explícita en *Quaestiones de Quodlibet*, IV, q. 4, a. 1; V, q. 5, a. 2. También en otros lugares, a los que nos referiremos más adelante.

simplicidad del Verbo divino y la multiplicidad discursiva implicada en el verbo mental humano¹⁴.

Situados en esta perspectiva, es preciso acercarse a la lectura de la cuestión cuarta del *De Veritate* teniendo en cuenta desde el principio una de las conclusiones que ahí se alcanza y que es fruto de la madurez especulativa de santo Tomás. Podemos referirnos a ella acudiendo a su expresión sintética en el breve opúsculo titulado *De differentia verbi divini et humani*, que, aunque no ha sido considerado como auténtico en todos los casos, sí que contiene lo que constituye el vértice de la doctrina tomista en el tema que nos ocupa¹⁵. El texto que tomamos como referencia alude a la segunda de las tres diferencias que pueden enumerarse entre el verbo humano y el Verbo divino: “nuestro (verbo) es imperfecto, pero el Verbo de Dios es perfectísimo. Porque nosotros no podemos expresar con un solo verbo todas las cosas que están en nuestra alma, y por ello son necesarios muchos verbos imperfectos, por los cuales expresamos separadamente todas las cosas que pertenecen a nuestra ciencia. Pero en Dios no es así. Pues se entiende a sí mismo y a cualquier otra cosa por su esencia y en un único acto; así pues, el único Verbo divino es expresivo de todo lo que es en Dios, no sólo del

¹⁴ Cfr. Chr. Trottmann, “Verbe mental et noétique thomiste dans le *De verbo* d’Hervé de Nédellec”, *Revue Thomiste*, 1997 (97/1), 47-63.

¹⁵ El opúsculo ha sido considerado como auténtico por: M. Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, Münster, 1949, p. 324; A. Michelitsch, *Thomas Schriften. Untersuchungen über die Schriften des hl. Thomas von Aquin*, Graz 1913, vol. I, p. 185, n. 66. P. Mandonnet, en cambio, lo considera de dudosa autenticidad en: *Des écrits authentiques de S. Thomas d’Aquin*, 2ª ed., Friburgo 1910, p. 108, n. 94 y p. 150. Para una valoración general y más actual sobre los criterios de la autenticidad de los opúsculos atribuidos en ocasiones a Tomás de Aquino, pueden consultarse, en lengua castellana, los dos siguientes trabajos llevados a cabo en la Universidad de Navarra: E. Alarcón Moreno, *Evolución léxica y cronología del corpus tomista*, Tesis de Doctorado, Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras, Pamplona 1998 (*pro manuscripto*); y: Tomás de Aquino, *Sobre el principio de individuación*, Introducción, texto bilingüe y notas de P. S. Faitanin. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 85, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999. En todo caso, la doctrina contenida en el breve opúsculo que citamos se encuentra en plena consonancia con la cuestión cuarta del *De Veritate* que nos ocupa y con el *Comentario al Prólogo del Evangelio de san Juan*, en el que la doctrina acerca del *Verbum Dei* constituye el eje central.

Padre, sino también de las criaturas”¹⁶. La ilustración del significado del verbo en lo que constituye la facultad racional humana permitirá comprender la atribución de tal nombre a Dios, y, por lo tanto, el lugar de la criatura en el conocimiento divino. Aunando ambos estudios, esto es, la perspectiva teológica y la estrictamente metafísica, podemos concluir que el *De Verbo* de Tomás de Aquino trata de la manifestación de lo que es conocido y, como veremos, constituido por la inteligencia.

La argumentación en la investigación del de Aquino adquiere de este modo una cierta forma de circularidad: la profundización en el estudio del verbo referido a la realidad humana admite alcanzar una mejor comprensión del Verbo divino; a la vez que la penetración en el misterio trinitario permite la elaboración de una metafísica que se inscribe ya en un contexto creatural. La analogía como método aparece como la herramienta indispensable en esta empresa especulativa.

En las *Quaestiones disputatae* del siglo XIII el método mencionado es el habitual. En efecto, si el objetivo último es teológico, se recurre –tanto en las objeciones como en las respuestas– a argumentos filosóficos: “y ello en razón del propio género de la *disputatio* medieval, donde la verdad es descubierta, enseñada o adquirida por medio de la confrontación de argumentos que provienen de la tradición y de la razón; digamos igualmente, que si los datos iniciales provienen tanto del mundo sensible como de la revelación divina, es a causa del fundamento mismo de la filosofía de Tomás de Aquino, la cual se basa en el ser y en la analogía del ser. En esta perspectiva, la realidad divina y la realidad humana, unidas por medio de una relación de analogía que implica a la vez semejanza y trascendencia, pueden esclarecerse mutuamente”¹⁷. La investigación en la analogía que

¹⁶ Tomás de Aquino, *De differentia verbi divini et humani*, n. 292.

¹⁷ S. Thomas d’Aquín, *Questions disputées sur la vérité. Question IV, Le Verbe*, Texto latino de la edición Leonina. Introducción, traducción y notas de B. Jollès, Vrin, París 1992, 8. Sobre este asunto, ver los siguientes artículos: J. McEvoy, “La philosophie du moyen âge, la civilisation médiévale et la culture du médiéviste”; C. Steel, “La philosophie médiévale comme expression de son époque”; Ph. W. Rosemann, “Histoire et actualité de la méthode scolastique selon M. Grabmann”; todos ellos en: J. Follon y J. McEvoy (eds.), *Actualité de la pensée médiévale: recueil d’articles*, Eds. de l’Institut Supérieur de Philosophie, Peeters, Lovaina-París, 1994, 69-78; 79-94 y 95-118, respectivamente.

supone el verbo mental, permitirá comprender la imagen de Dios en el hombre¹⁸: y de este modo habrá de enriquecerse tanto el estudio sobre el ser humano como nuestro saber acerca de Dios.

Queda claro por lo expuesto que santo Tomás no trata de demostrar racionalmente que en Dios haya un Verbo personal¹⁹. Más bien intenta explicar, a la luz de la razón natural, una verdad revelada y que se halla expresada en los primeros versículos del Evangelio de san Juan: “Al principio era el Verbo; el Verbo era junto a Dios; el Verbo era Dios”. Para alcanzar una cierta comprensión racional de este dato revelado, se hace necesario recurrir a las nociones metafísicas que se hallan al alcance de nuestro conocimiento natural y a cuya semejanza podemos comprender los nombres divinos: “Ningún modo de procesión de las criaturas representa perfectamente la generación divina (...). Sin embargo, lo que mejor la representa es la procesión de la palabra que brota del entendimiento”²⁰. Se trata de un *conocimiento creatural* de Dios, el cual depende de la propia condición de creado del intelecto humano y de que el acceso al Absoluto tiene a lo creado como punto de partida²¹.

Precisamente, la noción de ‘verbo’ se encuentra en el análisis de todo proceso cognoscitivo racional. De ahí que la comprensión del Verbo divino incluya una consideración detenida de la naturaleza del conocimiento humano y la producción, por parte de éste, de un verbo o concepto mental, requerida en todo acto de conocer. Esta será precisamente una de las primeras conclusiones alcanzadas en la cuestión cuarta del *De Veritate*: toda acción de entender requiere un verbo, verbo que es término de la misma y donde halla su cumplimiento la operación intelectual²².

¹⁸ Tomás de Aquino, *De natura verbi intellectus, Proem.*: “Quoniam circa naturam verbi intellectus, sine quo imago Trinitatis non invenitur in homine expressa (...)”.

¹⁹ Cfr. C. Izquierdo, “La teología del Verbo en la *Summa contra gentiles*”, *Scripta Teologica*, 14 (1982/2), 561: ver ahí los textos principales de santo Tomás al respecto.

²⁰ *S. Th.* I, q. 42, a. 2, ad 1.

²¹ Dios es denominado por sus efectos: *SCG*, I, c. 34.

²² *De Veritate*, q. 4, a. 2, resp.: “El verbo de nuestro intelecto, por cuya similitud podemos hablar del verbo divino, es aquello en lo que termina la operación de nuestro intelecto”; *De Potentia*, q. 8, a. 1: “ (...) ipsum itelligere compleri non possit sine verbo praedicto”.

b) *Estructura de la cuestión cuarta*

Desde lo expuesto, se entiende que la cuarta de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* trata a la vez del verbo humano y del Verbo divino. B. Jollès²³ ha observado con acierto que en la cuarta cuestión del *De Veritate* el estudio de Tomás de Aquino responde al plan siguiente: en primer lugar, investiga el Verbo en el seno de la Trinidad (a. 1, a. 2 y a. 3). En segundo lugar, considera la relación del Verbo a la creación (a. 4 y a. 5). Y, en tercer lugar, trata de la existencia de las criaturas en el Verbo (a. 6, a. 7 y a. 8); haciendo a su vez referencia a los textos paralelos más importantes²⁴. Por nuestra parte, y dentro de esta división, encontramos, encontramos, en los ocho artículos que la integran, en ella un doble núcleo temático.

Por un lado, la cuestión del conocimiento, en su dimensión de manifestación de aquello que es conocido por la inteligencia²⁵; aspecto desde el cual –se establece desde el primer artículo– el Verbo de Dios puede ser llamado verbo en sentido propio²⁶. Pues en efecto, sea aplicado a Dios o a los hombres, el nombre de verbo implica, no solamente origen o procesión, sino también conocimiento y manifestación. El verbo es principalmente aquello que es conocido y expresado intelectualmente. Conocimiento y expresión son ilimitados en el Absoluto, limitados cuando se considera la inteligencia humana. En el artículo tercero se subraya particularmente que el verbo conlleva manifestación porque procede del intelecto²⁷. En el artículo

²³ En la Introducción a la traducción francesa que he citado anteriormente.

²⁴ La autora se refiere especialmente a: *Suma Teológica (S. Th.)*, q. 34, a. 1, a. 2 y a. 3; *Comentario al Evangelio de san Juan*, cap. 1; *De potentia Dei*, q. 9, a. 5 y a. 9; *Suma contra los gentiles (SCG)*, lib. IV, cap. 13.

²⁵ Es abundante la investigación sobre el verbo mental en santo Tomás. Podemos recordar aquí el ya clásico estudio de J. B. Lonergan, “La notion de verbe dans les écrits de saint Thomas d’Aquin”, *Archives de Philosophie*, 1963 (26/2), 164-203; (26/4), 570-619; 1964, (27/1), 238-285; 1965 (28/1), 206-250. Y el más reciente, a mi juicio brillante, de Y. Floucat, “L’intellection et son verbe selon saint Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste*, 1997 (97/3), 443-484 y 640-693.

²⁶ En el artículo segundo define el Verbo como nombre personal en Dios.

²⁷ Es esta una tesis crucial para argumentar acerca de la distinción entre la segunda y la tercera Personas en el seno de la Trinidad.

séptimo se explica cómo en el verbo algo es expresado. En el artículo cuarto advierte Tomás de Aquino que la expresión del *Verbum Dei* se refiere a la ciencia ilimitada del Absoluto, en la cual se conoce a sí mismo y conoce la creación entera; para después estudiar la referencia a la criatura que comporta el nombre de verbo. Se establece entonces la distinción –crucial en la doctrina del verbo– entre relaciones reales y relaciones de razón.

Por otro lado, pero en íntima conexión con lo anterior, Tomás de Aquino investiga acerca de la existencia de la criatura en el Verbo. Abordando de este modo el tema –eje central en la metafísica medieval– del estatuto eterno de la criatura. Los cuatro últimos artículos de la cuestión que nos ocupa se incluyen dentro de esta temática. Con ello queda además completado el estudio de la relación Dios-criatura desde la perspectiva del Verbo. Se concluye finalmente que puede hablarse de una verdad eterna del ser creado, en cuanto se lo considera como similitud en el Verbo: el Verbo es similitud ejemplar para la criatura; mientras que esta última es, con respecto del Verbo, similitud imitativa.

Con este estudio, Tomás de Aquino se sitúa dentro de una larga tradición medieval. Tiene en efecto en cuenta a otros autores cristianos más antiguos, como Agustín, Anastasio de Antioquía, Juan Damasceno y Anselmo; pero también contemporáneos, como Alberto Magno o Buenaventura. Con todos ellos, distingue tres clases de verbo, que suponen otras tantas etapas en el acto de decir en el hombre: *verbum cordis*, *verbum exemplar exterioris vocis* y *verbum vocis*: “Así pues, en primer lugar y principalmente se denomina ‘verbo’ a la concepción interior de la mente; en segundo lugar se llama ‘verbo’ a la misma voz que expresa lo concebido interiormente; en tercer lugar, se llama ‘verbo’ a la misma imagen que forma la voz”²⁸. La cuestión cuarta del *De Veritate* no se centra ni en el

²⁸ *S. Th.* I, q. 34, a. 1, sol.; cfr. *De Veritate*, q. 4, a. 1, sed contra 2. Es clara aquí la referencia a san Agustín, *De Trinitate*, I, 15 (PL, 42, 107), donde declara que es al verbo interior al que le compete máximamente el nombre de verbo, del cual es signo el verbo exterior. Sobre la noción del concepto como signo, J. Cruz Cruz, “La transparencia del signo”, Introducción a: Juan de santo Tomás, *El signo. Cuestiones I/15, XXI, XXII y XXIII del Ars Logica*, Eunsá, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Pamplona 2000, 9-79.

verbo que es imagen de la voz (palabra interior), ni en el verbo de la voz (palabra exterior). Se refiere a la primera acepción, *verbum cordis* o *verbum rei*, último en el acto de la intelección, y primero en el orden del decir exterior. Tomás de Aquino se refiere también a él como: *verbum mentis o mentalis*, *verbum interius*, *intentio rei intellecta*, *conceptio intellectus*, *conceptus*²⁹.

Solamente el verbo interior puede ser atribuido a Dios en sentido propio, mientras que los otros verbos se pueden decir de Él sólo en un sentido metafórico, como cuando se dice que las criaturas son las palabras exteriores de Dios (a. 1)³⁰. Y es atribuido a Dios personalmente, no únicamente de modo esencial³¹ (a. 2). Este aspecto, más la tesis de que “verbo”, propiamente, hace referencia a una producción (generación, *processio* y *emanatio*) intelectual, es lo que impide denominar, de modo propio, “Verbo” a la tercera Persona de la Trinidad (a. 3). En el Verbo de Dios se encuentra la verdad de toda criatura, aunque a esta última se relaciona sólo consecuentemente y casi accidentalmente: estableciéndose así una relación de razón (a. 4 y a. 5). A pesar de esta relación cuasi accidental, las cosas, según esta doctrina de la fundamentación del mundo en el *Logos* divino, se encuentran con más en el Verbo que en sí mismas. Se expone a partir de ahí la diferencia entre la verdad de la cosa y la verdad de la predicación (a. 6). En el Verbo existe de este modo lo que ha de ser hecho, por donde se advierte una clara diferencia entre las ideas divinas³² (a. 7) y el Verbo, que implica la potencia

²⁹ Cfr. *S. Th.* I, q. 27; q. 34, a. 2, ad 3; q. 42, a. 2, ad 1.

³⁰ *De Veritate*, q. 4, a. 2, resp: De ese modo ‘verbo’ se dice metafóricamente, “como cuando se dice que la misma criatura es verbo de Dios”. Cfr. S. Tommaso d’Aquino, *Le Questioni disputate*. Texto Latino dell’Edizione leonina e traduzione italiana. Volume primo: *La Verità (Questioni 1-9)*. Ed. Studio Domenicano, Bolonia 1992, 406.

³¹ Tal es la evolución que se presenta en los escritos de Tomás de Aquino, desde el *Comentario a las Sentencias*, donde el nombre de “Verbo” aparece como un nombre de la esencia divina, hasta la *Suma Teológica* (I, q. 42. 2. 2, ad 1), donde “Verbo” aparece como nombre personal, e incluso más propio que *Filius*. Así lo ha explicado certeramente C. Izquierdo, “La teología del Verbo en la *Summa contra gentiles*”, art. cit., 551-554.

³² Aunque este es propiamente el tema de la cuestión segunda del *De Veritate*. Ha sido recientemente traducida al castellano, en: Tomás de Aquino, *De Veritate*, 2. *La ciencia de Dios*. Traducción de Angel Luis González. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 108, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000.

operativa. Por este su modo de ser en Dios, se dice que la criatura es vida en el Verbo (a. 8).

2. Verbo: *processio* y razón de manifestación

Cuando en el artículo que abre la cuestión sobre el verbo, el Aquinate se interroga acerca de *si en Dios el verbo se dice en sentido propio*, responde en primer lugar que a esta pregunta debe contestarse a partir de la noción de verbo interior, de la cual toma el nombre la palabra pronunciada con la voz. Establece desde entonces que “el verbo interior es lo inteligido interiormente”, “lo concebido por el intelecto”, “lo considerado en acto por el intelecto”. Así entendido, se atribuye propiamente a Dios “porque es completamente ajeno a la materialidad, a la corporeidad y a todo defecto; y las cosas que son de este modo se dicen de Dios propiamente”³³. Perfecta interioridad o inmanencia³⁴ e inmaterialidad son las características que, de entrada, determinan la analogía entre el concepto humano y el Verbo divino; a la vez que definen lo más característico del conocimiento intelectual del ser humano: “La inmaterialidad del conocer es la capacidad del cognoscente para recibir inmaterialmente la presencia de lo conocido, y la capacidad de lo cognoscible para estar inmaterialmente presente en el cognoscente. Hay una correspondencia rigurosa entre conocimiento e inmaterialidad”³⁵.

La cuestión de la intelección y del verbo mental es, de una manera bastante típica, una de las que han sido más abundante y diversamente abordadas y tratadas en la escuela tomista. No es la intención en este momento explicitar la entera metafísica del conocimiento subyacente a la doctrina del concepto en santo

³³ *De Veritate*, q. 4, a. 1, resp.

³⁴ *De Veritate*, q. 4, a. 2, ad 7: “La operación del intelecto termina en la mente”.

³⁵ Y. Floucat, “L’intellection et son verbe selon saint Thomas d’Aquin”, art. cit., 456. Cfr. *S. Th.* I, qq. 84-85; *De Veritate*, q. 3, a. 2: “Una cosa es cognoscible en cuanto está separada de la materia”, trad. cit. de A. L. González, 18.

Tomás³⁶; sino más bien presentar aquellos elementos de la noética tomista que permitan dilucidar lo que en el apartado anterior de esta introducción hemos tildado de *metafísica del Logos*, en orden a comprender el lugar o estatuto de la criatura en el conocimiento del Absoluto.

La tesis central alcanzada en el *De Verbo* resume ya el pensamiento de madurez de Tomás de Aquino y, por decirlo así, concluye las especulaciones medievales anteriores sobre el verbo mental. El verbo es la concepción intelectual, lo concebido por la inteligencia y que está destinado a ser proferido: “La palabra interior procede de un ser inteligente y se dirige al mismo ser inteligente para manifestarle algo, a saber, la cosa concebida por el mismo manifestante”³⁷. Esta proposición incluye dos elementos. Primero, el verbo es aquello que es pensado en acto por el intelecto; y, en su dimensión de lenguaje interior del pensamiento, requiere ser manifestado. Y el verbo es además *procedens ab alio*; por lo cual mantiene una distinción real con aquello que lo engendra: “El mismo concepto mental implica procedencia de otro, esto es, del conocimiento del que concibe”³⁸; o, de un modo sintético: “El verbo comporta la manifestación y también un proceso real de una cosa a partir de la otra”³⁹.

Es doctrina tomista que la razón de manifestación se encuentra siempre ligada, *per se*, a la actividad intelectual⁴⁰; y compete máximamente a la noción de verbo. Ordinariamente –considera Tomás de Aquino– la noción de manifestación suele ir ligada a la palabra pronunciada por medio de la voz. Sin embargo, recuerda el Aquinate, esa manifestación va precedida de otra, que es “la manifestación a sí mismo”, la cual “se hace por medio del corazón, y esta manifestación precede a la otra; y por ello el

³⁶ A este respecto, puede consultarse, en castellano, el extenso artículo de J. L. Fernández Rodríguez, “El concepto en santo Tomás”, *Anuario Filosófico*, 1974 (VII/1), 125-192.

³⁷ J. Cruz Cruz, “La transparencia del signo”, *o. c.*, 59.

³⁸ *S. Th.* I, q. 34, sol. Como en Dios no puede haber accidente, el Verbo es necesariamente una Persona distinta: “Por eso el Verbo en Dios propiamente significa algo que procede de otro, lo cual pertenece a la razón propia de los nombres personales en Dios”, *idem.*; cfr. *De Veritate*, q. 4, a. 4, ad 3 y ad 5.

³⁹ *De Veritate*, q. 4, a. 2, ad 1.

⁴⁰ Cfr. *De Veritate*, q. 4, a. 3, resp.

verbo interior es denominado verbo prioritariamente⁴¹. Entonces, y de modo análogo, así como el verbo interior manifiesta al cognoscente, el Verbo divino es la manifestación de Dios mismo; de ahí que “el Verbo eterno se compara al verbo del corazón según la verdadera naturaleza del verbo interior”⁴².

Por otra parte, la procedencia o *processio* que supone el concepto es entendida como una *emanatio intelligibilis*; para mostrar esto, recurriremos ahora a un texto más largo de la *Suma Teológica*: “La acción que permanece en el mismo agente es una procesión en el propio interior. Esto se da sobre todo en el entendimiento, cuya acción, entender, permanece en el que entiende. Pues quien entiende, por el hecho de entender, realiza un proceso en sí mismo, que es el de concebir lo conocido como algo que proviene de la potencia intelectual y de su conocimiento. Esta es la concepción que aflora con el verbo, y que es llamada verbo del corazón, expresado con la voz. (...) Por lo tanto, no hay que entender la procesión como se da en los seres corporales (...), sino como la emanación inteligible, como la palabra que permanece en el mismo que la dice”⁴³. *Processio* y *emanatio* indican que la producción del verbo interior o concepto se sitúa al final de un proceso intelectual que, en el caso del ser humano, tiene su inicio en el conocimiento sensible⁴⁴.

A este propósito, B. Lonergan ha señalado, a mi juicio con acierto, que la doctrina tomista del verbo interior requiere, para su correcto entendimiento, la rectificación de la teoría del conocimiento platónica⁴⁵. Pues en efecto —señala este autor— uno de los elementos principales para la elaboración de la noción de verbo o palabra interior, supone la aceptación de la tesis de la abstracción. Supone además, a partir de ahí, una distinción entre las cosas reales y lo entendido en acto por el intelecto; se trata de

⁴¹ *De Veritate*, q. 4, a. 1, ad 5.

⁴² *De Veritate*, q. 4, a. 1, ad 12; cfr. *idem.*, a. 1, ad 6.

⁴³ *S. Th.* I, q. 27, a. 1, sol.

⁴⁴ Para la comprensión de los conceptos de *processio* y *emanatio* en Tomás de Aquino, puede consultarse el reciente y bien documentado artículo de J. Cruz Cruz: “Emanación: ¿un concepto neoplatónico en la metafísica de Tomás de Aquino?”, *Anuario Filosófico* 2000 (XXXIII/2): *Revisión del Neoplatonismo* (Ed. M. J. Soto Bruna), 461-490.

⁴⁵ B. Lonergan, “La notion de verbe dans les écrits de saint Thomas d’Aquin”, art. cit., 164, ss.

la diferencia entre *res intellecta* y *intentio intellecta*: esta última “es lo que el entendimiento concibe en sí mismo de la cosa entendida. En nosotros, no se identifica con la cosa que entendemos ni con la sustancia de nuestro entendimiento, sino que es una cierta semejanza de lo entendido, concebida por el entendimiento y expresada por las palabras; por eso la idea entendida se llama *verbo interior*, el cual es expresado por la palabra exterior”⁴⁶. Esta distinción entre “lo entendido” y “la cosa que entendemos”, permite a su vez comprender que el verbo interior o concepto es el medio por el cual el entendimiento accede a conocer las cosas: en este sentido, puede decirse que la palabra interior ejerce un cierto papel de intermediario entre las palabras exteriores y las realidades significadas⁴⁷, o también, entre el intelecto y las cosas que son comprendidas. De hecho, la interioridad o inmanencia correspondiente al término del acto intelectual no implica en Tomás de Aquino la clausura del sujeto cognoscente en una suerte de *esse obiectivum*; antes bien, inmanencia se corresponde aquí con trascendencia o intencionalidad⁴⁸: tal es el sentido manifestativo o expresivo que corresponde al verbo mental. He aquí un texto clave contenido en la cuestión que nos ocupa: “El concepto intelectual es medio entre el intelecto y la cosa conocida, porque mediante él la operación intelectual alcanza a la cosa; y por ello la concepción del intelecto no es solamente lo que es conocido, sino también aquello por lo que la cosa es conocida; por lo cual se puede decir que lo conocido es a la vez la cosa misma y la concepción intelectual”⁴⁹.

El verbo interior, se distingue entonces del acto de comprender: es su efecto y producto y, en cuanto tal, es una expresión del contenido mismo del acto cognoscitivo. En el caso de Dios, el Verbo es expresión “de todo aquello que está contenido en la ciencia del Padre”, y, por medio de él, “se expresa

⁴⁶ SCG, lib. IV, cap. 11.

⁴⁷ *De Potentia*, q. 9, a. 5, resp.: “vox exterior significat conceptum intellectus quo mediante significat rem”.

⁴⁸ Cfr. sobre la intencionalidad en Tomás de Aquino: P. Moya, “La representación como desvelamiento en Tomás de Aquino”, *Sapientia*, 1998 (LIII), 369-385.

⁴⁹ *De Veritate*, q. 4, a., 2, ad 3.

toda criatura⁵⁰; y, de un modo general, el verbo “manifiesta lo que está en el intelecto”⁵¹.

Esta manifestación surge al final de un proceso o conquista intelectual, lo cual constituye un elemento central en la elaboración definitiva de la doctrina del verbo mental. Más específicamente, situar el verbo en el término de la actividad intelectual, implica distinguirlo de la *species*. Aunque este asunto no es tratado *como tal* en la cuestión del *De Veritate* que nos ocupa, evidentemente, es un elemento que se ha tenido en cuenta al dar la definición de verbo interior; además es un asunto que ha entretenido largamente a la interpretación de la noética tomista. Por ambos motivos, conviene a continuación señalar los rasgos definitorios en lo concerniente a la distinción entre la *species* y el *verbum*.

A este respecto, cabe señalar que la doctrina contenida en el *De Veritate* acerca del verbo como término de la operación de entender, supone ya la distinción clara entre el verbo mental y los otros elementos que concurren en el proceso intelectual: la cosa conocida, la especie inteligible, la intelección y la concepción intelectual. La especie inteligible se sitúa al principio de la acción del intelecto; mientras que ya el *De Verbo* sostiene que el verbo o concepto se halla al término de la operación y es además constituido por ella⁵². El verbo no es, en efecto, ni la potencia intelectual, ni la especie del objeto por la cual conoce, ni la operación misma o intelección. Pues ninguno de estos elementos es lo significado por la palabra exterior, ni es causa eficiente de ella. El verbo es aquello que forma el cognoscente al inteligir, causa eficiente y final de la palabra de la voz. El verbo interior se compara así al intelecto como aquello *in quo* en tiende, porque en

⁵⁰ *De Veritate*, q. 4, a. 4, resp., y ad 5. Ver también: *Idem.*, a. 5 ad 1: El verbo conlleva de suyo procesión del intelecto.

⁵¹ *De Veritate*, a. 3, ad 4.

⁵² Cfr. *De Potentia*, q. 7 a. 1. Puede verse el comentario a este texto en: J. De la Vaissière, “Le sens du mot ‘verbe mental’ dans les écrits de saint Thomas”, *Archives de Philosophie*, 1925 (3,2), 168-175. A este respecto, resulta central la monografía de G. Rabeau, ‘*Species, verbum*’. *La activité intellectuelle élémentaire selon saint Thomas d’Aquin*. Bibliothèque Thomiste, 22, Vrin, París 1938. Ver también la diferencia con respecto al *Comentario a las Sentencias* en: J. Chênevert, “Le ‘verbum’ dans les Sentences”, *Sciences Ecclésiastiques*, 1961 (XIII), 191-223 y 359-390.

su propia expresión ve o contempla la naturaleza de la cosa entendida. A partir de la especie iluminada por el intelecto agente, el entendimiento humano “conoce en un *dictum* pronunciado en la luz”⁵³.

La función de la especie es llevar o informar al intelecto de la inteligibilidad de la cosa conocida⁵⁴. De tal modo que la especie no es lo conocido (*quod intelligitur*), sino aquello por lo que el intelecto comprende (*medium quo, medium cognoscendi*); por ello no es un producto del entendimiento, sino que resulta del fantasma iluminado por el intelecto agente⁵⁵. Ciertamente, lo conocido se halla en el cognoscente al principio mismo del acto de conocer, por mediación de la especie⁵⁶, la cual quiere designar en santo Tomás la semejanza o similitud inteligible y abstracta (en el caso del conocimiento intelectual); pero, por otra parte, lo conocido no es manifestado al cognoscente más que tras la dicción del verbo: “Según el Aquinate, el proceso de objetivación, en razón misma de su inmanencia, nace con estas formas (sensibles o inteligibles) intencionalmente presentes en el

⁵³ J. De la Vaissière, “Le sens du mot ‘verbe mental’ dans les écrits de saint Thomas”, art. cit., 172. Existe, según Tomás de Aquino, la luz física y la luz intelectual, teniendo esta última su fuente en el propio espíritu humano: *S. Th.* I, q. 67, a. 1 sol.: “Algo parecido puede decirse de *luz*. Pues, primero, dicho nombre fue instituido para indicar lo que permite que la vista vea; después se empleó para indicar todo aquello que permite cualquier tipo de conocimiento. Por lo tanto, si se toma el nombre *luz* en el primer sentido, entonces, y tal como dice Ambrosio, se aplica metafóricamente a los seres espirituales. Si se toma en el segundo sentido, entonces se aplica con propiedad”. Es interesante recordar que, en el ámbito teológico, la comprensión del Verbo como Luz del intelecto es manifestamente declarada: *S. Th.* I, q. 39, a. 8: “El Hijo, en cuanto es Verbo, es luz y esplendor del intelecto”.

⁵⁴ Cfr. Y. Floucat, “L’intellection et son verbe selon saint Thomas d’Aquin”, art. cit., 466.

⁵⁵ Sobre la iluminación del entendimiento agente, puede verse el reciente trabajo de C. González Ayesta: “La verdad como perfección del hombre en el *De Veritate* de santo Tomás”, Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras, Pamplona 1999 (*pro manuscripto*), esp. 132-142.

⁵⁶ Y. Floucat, en su artículo, ya citado, “L’intellection et son verbe selon saint Thomas d’Aquin”, 458-459, ha recordado muy lúcidamente la procedencia etimológica de *species*. La emparenta con *specere*, ver, y *respicere*, mirar; lo cual quiere decir que tiene relación con la mirada, y designa los caracteres que permiten reconocer un objeto. *Species* traduce el griego *eidos*, que designa la representación, la imagen o idea de una cosa. En Aristóteles *eidos* significa la forma (*Metafísica*, lib. 5, 2, 1013 a).

cognoscente para informarle de la realidad de las cosas. Ciertamente, éstas son similitudes inmateriales y objetivantes de la cosa en lo que ella tiene de cognoscible para los sentidos y para el intelecto, pero no son aún la perfecta imagen, la cual no puede de hecho encontrarse más que al término del acto del conocimiento⁵⁷. El carácter mediador de la especie resulta fundamental en esta metafísica realista del conocimiento, pues es el medio por el cual el objeto informa al intelecto humano, quien, por su característica constitución, no puede ser informado directamente por la cosa misma; mediación que no será necesaria en Dios, quien conoce por su propia esencia⁵⁸.

Pues bien, en su especulación de madurez, Aquinas sostiene que la intelección se realiza cumplidamente y culmina en la dicción (interior) de un verbo, en el se expresa la cosa conocida, manifestándose al que la conoce. Recurriremos de nuevo a un texto de la *Suma Teológica* sumamente revelador para comprender las conclusiones contenidas en la primera parte de la cuestión cuarta del *De Veritate*: “Es como el entendimiento del hombre, que con la palabra (verbo) que concibe al conocer la piedra, está diciendo piedra. Anselmo (*Monologion*, c. 62) aquí también usa impropriamente *decir* por *conocer*. Pues se diferencian; ya que *conocer* (*intelligere*) entraña sólo la relación entre el que conoce y lo conocido, en lo cual no hay ninguna razón de origen, sino sólo cierta información para nuestro entendimiento en cuanto que nuestro entendimiento está en acto por la forma de lo conocido. (...) Pero *decir* (*dicere*) expresa relación principalmente con el verbo concebido; pues decir no es más que pronunciar el verbo. Pero, mediante, el verbo, *decir* presupone relación con lo conocido, que, en la palabra pronunciada, se manifiesta al que lo conoce⁵⁹: la verbalización mental supone aquí el término de un proceso abstractivo de intelección. Este término es distinto de la especie inteligible, la cual pone al entendimiento en acto y debe ser tenida como

⁵⁷ Y. Floucat, “L’*intellection* et son verbe selon saint Thomas d’Aquin”, art. cit., 458-459.

⁵⁸ Cfr. L. Rebault, *Dieu et les créatures selon Thomas d’Aquin*, P.U.F., Paris 1995, 85-87.

⁵⁹ *S. Th.* I, q. 34, a. 1, ad 3. *Idem.*, a. 2, sol.: “*Verbum significat enim quamdam emanationem intellectus*”.

principio de la operación intelectual. Aunque tanto la especie y como el verbo son ciertamente una semejanza del objeto entendido⁶⁰.

La inmanencia de este proceso de intelección requiere que la acción cognoscitiva permanezca en quien entiende⁶¹; el sujeto cognoscente realiza un proceso en sí mismo, que culmina en la concepción de la cosa. La comprensión del verbo como *dicción interior* es justamente aquello en lo que el teólogo podrá apoyarse para mostrar –respentando las reglas del método analógico– cómo la segunda Persona de la Trinidad puede ser llamada Verbo⁶². Teniendo en cuenta nuestra intención en este estudio introductorio, diremos que el entendimiento absoluto no conoce por medio de especie alguna, sino por su propia esencia. Esta, la esencia divina, deberá entonces entenderse como *similitudo omnium rerum*⁶³; expresión que insta al filósofo a indagar el significado de esta *similitudo* de todos los seres en el conocimiento creador. A este asunto dedicamos el siguiente apartado de esta introducción.

3. Similitud y ejemplaridad en el Verbo

Acaba de mostrarse la necesidad de la mediación de la especie inteligible en lo que se refiere al principio formal de la operación intelectual en el ser humano⁶⁴; por ese motivo se afirma que el

⁶⁰ Véase al respecto el texto fundamental de *SCG*, lib. I, cap. 53.

⁶¹ Cfr. *S. Th.* I, q. 27, a. 1, sol. El carácter inmanente del conocimiento en Tomás de Aquino es explicado ampliamente por: J. F. Sellés, en su libro *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1995 (2^a ed.).

⁶² Cfr. *SCG*, lib. IV, cap. 11, y el excelente comentario a este texto de C. Izquierdo, en su artículo, ya citado: “La teología del Verbo en la *Suma contra los gentiles*”. Desde una perspectiva estrictamente teológica, puede consultarse: J. I. Saranyana, “La doctrina sobre el ‘esse’ de Cristo en los teólogos de la segunda mitad del siglo XIII”, en: F. L. Mateo-Seco (ed.), *Cristo, Hijo de Dios y redentor del hombre*, Eunsa, Pamplona 1982, 637-647.

⁶³ *SCG*, lib. IV, cap. 53.

⁶⁴ *SCG*, lib. I, cap. 46: “Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis: sicut forma cuiuslibet agentis principium est propriae operationis”.

objeto conocido se halla en el entendimiento humano por su similitud o semejanza⁶⁵.

La mediación de la especie, sin embargo, no es necesaria, absolutamente hablando, en toda intelección, sino que solamente es propia en el hombre, en quien su entender no es su propia esencia; y este es además el motivo por el que el verbo formado por el intelecto humano “no contiene en él la totalidad de lo que existe en aquello de lo que proviene, (...) sino solamente algo de ello”⁶⁶. En Dios, sin embargo, primer principio absolutamente simple, el Verbo debe expresar todo aquello que está contenido en su ciencia, que no puede ser sino la propia esencia divina: “si el entendimiento divino entendiera mediante una especie inteligible que no fuera su propia esencia, habría otra cosa que sería principio y causa de la esencia divina”⁶⁷. En el Absoluto, lo mismo son el pensar y el ser.

Se entiende desde lo anterior que Tomás de Aquino sitúa en esa identidad que supone el entender divino el origen de todo lo creado, pues no es posible, en la metafísica, concebir un origen más allá de la identidad originaria de ser y pensar. Desde esta proposición, podemos acercarnos a uno de los textos centrales de nuestra cuestión cuarta, en el cual se declara el lugar de lo creado en el conocimiento absoluto: “Es necesario que todo aquello que está contenido en la ciencia del Padre sea expresado con un solo verbo, y ello en el modo en que está contenido en la ciencia, de modo que sea un verdadero Verbo correspondiente a su principio. Ahora bien, con su ciencia el Padre se conoce a sí mismo y, conociéndose, conoce todas las otras cosas. Por ello su Verbo expresa al mismo Padre principalmente, y consecuentemente a todas las otras cosas que el Padre conoce conociéndose a sí mismo; y así el Hijo, por ser un Verbo que expresa perfectamente al Padre, expresa a toda criatura”⁶⁸. Podemos asegurar que, con estas afirmaciones, el Aquinate ha pensado profundamente acerca del fundamento radical de todo lo creado. Situando el mundo en

⁶⁵ Cfr. *S. Th.* I, q. 85, a. 2, sol. y ad 1.

⁶⁶ *De Veritate*, q. 4, a. 4, resp.

⁶⁷ *SCG*, lib. I, cap. 46.

⁶⁸ *De Veritate*, q. 4, a. 4, resp.

la esencia divina, explicará desde ahí la triple causalidad (eficiente, final y ejemplar) que funda al ente finito.

Se trata de un tema recurrente en la vertiente metafísico-teológica de la doctrina del Verbo en santo Tomás: situar en Dios mismo el propio ser de las cosas; *contineri*, *comprehendi*, *conservari*, son términos utilizados para el origen radical de las cosas en la esencia divina. Se trata además de una tesis presente de modo habitual en los pensadores medievales cristianos: todo ser existe paradigmáticamente, a modo de idea ejemplar, en Dios: “El Padre contiene en su ciencia a toda criatura, en cuanto ejemplar de toda criatura”⁶⁹. Se trata de una transformación radical del platonismo: pues la esencia de Dios es Dios mismo, y no un mundo modélico; de ahí que el Verbo no pueda ser considerado como medio entre Dios y la criatura, sino que es Dios mismo, perfecta expresión del conocimiento divino.

El Verbo contiene entonces en él cada idea o forma de las criaturas, denominada también *similitudo creaturae*: esta similitud de la criatura en el Verbo, no debe tomarse en el sentido de una “imagen”, sino más bien en el sentido de “modelo” o “ejemplar”, pues se halla en el origen del ser y del movimiento de la propia criatura. Tal similitud puede ser llamada en cierto sentido *vida de la criatura en el Verbo*⁷⁰. Una tal existencia de las cosas en el Absoluto no niega el ser de las mismas. Ciertamente, los seres no existen en Dios según su singularidad o individualidad; pero encuentran en el entendimiento creador el auténtico fundamento de su verdad y, por tanto de su realidad. Esta tesis, nuclear en la metafísica tomista, no derivará en modo alguno en una suerte de devaluación o desvalorización del mundo sensible, como intentará mostrarse a continuación.

Con esta doctrina, en efecto, Tomás de Aquino sostiene la consitución –eterna– de la criatura en el Verbo de Dios, en cuanto *similitud ejemplar*, siendo, en la realidad actualmente existente, una *similitud imitativa* de su origen. Así pues, la doctrina tomista del Verbo, además de responder al tema propiamente teológico de la Trinidad, ofrece una respuesta estrictamente metafísica a la

⁶⁹ *De Veritate*, q. 4, a. 4, ad 1.

⁷⁰ Cfr. *De Veritate*, q. 4, a. 4, ad 2; a. 8, resp., y ad 4.

cuestión del origen primero de la criatura⁷¹: “El Verbo es una similitud de la criatura, no como su imagen, sino como su ejemplar”⁷².

Según la metafísica del Aquinate –que recoge en este punto una larga tradición medieval– Dios se expresa en su Verbo, el cual a su vez no es sino la expresión de la esencia divina; en el Verbo se halla asimismo la expresión del universo, de todas las criaturas según el modo que corresponde a cada una esencialmente⁷³. Es en esta metafísica medieval donde puede sostenerse sin reservas la tesis de que la expresión de la identidad (Dios) causa propiamente la alteridad subsistente del ser finito; sin que, a su vez, en ningún momento quede este último, por así decir, desgajado de su primer principio. Pues en efecto, la doctrina de la creación desde el Verbo implica la inmanencia como elemento inseparable de la trascendencia de la causalidad. Esto es así desde el momento en que se afirma que toda criatura es expresada en el Verbo con el cual Dios “se dice a sí mismo”⁷⁴.

Se establece así una estrecha articulación entre el ser de las cosas de las cosas en el Absoluto creador y el ser de las cosas en sí mismas, siendo inseparables una y otra concepción en la consideración de la relación entre ambos extremos. Pues “aunque el ser de las criaturas en el Verbo y (el ser) que poseen en sí mismas no tienen el mismo carácter según la univocidad, tienen en cambio y en cierto modo el mismo carácter según la analogía”⁷⁵.

En este punto, Tomás de Aquino toma una doble posición con respecto al platonismo. En primer lugar, unifica la pluralidad de las ideas platónicas, situándolas en la mente divina: “así como

⁷¹ Cfr. M. J. Soto Bruna, “Causalidad, expresión y alteridad. Neoplatonismo y modernidad”, *Anuario Filosófico*, 2000 (XXXIII/2): *Revisión del Neoplatonismo* (ed. M. J. Soto Bruna), 533-556, esp. 548-556.

⁷² *De Veritate*, a. 4, ad 2.

⁷³ Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 34, a. 3, sol.: “Dios con un solo acto se conoce y lo conoce todo, su Verbo es expresivo no sólo del Padre, sino de toda criatura. Y así como la ciencia de Dios con respecto a Dios es sólo cognoscitiva; y con respecto a las criaturas es cognoscitiva y efectiva, así también el Verbo de Dios con respecto a Dios Padre, es sólo expresivo, y con respecto a las criaturas es expresivo y operativo”; *idem.*, q. 35.

⁷⁴ *De Veritate*, q. 4, art 4, resp. y ad 1.

⁷⁵ *De Veritate*, q. 4, art. 6, ad 5.

Platón sostenía que las ideas de las cosas están fuera de la mente divina, así nosotros las ponemos en la mente divina⁷⁶. Y, a partir de ahí, acepta la tesis platónica según la cual el fundamento último de la verdad de las cosas se encuentra en las ideas divinas, en la medida en que el ser de las cosas en su *topos* eterno es más verdadero que el que poseen en sí mismas o en su ser natural, esto es, el que obtienen una vez creadas: “Según Platón, era más verdadero el hombre separado que el hombre material, por lo que denominaba hombre *per se* al hombre separado. Luego también según la posición de la fe las cosas son en el Verbo con más verdad que en sí mismas⁷⁷”.

En segundo lugar, y esta vez frente a Platón, otorga un ser propio a la criatura existente fuera de sus causas, borrando entonces la accidentalidad de su ser material: “Platón ha sido criticado por haber afirmado que las formas naturales existen según su naturaleza propia fuera de la materia, como si la materia fuese accidental para las especies naturales; y según esto las realidades naturales se podrían predicar con verdad de las que son sin materia; pero nosotros no lo sostenemos⁷⁸”.

La alteridad que supone la finitud –desde la doctrina del Verbo– proviene de la creación, entendida como expresión de la causalidad del Ser absoluto, el cual es máxima identidad. Así pues, solamente a partir de la creación surge la alteridad: “en sí mismas, todas las cosas creadas causadas son finitas, pero en Dios son infinitas, porque en Dios son la misma esencia divina. (...) Además, en sí mismas muestran oposición y diversidad, pero en Dios forman una unidad simultáneamente (...). Además, en sí mismas poseen multiplicidad, pero en Dios son uno⁷⁹”. “Las perfecciones que están desperdigadas en los seres inferiores, en Dios están de forma única y total⁸⁰”; y también: “cualesquiera

⁷⁶ *De Veritate*, q. 4, art. 6, sed contra 2.

⁷⁷ *De Veritate*, q. 4, art. 6, sed contra 2. *Idem.*, resp.: “Cuando se investiga si las cosas son con más verdad en sí mismas que en el Verbo, es necesario distinguir; porque (la expresión) ‘con más verdad’ puede designar la verdad de la cosa o la verdad de la predicación: si designa la verdad de la cosa, entonces sin duda es mayor la verdad de las cosas en el Verbo que en sí mismas”.

⁷⁸ *De Veritate*, q. 4, art. 6, ad 2, *in contra*.

⁷⁹ Tomás de Aquino, *In De Divinis Nominibus*, núm. 641.

⁸⁰ *S. Th.* I, q. 14, art. 11, sol.

formas que existen en todas las criaturas, existen en Dios de un modo más eminente. Pues en las criaturas las formas de las cosas y las naturalezas son múltiples y diversas, pero en Dios existen de modo simple y único⁸¹.

Se trata aquí de la reducción a la unidad como origen de la multiplicidad. La caracterización de esta unidad originaria como identidad absoluta y a su vez principio de la alteridad y de la distinción, y, por fin, la inclusión del ser en este principio, Dios, que es también –frente a Parménides– máximamente activo, constituye el núcleo del elemento neoplatónico de la obra de Tomás de Aquino en lo que a nuestro tema se refiere⁸².

La tesis de un ser de la criatura más noble en Dios, supone que “la criatura es esencia creadora en el Creador”⁸³. En el Comentario al *Liber de Causis*, Tomás de Aquino establece explícitamente a este respecto que la diversidad de las cosas, por la cual tienen naturalezas diferentes, no proviene de alguna diversidad por parte del recipiente, esto es de la criatura, sino que procede de la primera causa, en cuanto cognoscente de la diversidad; pues el primer agente actúa según su ciencia y a partir de ella produce las cosas según diversos grados⁸⁴.

La finitud de la criatura en cuanto creada por Dios supone ciertamente un descenso en el orden ontológico, pues la primera posee un grado menor de ser; y esa finitud es por lo mismo alteridad, distinción con respecto al Absoluto del cual procede. La creación divina, por ser tal, pone en la existencia de algo nuevo, de un *novum* inédito; esto es, de algo que no preexistía en esa su finitud y distinción en la causa creadora; la distinción proviene de la creación. Pues el ser de la criatura en el Verbo es Dios, pero el ser de la misma en la creación subsiste en la naturaleza propia de la criatura. Ambas consideraciones resultan complementarias desde la doctrina de la expresión del Verbo. Con la creación, en

⁸¹ Tomás de Aquino, *De Anima*, art. 18, resp.

⁸² Cfr. A. Marchesi, *Dal “lógos” greco al “lógos” cristiano: linee di sviluppo e tematiche ricorrenti*, Zara, Parma 1984.

⁸³ *De Veritate*, q. 4, art. 6, sed contra.

⁸⁴ Tomás de Aquino, *In De Causis*, Lect. XXIV. Cfr. Tomás de Aquino, *Exposición sobre el “Libro de las causas”*, Introducción, traducción y notas de J. Cruz Cruz, Eunsá, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Pamplona 2000, 44.

efecto, la multiplicidad se despliega en el mundo de lo finito: el mundo creatural muestra finitud e imperfección. No obstante, en la metafísica creacionista, que es en Tomás de Aquino una metafísica del Verbo, el estudio acerca de la verdad de la criatura precisa, por así decir, remover, la multiplicidad –finitud e imperfección por lo tanto– para acceder a la unidad divina, que es fuente de lo múltiple. Unidad en la que la pluralidad existe de un modo más noble (*nobilior*) y más eminente (*eminentior*): Dios mismo, quien a través de su Verbo –Palabra eterna– pronuncia eternamente a la criatura.

Por otra parte, y como venimos argumentando, la alteridad y la distinción, surgen a partir de la creación de las cosas; pues la manifestación de Dios en el ejercicio de su actividad creadora no puede igualarle: la unidad y la unicidad del Absoluto requieren composición y que lo producido sea múltiple. De este modo, si bien Dios es el ejemplar de toda criatura, no puede sostenerse que lo creado mantenga una relación de reciprocidad en cuanto a la similitud a su origen. La argumentación al respecto es la siguiente: en aquellas cosas que se relacionan según el modo de la causa y de lo causado no se encuentra, propiamente hablando, la reciprocidad de la similitud “Dios contiene todas las perfecciones de las criaturas, pues Él es simple y absolutamente perfecto. De ahí que cualquier criatura le representa y le es semejante en la medida en que tiene alguna perfección. Sin embargo, no le representa como algo de su misma especie o género, sino como principio sublime, de cuya forma carecen los efectos, pero de la que, sin embargo, albergan alguna semejanza”⁸⁵.

Se trata de sostener una relación asimétrica entre la criatura y el Creador: la criatura imita a Dios en la distinción que supone su naturaleza de creada, y esta imitación se halla fundada en la previa expresión de toda criatura en el Verbo. Por donde se concluye que la ejemplaridad que supone la ciencia divina con respecto a la criatura no implica un acercamiento metafísico de Dios a lo finito, sino que, antes bien, señala su absoluta trascendencia. Pues “para la verdad del verbo no se exige la semejanza a la cosa que es dicha mediante el verbo según la

⁸⁵ S. Th. I, q. 13, a. 2, sol.

conformidad de la naturaleza, sino sólo según la representación, como se ha dicho en la cuestión *De scientia Dei*⁸⁶. Por ese motivo el Verbo concierne directamente a Dios, y de un modo consecuente con las criaturas, “porque las criaturas, en cuanto son en Dios, son una sola cosa”⁸⁷.

Así pues, la manifestación de la criatura en el Verbo divino supone unidad e identidad con Dios, pero es esa misma manifestación la que permite que, una vez creadas, los seres creados imiten la perfección divina según diversos modos y grados⁸⁸; y en ello justamente reside la dependencia de lo finito con respecto del Absoluto, pues el ejercicio de su actividad existencial se halla condicionado a esa imitación⁸⁹.

En esta *metafísica del Logos* la “lógica divina” no tiene como refrendo el cálculo de las ciencias matemáticas –como más adelante, con el pasar de los siglos, se pretenderá–, sino que es la metafísica, en cuanto ciencia inagotable de lo real, la única disciplina que puede proporcionar tal atisbo de lo invisible partiendo de las cosas sensibles. *Per visibilia ad invisibilia* significa aquí: la trascendencia como horizonte de la razón humana, más horizonte de medida (*mensurans*), no de dominio. El mundo sensible es el paso de acceso a lo inteligible por esencia: tal es aquí la inteligencia del mundo que se desprende de la perfección divina. En la doctrina del Verbo de Tomás de Aquino se encuentra además que tanto la vertiente del platonismo y como la del aristotelismo, a las que hemos aludido al comienzo de esta Introducción, están fundadas en la consideración del Absoluto como condición de inteligibilidad y de ser. Atisbar, en definitiva, que el fundamento último del mundo se encuentra en el *Logos* divino supone, radicalmente –tal es, a mi juicio, la propuesta contenida en el *De Verbo*–, situar en el Prólogo del Evangelio de san Juan el inicio de una metafísica cuyo principio

⁸⁶ *De Veritate*, q. 4, art. 4, ad 2. *De scientia Dei*, art. 13, ad 1.

⁸⁷ *De Veritate*, q. 4, art 4, ad 5.

⁸⁸ *De Veritate*, q. 3, art. 1.

⁸⁹ A este respecto, estoy de acuerdo con las conclusiones fundamentales de K. Kremer, *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Colonia, 1969.

fontal es la consideración del ser como creado por un Dios que es vida y en quien la criatura misma es vida⁹⁰.

Considero además que retomar en la actualidad la doctrina medieval del *Logos* supone una doble confrontación con respecto a dos vertientes de la historia de la filosofía. En primer lugar, conviene advertir que desde la consideración del Verbo y en este caso frente a la antigüedad, el surgimiento de la finitud a partir del acto creador no supone negatividad alguna para el ser de lo creado. En segundo lugar, y en este caso frente a una parte considerable de la filosofía moderna y contemporánea, el horizonte de lo real se amplía más allá de los cánones de la ciencia físico-matemática. Para esta última filosofía puede en efecto parecer enigmática y fuente de grandes paradojas la tesis central de la metafísica tomista del *Logos*: *oportet omnia eminentius existere ex natura quam etiam in seipsis*. Convendría sin embargo ahondar en el significado de la inteligibilidad de un mundo del que el *Logos* se hallase ausente.

⁹⁰ Cfr. J. M. Rovira Bellosó, "La Teología del Padre", *Scripta Theologica*, 1988 (XX/2-3), 491-522.

DE VERITATE, CUESTIÓN 4

EL VERBO

ARTÍCULO PRIMERO

Si en Dios el verbo se dice en sentido propio

La cuestión trata del Verbo¹. Y se investiga en primer lugar si en Dios el verbo se dice en sentido propio. Y parece que no. Hay, en efecto, dos tipos de verbo: interior y exterior. Ahora bien, el (verbo) exterior no puede decirse de Dios en sentido propio, pues es material y transeúnte; de modo semejante, tampoco el verbo interior, del que el Damasceno, definiéndolo, dice en el libro II²: “la palabra interior es un movimiento del alma que se produce en el razonamiento discursivo sin ninguna enunciación”. Ahora bien, en Dios no puede afirmarse ni movimiento ni razonamiento, el cual se cumple a través de un cierto discurso. Luego parece que el verbo no puede decirse de ningún modo en sentido propio de Dios.

2. Además, en el libro XV del *De Trinitate*, Agustín³ prueba que hay un verbo de la mente misma, por el hecho de que se habla también de una boca de la mente, como es evidente en *Matth.* XV, 11: “las cosas que salen de la boca son las que contaminan al hombre”; que esto debe entenderse de la boca del corazón es manifiesto por lo que sigue: “lo que sale de la boca procede del corazón”. Pero la boca no se atribuye a las realidades espirituales sino en un sentido metafórico; luego tampoco el verbo.

3. Además, ya se ha mostrado que el Verbo es intermedio entre el Creador y las criaturas por lo que se dice en *Ioh.* I, 3: “todo ha sido hecho por Él”; y por ello mismo prueba Agustín⁴ que el Verbo no es criatura; luego por la misma razón se puede

¹ Lugar paralelo: *Super Sent.* I d. 27 q. 2 a. 1.

² *De fide* II c. 21 (PG 94, 940 B; Bt 131).

³ Cap. 10 (PL 42, 1070).

⁴ *In Ioh. ev. tract.* I n. 11 y 12 (PL 35, 1384 y 1385).

probar que el Verbo no es el Creador; así pues el verbo no establece nada que esté propiamente en Dios.

4. Además, el medio⁵ dista en igual medida de los extremos; por consiguiente, si el Verbo es medio entre el Padre que profiere y la criatura que es proferida, es necesario que el Verbo se distinga por esencia del Padre, puesto que se distingue por esencia de las criaturas; pero nada hay en Dios distinto por esencia; luego el verbo no puede ponerse propiamente en Dios.

5. Además, todo aquello que no conviene al Hijo sino en cuanto encarnado, no puede atribuirse propiamente a Dios, como ser hombre, caminar o cualquier otra cosa semejante. Pero la razón de verbo no conviene al Hijo sino en cuanto encarnado, porque la naturaleza del verbo consiste en que manifiesta al que lo profiere; pero el Hijo no manifiesta al Padre sino en cuanto está encarnado, así como nuestro verbo no manifiesta a nuestro intelecto sino en cuanto está unido a la voz. No se puede entonces hablar propiamente de verbo en Dios.

6. Además, si el verbo estuviese propiamente en Dios, habría identidad entre el Verbo que existió desde toda la eternidad junto al Padre y el que se encarnó en el tiempo, así como decimos que es el mismo Hijo. Pero parece que esto no se puede decir, porque el Verbo encarnado se compara al verbo de la voz, mientras que el Verbo existente junto al Padre (es comparado) al verbo de la mente, como es evidente en Agustín, libro XV *De Trinitate*⁶: no es lo mismo el verbo declarado con la voz y el verbo existente en el corazón; por ello no parece que el Verbo del que se ha dicho que ha estado desde toda la eternidad junto al Padre, pertenezca propiamente a la naturaleza divina.

7. Además, cuanto más posterior (a su causa) es el efecto, tanto más tiene razón de signo; así como el vino⁷ es causa final del barril y ulteriormente del círculo adherido que señala al barril,

⁵ *Medium ... extremis*: Aristóteles, *Ethic.* II 6.

⁶ Cap. 11 (PL 42, 1071).

⁷ *Vinum ... designandum: exemplum Auctorum Mediae Aetatis e. G. Summa Sententiarum* tr. 4 c. 1 (PL 176, 117 C), Symon Tornacensis *Summa*: 'signorum vero alia sunt sacra alia non. Non sacrorum alia naturalia alia positiva ... Positivorum vero quoddam nec est sacrum nec sacre rei signum ut circulus vini venalis' (ms. Paris Arsenal 519, f 55 rb), Albertus *De sacramentis* tr. 1 q. 2 (ed. Col. XXVI, p. 4), Bonaventura *Super Sent.* IV d. 1 p. I art. unic. q. 2 ad 3.

el círculo tiene máximamente razón de signo. Pero el verbo de la voz es el efecto último que procede del intelecto; luego a éste le conviene más la razón de signo que a la concepción de la mente, y de modo semejante también la razón de verbo, la cual se establece a partir de la manifestación. Pero todo lo que se encuentra antes en las cosas corporales que en las espirituales, no puede decirse propiamente de Dios; por lo tanto el verbo no puede atribuírsele en sentido propio.

8. Además, cada nombre significa principalmente aquello a partir de lo cual ha sido impuesto; pero el nombre de verbo es impuesto o por la reverberación⁸ del aire o por el clamor⁹, según lo cual el verbo no es otra cosa más que un clamor verdadero; luego esto es lo que significa principalmente el nombre de verbo; pero esto de ningún modo conviene a Dios sino metafóricamente; luego el verbo no se dice propiamente en Dios.

9. Además, el verbo de alguien que habla parece ser una semejanza de lo que es dicho en el que habla; pero el Padre, en cuanto es cognoscente, no se conoce a sí mismo por medio de alguna similitud, sino por esencia. Parece por ello que, por el hecho de contemplarse, no genera ningún verbo de sí mismo; pero “para el Espíritu soberano hablar no es otra cosa que contemplar pensando”, como dice Anselmo¹⁰; luego el verbo no puede afirmarse propiamente en Dios.

10. Además, todo lo que es atribuido a Dios según la semejanza de las criaturas, no se dice de Él en sentido propio, sino metafóricamente. Pero el verbo se dice en Dios según la semejanza del verbo que existe en nosotros, como dice Agustín¹¹; luego parece que el verbo se dice en Dios metafóricamente y no en sentido propio.

11. Además, Basilio¹² dice que Dios es denominado verbo en la medida en que todas las cosas son proferidas por Él; sabiduría,

⁸ Verberatione aeris: Priscianus (*Institut. Grammat.* VIII De verbo I 1, ed. Keil, p. 369) ut refert Thomas *Super Sent.* I de 27 q. 2 a. 1 arg. 1.

⁹ Boatu: cf. Ps.-August. *Principia dialecticae* cap. 6 (PL 32, 1412).

¹⁰ *Monol.* cap. 63 (PL 158, 208 D) ut dicitur infra a. 2 13.

¹¹ *De Trin.* XV c. 11 (PL 42, 1071).

¹² Hanc sententiam quamvis apud Basilium non invenies sic communiter proferunt Scholastici e. G. *Summa fr. Alexandri* I pars n. 4222 (p. 613), Albertus *Super Sent.* I d 27

en quien todas las cosas son conocidas; luz, en la que todo es manifestado. Pero el proferir no se dice propiamente de Dios, porque la emisión pertenece a la voz; luego se ve que el verbo se dice en Dios metafóricamente y no en sentido propio.

12. Además, el verbo de la voz es al Verbo encarnado como el verbo de la mente al Verbo eterno, como aparece en Agustín¹³. Pero el verbo de la voz no se dice del Verbo encarnado sino metafóricamente; luego el verbo interior tampoco se dice del Verbo eterno sino metafóricamente.

POR EL CONTRARIO, dice Agustín en el libro XI *De Trinitate*¹⁴: “El verbo que pretendemos introducir, es conocimiento unido al amor”; pero el conocimiento y el amor se dicen de Dios en sentido propio, luego también el verbo.

2. Asimismo, dice Agustín en el libro XV *De Trinitate*¹⁵: “El verbo que resuena en el exterior es signo del verbo que brilla en el interior, al cual le compete máximamente el nombre de verbo: pues todo aquello que es proferido por la boca del cuerpo es voz del verbo, motivo por el cual se denomina también verbo, pues es inducido por aquél para aparecer exteriormente”; de esto es manifiesto que el nombre de verbo se dice más propiamente del verbo espiritual que del corporal; pero todo aquello que se encuentra de un modo más propio en lo espiritual que en lo corporal, conviene más propiamente a Dios; luego el verbo se dice de Dios de un modo máximamente propio.

3. Además, Ricardo de San Víctor¹⁶ dice que el verbo es manifestativo de la idea de alguien inteligente. Pero el Hijo manifiesta del modo más verdadero la idea del Padre; luego el nombre de verbo se dice de Dios del modo más propio.

a. 4, Bonaventura *Super. Sent. I* d. 27 p. I art. unic. q. 4 contra 4. Cf. tamen Vigilius Tapsensis *Contra Arianos dialog.* II 27 (PL 62, 215 A).

¹³ Ut supra lin. 58.

¹⁴ Cap. 10 (PL 42, 969) ubi loco ‘intendimus’ legitur ‘volumus’, cf. etiam Albertus *Super Sent. I* d. 27 a. 3 arg. 1.

¹⁵ Cap. 11 (PL 42, 1071).

¹⁶ *De Trin.* VI c. 12 (PL 196, 976 B).

4. También, según Agustín en el libro XV del *De Trinitate*¹⁷, el verbo no es otra cosa que un pensamiento (*cogitatio*) formado. Pero la contemplación (*consideratio*) divina nunca está en vía de formación, sino siempre formada, porque siempre está en acto; luego el verbo se dice de Dios en el sentido más propio.

5. Además, entre los modos del uno, el que es más simple es considerado uno primaria y máximamente; por ello y de modo semejante el verbo se dice más propiamente del verbo que es máximamente simple. Pero el Verbo que está en Dios es simplicísimo; luego es denominado verbo del modo más propio.

6. Además, según los gramáticos¹⁸, la parte de la oración que se llama verbo se apropia del nombre común porque es la perfección de todo el discurso en tanto que es un elemento principal, y porque a través del verbo se manifiestan las otras partes del discurso, por lo cual el nombre es conocido en el verbo. Pero el Verbo divino es lo más perfecto entre todas las cosas y es también manifestativo de las cosas; luego es denominado verbo del modo más propio.

REPUESTA. Debe decirse que imponemos los nombres según el conocimiento que tenemos de las cosas. Y en la medida en que la mayor parte de las veces las (cosas) que son posteriores por naturaleza son más conocidas por nosotros, ocurre frecuentemente que en la imposición del nombre a dos cosas, el nombre se encuentra a veces antes en una de las dos, mientras que la realidad significada por el nombre existe con prioridad en la otra; lo cual es manifiesto en los nombres que se dicen de Dios y de la criatura, como ente, bueno, y otros semejantes, los cuales fueron impuestos en primer lugar a las criaturas, y de éstas fueron después trasladados para predicarse de Dios, aunque el ser y el bien se encuentran ante todo en Dios. Por esa razón, en la medida

¹⁷ Cap. 10 (PL 42, 1071).

¹⁸ Grammaticos: e. G. Rob. Kilwardby *Rationes super Priscianum minor.*: 'nota quod verbum dicitur egregia pars orationis tum quia per ipsum maxime affectus nostros significamus tum quia completio orationis est perfecta ... quia verbum tantae dignitatis est quod complet orationem et quod in eo intelliguntur aliae partes' (ms. Urbin. Lat. 298, f. 7 ra).

en que el verbo exterior, siendo sensible, es más conocido por nosotros que el interior, por la asignación del nombre en primer lugar es denominado verbo el vocal antes que el interior, aunque en el orden de la naturaleza sea primero el verbo interior, en cuanto es causa eficiente y final del exterior. Es causa final porque el verbo exterior es expresado por nosotros para que el verbo interior sea manifestado, por lo que es necesario que el verbo interior sea aquello que es significado por el verbo exterior. Pero el verbo que es proferido exteriormente significa lo que es conocido, no el acto de inteligir, ni el intelecto que es un hábito o una potencia, sino en cuanto éstos son inteligidos; de donde se sigue que el verbo interior es lo inteligido interiormente. Y es causa eficiente, porque el verbo proferido exteriormente, en tanto que es significativo según convención¹⁹ (*ad placitum*), tiene como principio a la voluntad, igual que las demás cosas artificiales; y así como para las demás cosas artificiales preexiste en la mente del artífice una imagen del producto exterior, así en la mente del que profiere el verbo exteriormente preexiste un ejemplar de tal verbo exterior. 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 corazón²⁰ pronunciado sin voz; después, el ejemplar del verbo exterior, que es llamado verbo interior y tiene la imagen de la voz; y, por último, el verbo expresado exteriormente, que es denominado verbo vocal. 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.

De lo anterior se sigue que, en la medida en que el verbo de la voz es alcanzado corporalmente, no puede decirse de Dios sino

¹⁹ Significativum ad placitum: cf. Boethius *In librum Arist. De interpr. ed. sec. I* (PL 64, 427 A).

²⁰ Verbum cordis ... interius ... vocis: *Glossa ordin. Super I Ioh. 1-10* [ex August. *De Trin. XV c. 10* (PL 42, 10 71)] ut refert Thomas *Super Sent. I d. 27 q. 2 a. 1*, cf. etiam Albertus *Super Sent. I d. 27 a. 7*.

metafóricamente; esto es, como son llamadas verbo suyo las mismas criaturas²¹ producidas por Dios, o el movimiento de las mismas, en cuanto designan al intelecto divino como el efecto a su causa. Por ese motivo, el verbo que tiene la imagen de la voz tampoco podría decirse propiamente de Dios, sino tan sólo metafóricamente, así como se denomina verbo de Dios a las ideas de las cosas que han de ser hechas. Pero el verbo del corazón, que no es otra cosa que lo que es considerado en acto por el intelecto, puede ser atribuido a Dios propiamente, porque es completamente ajeno a la materialidad, a la corporeidad y a todo defecto; y las cosas que son de este modo se dicen de Dios propiamente, como la ciencia y lo sabido, el entender y lo entendido.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero debe decirse que, como el verbo interior es lo que es entendido y no está en nosotros sino en cuanto entendemos en acto, el verbo interior requiere siempre del intelecto en su acto propio, que es el entender. Ahora bien, el mismo acto del intelecto es llamado movimiento, pero no imperfecto, como se describe en el III de la *Física*²², sino movimiento perfecto, el cual es la operación, como se dice en el III del *De anima*²³. Por ello el Damasceno dijo que el verbo interior es el movimiento de la mente, aunque toma el movimiento por aquello por lo que ése termina, esto es, la operación por la obra, o el inteligir por lo inteligido. Para la razón de verbo no se requiere que el acto del intelecto, que tiene su término en el verbo interior, venga dado con algún discurso, como parece que conlleva el razonamiento (*cogitatio*), sino que es suficiente que alguna cosa sea, de un modo u otro, conocida en acto. Sin embargo, como nosotros mismos expresamos frecuentemente algo por medio de un discurso interior, por ello el Damasceno y Anselmo²⁴ usan el término razonamiento (*cogitatio*) en lugar de contemplación (*considerationis*).

²¹ Craturae ... dicuntur: cf. Guill. Altiss. *Summa aurea* I c. 8 (f. 19 rb), *Summa Alberti* II tr. 1 q. 3 a. 4.

²² *Phys.* III 3 (201 b 31).

²³ *De anima* III 12 (431 a 7); cf. supra lin. 8.

²⁴ Anselmus: ut supra lin. 91.

2. A lo segundo debe responderse que el argumento de Agustín no proviene de lo semejante, sino de lo menor: pues en efecto, a propósito del corazón, parece que debe hablarse menos de boca que de verbo; y por ello el razonamiento no es concluyente.

3. A lo tercero debe decirse que el medio puede ser entendido de dos maneras: de un modo como (lo que está) entre los dos extremos de un movimiento, como lo gris en el movimiento de ennegrecimiento o de blanqueamiento. De otro modo como (el medio) entre el agente y el paciente, como el instrumento del agente es medio entre él mismo y la obra, y de modo semejante todo aquello por lo cual actúa; y de este modo el Hijo es medio entre el Padre creador y la criatura hecha por el Verbo, pero no entre el Padre creador y la criatura, porque el mismo Verbo es también Dios creador; por lo cual, así como el Verbo no es criatura, así tampoco es el Padre. Y aun independientemente de esto, tampoco se seguiría el razonamiento: pues decimos que Dios crea por su sabiduría entendida esencialmente, y así su sabiduría puede considerarse medio entre Dios y la criatura, y sin embargo la misma sabiduría es Dios. Pero Agustín no prueba que el Verbo no es criatura por el hecho de ser medio, sino porque es causa universal de la criatura: pues en todo movimiento se hace una reducción a algo primero que no es movido según ese movimiento, así como todo lo que es alterable se reduce a un primero que altera sin ser alterado. Y así también es necesario que aquello a lo que son reconducidas todas las cosas creadas sea increado.

4. A lo cuarto ha de decirse que el medio que es tomado como entre los extremos de un movimiento, a veces es entendido como equidistante de los términos, pero a veces no. El medio que está entre el agente y el paciente, si es medio en cuanto instrumento, en ocasiones es más cercano al primer agente y a veces es más próximo al último paciente, y otras veces está a igual distancia de uno y otro, como es manifiesto en el agente cuya acción adviene al paciente a través de muchos instrumentos. Pero el medio que es la forma por la cual actúa el agente siempre es más cercano al agente, porque está en él según la verdad de la cosa, pero no en el paciente, sino según su similitud; y de esta manera se dice que el Verbo es medio entre el Padre y la criatura, por lo cual no conviene que diste igualmente del Padre y de la criatura.

5. A lo quinto debe decirse que, aunque en nosotros la manifestación a otro no se cumpla sino por el verbo vocal, sin embargo la manifestación a sí mismo se hace por el verbo del corazón, y esta manifestación precede a la otra; y por ello el verbo interior es denominado verbo prioritariamente. De modo semejante, el Padre se ha manifestado a todos por medio del Verbo encarnado, pero el Verbo engendrado desde la eternidad lo manifestaba a sí mismo, y por ello el nombre de Verbo no le conviene solamente porque se haya encarnado.

6. A lo sexto ha de decirse que el Verbo encarnado es en parte semejante al verbo de la voz y en parte desemejante. Lo que es similar en ambos, la razón por la cual se comparan el uno al otro, es lo siguiente: así como la voz manifiesta al verbo interior, así por la carne se ha manifestado el Verbo eterno. Pero lo que es diferente es esto: la misma carne asumida por el Verbo eterno no es denominada verbo, mientras que la propia voz tomada para manifestar el verbo interior es llamada verbo. Y por ello mismo el verbo de la voz es distinto del verbo del corazón, mientras que el Verbo encarnado es el mismo Verbo eterno, como también el verbo significado por la voz es el mismo que el verbo del corazón.

7. A lo séptimo debe decirse que la razón de signo conviene con prioridad al efecto antes que a la causa, cuando la causa es causa del ser del efecto pero no (causa) del significar, como ocurre en el ejemplo propuesto. Pero cuando el efecto tiene de la causa no sólo el ser sino también el significar, entonces, lo mismo que la causa es anterior al efecto en el ser, también lo es en el significar. Por ello el verbo interior tiene la propiedad de significar y de manifestar con prioridad al verbo exterior, porque el verbo exterior no se dispone para significar más que a través del verbo interior.

8. A lo octavo debe responderse lo siguiente: se dice de dos maneras que un nombre es impuesto por alguien: o a partir del que impone el nombre, o a partir de la cosa a la que le es impuesto. Por parte de la cosa, se dice que el nombre es impuesto a partir de aquello que completa la definición (*ratio*) de la cosa que el nombre significa, tal es la diferencia específica de la cosa, y esto es lo que principalmente es significado por el nombre. Pero porque las diferencias esenciales son desconocidas para nosotros,

muchas veces utilizamos los accidentes o los efectos en lugar de aquéllas, como se dice en el libro VIII de la *Metafísica*²⁵, y según esto nombramos la cosa. Y así lo que es escogido en lugar de la diferencia esencial, es aquello a partir de lo cual es establecido el nombre por parte del que lo impone, como (el nombre de) “piedra” es impuesto a partir del efecto, que es herir el pie²⁶; y no conviene que esto sea aquello que es significado principalmente con el nombre, sino aquello en cuyo lugar ése es impuesto. De modo semejante, afirmo que el nombre de verbo se impone por la reverberación o por el clamor por parte del que lo impone, no por parte de la cosa.

9. A lo noveno debe decirse que por lo que respecta a la razón de verbo, es indiferente que algo sea conocido por semejanza o por esencia: pues consta de hecho que el verbo exterior significa todo aquello que puede ser conocido por esencia o por semejanza. Y por eso todo aquello que es conocido, sea por esencia, sea por similitud, puede ser llamado verbo interior.

10. A lo décimo ha de decirse que por lo que respecta a los (nombres) que se dicen de Dios y de las criaturas, algunos significan realidades que se encuentran antes en Dios que en las criaturas, aunque los nombres hayan sido impuestos antes a las criaturas; y tales (nombres) se dicen propiamente de Dios, como la bondad, la sabiduría, y otros semejantes. Pero otros son nombres que significan cosas que no convienen a Dios, sino sólo algo semejante a aquellas cosas; y tales (nombres) se dicen metafóricamente de Dios, como cuando decimos que Dios es un león o que camina²⁷. Afirmo entonces que verbo se dice de Dios por una semejanza con nuestro verbo en razón de la imposición del nombre, no por el orden de la cosa; luego no conviene que se diga metafóricamente.

11. A lo undécimo debe decirse que el proferir pertenece a la razón de verbo por lo que respecta a aquello por lo que es establecido el nombre por parte del que lo impone, pero no por parte de la cosa. Y por ello, aunque el proferir se diga

²⁵ *Metaph.* VIII 2 (1042 b 25) sec. Interpretationem Averrois ibid. comm. 5 (VIII, 213 A).

²⁶ Laedere pedem: cf. Isid. *Etymol.* C. 3 (PL 82, 562 B).

²⁷ Leonem vel ambulatem: cf. Os. XIII 8 et Gen. III 8.

metafóricamente de Dios, no se concluye que el verbo se diga metafóricamente, así como también el Damasceno²⁸ afirma que este nombre “Dios” se dice de “ethin”, que significa arder, y, sin embargo, aunque el término arder se diga de Dios metafóricamente, no sin embargo el nombre de Dios.

12. A lo duodécimo debe decirse que el Verbo encarnado se compara al verbo de la voz a causa de alguna similitud, como resulta de lo dicho hasta ahora; y por lo mismo el Verbo encarnado no puede denominarse verbo vocal sino metafóricamente. Pero el Verbo eterno se compra al verbo del corazón según la verdadera naturaleza del verbo interior; y por ello “verbo” se dice en sentido propio en ambos casos.

²⁸ *De fide* I c. 9 (PG 94, 836 B; Bt 49) ut refert Thomas *I Pars* q. 13 a. 8 arg. 1.

ARTÍCULO SEGUNDO

Si el verbo se dice de Dios esencialmente o sólo personalmente

En segundo lugar¹ se investiga si el verbo se dice en Dios esencialmente o sólo personalmente. Y parece que también se puede decir esencialmente, porque el nombre de verbo se establece a partir de la manifestación, como se ha dicho²; pero la esencia divina puede manifestarse por sí misma, por ello le conviene por sí el verbo, y así el verbo se dice esencialmente (de Dios).

2. Además, lo significado por el nombre es la misma definición, como se dice en el libro IV de la *Metafísica*³; pero el verbo, según Agustín en el IX del *De Trinitate*⁴ es “conocimiento unido al amor”, y según Anselmo en el *Monologion*⁵ “para el Espíritu soberano hablar no es otra cosa que contemplar pensando”. Ahora bien, en una y otra definición nada es establecido sino lo afirmado esencialmente; luego el verbo se dice esencialmente.

3. Además, es verbo todo aquello que es dicho; pero el Padre no sólo se dice a sí mismo, sino también al Hijo y al Espíritu Santo, como sostiene Anselmo en el libro citado⁶; por ello el verbo es común a las tres personas; luego se dice esencialmente.

4. Además, todo el que habla posee el verbo que pronuncia, como afirma Agustín en el libro VII del *De Trinitate*; pero, como

¹ Lugares paralelos: *I Pars* q. 34 a. 1; *Super Sent. I* d.27 q. 2 a. 2 qc. 1; *De pot.* q. 9 a. 9 ad. 7.

² Dictum est: supra a. I.

³ *Metaph.* IV 16 (1012 a 23).

⁴ Cap. 10 (PL 42, 969).

⁵ Cap. 63 (PL 158, 208 D).

⁶ Praedicto: hic supra cap. 62 (PL 158, 207 C).

dice Anselmo en el *Monologion*⁷, “así como el Padre es cognoscente, el Hijo es cognoscente y el Espíritu Santo es cognoscente, y sin embargo no son tres cognoscentes, sino un solo cognoscente; así también el Padre habla, el Hijo habla y el Espíritu Santo habla, pero no son tres los que hablan, sino uno solo”; por ello el verbo corresponde a cada uno de ellos. Pero nada es común a los tres sino la esencia, luego el verbo se dice esencialmente de Dios.

5. Además en el intelecto no difieren el decir y el inteligir; pero el verbo es considerado en Dios por similitud con el verbo que está en el intelecto, por ello en Dios decir no es sino inteligir; luego el verbo no es sino lo inteligido. Pero lo inteligido se dice en Dios esencialmente, luego también el verbo.

6. Además, el verbo divino, como dice Agustín, es la potencia operativa del Padre⁸. Pero la potencia operativa se dice esencialmente de Dios, luego también el verbo se dice esencialmente.

7. Además, así como el amor conlleva una emanación del afecto, así el verbo (conlleva) una emanación del intelecto. Pero el amor se dice esencialmente en Dios, luego también el verbo.

8. Además, todo aquello que puede ser conocido en Dios sin ser conocida la distinción de personas no se dice personalmente; pero el verbo se halla en este caso, porque también aquellos que niegan la distinción de personas sostienen que Dios se dice a sí mismo; luego el verbo no se dice en Dios personalmente.

EN CONTRA está lo que dice Agustín en el libro VI del *De Trinitate*⁹, que solamente el Hijo es denominado Verbo, y no el Padre junto con el Hijo; pero todo lo que se dice esencialmente conviene en común a ambos, luego el verbo no se dice esencialmente.

⁷ Cap. 1 (PL 42, 933); cap. 63 (PL 158, 209 A).

⁸ *De div. quaest.* 83 q. 63 (PL 40, 54) ut refert Thomas infra a. 5 73.

⁹ Cap. 2 (PL 42, 925).

2. Además, se dice en *Ioh.* I 1: “El Verbo era junto a Dios”. Ahora bien, “junto a”¹⁰ es una preposición y como tal conlleva distinción. Por ello el Verbo se distingue de Dios. Pero nada de lo que se dice esencialmente se distingue en Dios; luego el verbo no se dice esencialmente.

3. Además, todo aquello que en Dios conlleva relación entre persona y persona, se dice personalmente, no esencialmente; pero el Verbo es de este modo, luego etc.

4. Además, a favor de ello está también la autoridad de Ricardo de San Víctor, que en su libro *De Trinitate*¹¹ muestra que solamente el Hijo es llamado Verbo.

RESPUESTA. Se debe decir que cuando el verbo es atribuido a Dios metafóricamente, como cuando se dice que la misma criatura es verbo que manifiesta a Dios, sin duda alguna concierne a toda la Trinidad; pero nosotros investigamos ahora acerca del verbo en tanto que se dice de Dios en sentido propio. Esta cuestión es aparentemente muy simple, por el hecho de que el verbo comporta un origen, según el cual las personas se distinguen en Dios; pero considerada profundamente resulta más difícil, porque en Dios encontramos algunas cosas que comportan un origen, no según la realidad, sino sólo de razón, como el nombre “operación”, que conlleva algún origen que procede del que opera, y sin embargo este proceso no es sino según la razón, por lo cual la operación en Dios no se dice personalmente, sino esencialmente, porque en Dios no difieren la esencia, la potencia, y la operación. Por ello no es inmediatamente evidente si el nombre de verbo conlleva un proceso real, como el nombre de Hijo, o sólo de razón, como el término operación y, en consecuencia, si se dice (en Dios) personalmente o esencialmente.

Para el conocimiento de esta cuestión es necesario entonces saber que el verbo de nuestro intelecto, por cuya similitud podemos hablar del verbo divino, es aquello en lo que termina la

¹⁰ Li apud ... importat: cf. Priscianus [*Institut. Grammat.* XIV De praepositione II 15 (ed. Keil, p. 32)] ut refertur in *Summa Alberti* I q. 45 a. 2 arg. 2.

¹¹ VI c. 12 (PL 196, 977 B).

operación de nuestro intelecto, es decir, aquello mismo que es conocido, que es llamado concepción del intelecto; sea el concepto significable por un vocablo simple¹², como ocurre cuando el intelecto forma la quiddidad de las cosas (*quiditates rerum*); sea por un discurso complejo, como cuando el intelecto compone y divide. Pero todo lo que es entendido en nosotros procede realmente de otra cosa, o como los conceptos de las conclusiones proceden de los principios, o como los conceptos de las quiddidades de las cosas posteriores (proceden) de las quiddidades de las cosas anteriores, o al menos como el concepto actual procede del conocimiento habitual. Y esto es universalmente verdadero para todo aquello que es conocido por nosotros, tanto si es conocido por esencia, o lo es por semejanza: pues el mismo concepto es efecto del acto intelectual; por lo cual, también cuando la mente se entiende a sí misma, su concepto no es la misma mente, sino algo que expresa el conocimiento de la mente.

Así pues, en nosotros, el verbo del intelecto comporta por su naturaleza dos aspectos, a saber, lo que es conocido y lo que es expresado por otro. Si por semejanza con uno y otro aspecto el verbo se dice en Dios, entonces el nombre de verbo conllevaría no sólo un proceso de razón sino también real. Pero si es por semejanza con uno solo de estos aspectos, a saber, lo que es conocido, entonces el nombre de verbo en Dios no conllevará un proceso real, sino solamente de razón, como ocurre con el término “lo conocido”. Pero en ese caso el verbo no será tomado según su acepción propia, porque si se prescinde de algún aspecto que forma parte de su naturaleza, no se puede hablar del sentido propio de un término. Por lo cual, si el verbo se entiende propiamente en Dios no se puede decir sino personalmente; pero si se entiende de un modo común, se podrá decir también esencialmente. Sin embargo, como según el Filósofo¹³ “los nombres deben usarse como lo hace la mayoría”, en el significado de los nombres debe seguirse sobre todo el uso, y porque todos los santos usan generalmente el nombre de verbo en

¹² Incomplexam .. complexam: cf. Arist. *Praedic.* Cap. 2 (1 a 16).

¹³ *Topic.* II c. 2 (110 a 16) ut refert Thomas infra q. 17 a. 1.

cuanto es atribuido personalmente, se debe decir más que es atribuido personalmente.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero debe entonces responderse que el verbo por su naturaleza no comporta solamente la manifestación, sino también un proceso real de una cosa a partir de otra; y porque la esencia no procede realmente de sí misma cuando se manifiesta a sí misma, la esencia no puede llamarse verbo sino en razón de la identidad de la esencia con la persona, así (ésta) es denominada también Padre o Hijo.

2. A lo segundo debe decirse que el conocimiento que es afirmado en la definición del verbo debe ser comprendido como un conocimiento expresado por otra cosa que es en nosotros conocimiento actual. Ahora bien, aunque la sabiduría o el conocimiento se digan de Dios esencialmente, la sabiduría engendrada no se dice sino personalmente. De modo semejante se ha de entender lo que Anselmo dice acerca de que “decir es contemplar pensando” –tomando “decir” en el sentido de “mirada del pensamiento”– por el cual alguna cosa procede, a saber, aquello mismo que es pensado.

3. A lo tercero ha de decirse que el concepto intelectual es medio entre el intelecto y la cosa conocida, porque mediante él la operación intelectual alcanza a la cosa: y por ello la concepción del intelecto no es solamente lo que es conocido, sino también aquello por lo que la cosa es conocida; por lo cual se puede decir que lo conocido es a la vez la cosa misma y la concepción intelectual. De modo semejante, se puede afirmar que lo que es dicho es a la vez la cosa expresada por el verbo y el verbo mismo, como es manifiesto en el caso del verbo exterior, porque por el nombre son expresados a la vez el nombre y la realidad significada por el nombre. De modo semejante sostengo que el Padre es dicho, no como verbo sino como la cosa dicha por el verbo, y de modo semejante el Espíritu Santo, porque el Hijo manifiesta a toda la Trinidad; de suerte que el Padre con un único Verbo suyo dice a todas y a cada una de las tres personas.

4. A lo cuarto debe responderse que en este punto Anselmo parece contradecirse a sí mismo: pues afirma que el verbo sólo se dice personalmente y que conviene únicamente al Hijo, pero que

el decir conviene a las tres personas. Ahora bien, decir no es otra cosa que emitir un verbo desde sí. De modo semejante, al discurso de Anselmo se opone el discurso de Agustín en el VII del *De Trinitate*¹⁴, donde dice que en la Trinidad no es cada persona singular la que habla, sino el Padre por su Verbo. Por lo cual, como el verbo propiamente dicho se dice sólo personalmente en Dios y conviene únicamente al Hijo, así también el decir conviene sólo al Padre. Pero Anselmo entiende el decir de un modo general en el sentido de “entender”, y el verbo en sentido propio, y podría haber hecho lo contrario si le hubiera placido.

5. A lo quinto debe responderse que en nosotros “decir” no significa solamente entender, sino entender y expresar fuera de sí una concepción, y no podemos entender sino expresando de este modo un concepto; por ello, en nosotros, todo lo que es del orden del conocer es, propiamente hablando, del orden del decir. Pero Dios puede inteligir sin que algo proceda de sí mismo según la realidad, porque en Él se identifican el cognoscente, la cosa conocida y el conocer, lo cual no ocurre en nosotros; y, por lo tanto, en Dios no todo acto de inteligir es propiamente del orden del decir.

6. A lo sexto se debe decir que como el verbo no se dice conocimiento del Padre sino en cuanto es conocimiento engendrado por el Padre, así también se dice potencia (*virtus*) operativa del Padre, porque es una potencia que procede de la potencia de Padre. Pero una potencia que procede se dice personalmente, y de modo semejante la potencia operativa procedente del Padre.

7. A lo séptimo debe decirse que una cosa puede proceder de otra de dos modos, o como la acción del agente o la operación del operante, o como la obra a partir del operante. El proceso de la operación a partir del operante no distingue una cosa de por sí existente de otra cosa de por sí existente, pero sí distingue una perfección de lo que es perfeccionado, porque la operación es la perfección del operante. Pero en el proceso de la obra se distingue una cosa de la otra. Ahora bien, en Dios la distinción entre la perfección y lo que es perfectible no puede ser real (*secundum*

¹⁴ Cap. 1 (PL 42, 933).

rem), sin embargo, se encuentran en Él realidades distintas entre sí, a saber, las tres personas. Por lo cual, es sólo de razón el proceso que en Dios significamos como la operación a partir del operante; mientras que el proceso que significamos como una cosa a partir del principio, puede encontrarse realmente en Dios. Ahora bien, esta es la diferencia entre el intelecto y la voluntad, que la operación de la voluntad termina en las cosas, en las cuales se encuentra el bien y el mal, pero la operación del intelecto se termina en la mente, en la cual está lo verdadero y lo falso, como se dice en el libro VI de la *Metafísica*¹⁵. Por ello la voluntad no tiene algo que procediendo de sí misma sea en ella sea de otro modo sino según la operación; pero el intelecto tiene algo en sí mismo que procede de él, no sólo según el modo de la operación, sino también según el modo de la realidad producida. Por ello el verbo significa como una cosa procedente, pero el amor como una operación procedente; y por ello el amor no es de tal modo que se diga personalmente, como el verbo.

8. A lo octavo debe decirse que si no es reconocida la distinción de personas, propiamente hablando, Dios no se dice a sí mismo; y esto no es conocido en su sentido propio por aquellos que no ponen en Dios la distinción de personas.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES CONTRARIAS. 1. Se puede contestar fácilmente a los que objetan en contra, si alguien quiere sostener lo contrario. En lo que concierne a la objeción relativa a las palabras de Agustín, se puede responder que Agustín entiende el verbo en tanto que implica un origen real.

2. A lo segundo se puede decir que, aunque esta preposición “junto a” conlleva distinción, tal distinción no está implicada en el nombre de verbo. Entonces, por el hecho de que se diga que el Verbo es junto al Padre, no se puede concluir que “verbo” sea entendido en sentido personal, porque también se dice Dios de Dios y Dios junto a Dios.

¹⁵ *Metaph.* VI 4 (1027 b 25).

3. A lo tercero se puede decir que aquella relación es sólo de razón.
4. A lo cuarto se responde como a lo primero.

ARTÍCULO TERCERO

Si el verbo conviene al Espíritu Santo

En tercer lugar se investiga¹ si el verbo conviene al Espíritu Santo. Y parece que es así: pues, en efecto, dice Basilio en el *Sermón III sobre el Espíritu Santo*²: “Como el Hijo se relaciona al Padre, del mismo modo el Espíritu se relaciona al Hijo; a causa de esto, siendo el Hijo el verbo de Dios, el Espíritu es el verbo del Hijo”; luego el Espíritu Santo es llamado verbo.

2. Además, en *Hebr.* I 3 se dice del Hijo: “Esplendor de su gloria y figura de su sustancia, sosteniendo todo con el verbo de su potencia”: luego el Hijo posee un verbo procedente de sí por el que todo se sostiene. Pero en Dios nada procede del Hijo sino el Espíritu Santo; luego el Espíritu Santo es llamado verbo.

3. Además, como dice Agustín en el libro IX del *De Trinitate*³, el verbo es “conocimiento unido al amor”; así como el conocimiento es apropiado al Hijo, del mismo modo el amor al Espíritu Santo. Luego del mismo modo que el verbo conviene al Hijo, también al Espíritu Santo.

4. Además, con respecto a *Hebr.* I 3 sobre “Aquel que sostiene todo con el verbo de su potencia”, dice la *Glosa*⁴ que “verbo” es entendido aquí como “autoridad”; pero la autoridad se incluye entre los signos de la voluntad⁵. Y puesto que el Espíritu Santo procede según el modo de la voluntad, parece que puede llamarse verbo.

¹ Lugares paralelos: *I Pars* q. 34 a. 2 ad 5; *Super Sent.* I d. 27 q. 2 a. 2 qc. 2; *Super Hebr.* cap. 1 lect. 2; *Contra err. Graec.* pars prior cap. 12; *De pot.* q. 9 a. 9 ad 8.

² *Adversus Eunomium* V (PG 29, 732 A) ex libello *De fide S. Trinitatis* parag. 58 ut refert Thomas *Contra err. Graec.* pars prior cap. 12, cf. Praef. ibid. parag. 58 a.

³ Cap. 10 (PL 42, 969).

⁴ *Glossa interlin. et Glossa Petri Lomb.* ibid. (PL 192, 406 B).

⁵ *Signa voluntatis*: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* I d. 45 c. 6.

5. Además, el verbo por su naturaleza comporta manifestación; pero así como el Hijo manifiesta al Padre, así el Espíritu Santo manifiesta al Padre y al Hijo, por lo que se dice en *Ioh.* XVI 13 que el Espíritu Santo “enseña toda verdad”; luego el Espíritu Santo debe ser llamado verbo.

EN CONTRA está lo que dice Agustín en el libro VI del *De Trinitate*⁶, que “El Hijo es llamado Verbo en tanto que es Hijo”; pero el Hijo es llamado Hijo porque es engendrado, luego el verbo se dice de aquello que es engendrado. Pero el Espíritu Santo no es engendrado, luego no es verbo.

RESPUESTA. Se debe decir que el uso de estos nombres, a saber, verbo e imagen, es distinto en nosotros y en nuestros santos⁷ a como era tomado en los antiguos doctores griegos⁸: éstos usaban los términos verbo e imagen para todo aquello que procede en Dios, por lo que llamaban indiferentemente al Espíritu Santo y al Hijo verbo e imagen. Pero nosotros y nuestros santos seguimos en el uso de estos nombres la costumbre de la Escritura canónica, la cual no usa nunca o casi nunca los nombres de verbo o imagen sino para el Hijo. De la imagen no se trata en esta cuestión, pero, por lo que respecta al verbo, nuestro uso parece enteramente razonable. De hecho, el verbo comporta una cierta manifestación. Pero la manifestación, *per se*, no se encuentra sino en el intelecto; si entonces se dice que algo que está fuera del intelecto se manifiesta, esto no es sino por el hecho de que algún elemento de esa cosa permanece en el intelecto. Lo que (se) manifiesta de manera inmediata se encuentra entonces en el

⁶ Rectius VII c. 2 (PL 42, 936).

⁷ Apud nos: e. G. Richardus a S. Victore *De Trin.* VI c. 11 et 19 (PL 196, 975 et 983) ut refert Thomas *Contra err. Graec* pars prior cap. 10, *Summa fr. Alexandri* I pars n. 418 (p. 609), Albertus *Super Sent. I d.* 28 a. 9; sanctos nostros: e. G. August. *De Trin.* VI c. 2 (PL 42, 925) ut refert Thomas *Contra err. Graec.* pars prior cap. 10, Hilarius *De Trin.* II c. 1 (PL 10, 51).

⁸ Doctores graecorum: Basilius, Gregorius Cesariensis, Athanasius et Cyrillus Alex. ut refert Thomas *Contra err. Graec.* pars prior cap. 10 et pars altera cap. 5.

intelecto, mientras que lo que se manifiesta de un modo remoto, puede estar también fuera de él. Y así el nombre de verbo se dice propiamente de aquello que procede del intelecto, pero lo que no procede del intelecto no puede denominarse verbo sino metafóricamente, a saber, en cuanto que es algo que en cierto modo (se) manifiesta. Digo por lo tanto que en Dios solamente el Hijo procede por vía de intelecto, porque procede de uno (de una sola persona); pero el Espíritu Santo, que proviene de dos, procede por vía de voluntad; y así el Espíritu Santo no se puede llamar verbo sino metafóricamente, en el sentido de que todo manifestante se denomina verbo, y en este sentido es necesario explicar el texto de San Basilio.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Del modo expuesto, queda clara la respuesta a la primera objeción.

2. A lo segundo debe decirse que el verbo, según Basilio⁹, es tomado ahí por el Espíritu Santo, y entonces se ha de contestar lo mismo que a lo primero¹⁰. O puede tomarse según la *Glosa*, en el sentido de la autoridad del Hijo, que metafóricamente se denomina verbo, porque solemos mandar por medio del verbo.

3. A lo tercero debe responderse que al conocimiento corresponde la noción de verbo, en cuanto implica la esencia del verbo; pero el amor entra en la noción de verbo no como perteneciendo a su esencia, sino como concomitante al mismo, como lo muestra el texto propuesto. Y, por lo mismo, no se puede concluir que el Espíritu Santo es verbo, sino que procede del Verbo.

4. A lo cuarto debe decirse que el verbo manifiesta, no solamente lo que está en el intelecto, sino también lo que está en la voluntad, en la medida en que la voluntad es ella misma entendida; y, por lo tanto, el mando, si bien es signo de la

⁹ Cf. supra lin. 4.

¹⁰ Cf. supra lin. 22.

voluntad, puede sin embargo ser denominado verbo y pertenece al intelecto.

5. A lo quinto, la solución es clara basándose en lo expuesto.

ARTÍCULO CUARTO

Si el Padre profiere la criatura con el mismo verbo con el que se dice a sí mismo

En cuarto lugar¹ se investiga si el Padre profiere la criatura con el Verbo con el que se dice a sí mismo. Y parece que no; porque cuando decimos: “El Padre se dice a sí mismo” no se indica sino el dicente y lo dicho, y tanto por una parte como por otra se significa al Padre; luego como el Padre no produce el Verbo fuera de sí sino en cuanto Él se dice a sí mismo, parece que por el Verbo que procede del Padre no es dicha la criatura.

2. Además, el verbo con el que toda cosa es dicha, es una similitud de la misma cosa; pero no puede decirse que el Verbo sea una similitud de la criatura, como prueba Anselmo en el *Monologion*², porque, o bien el Verbo convendría perfectamente con la criatura y así sería mutable como las criaturas, desapareciendo entonces su máxima inmutabilidad; o no convendría perfectamente, y entonces no estaría en Él la verdad eminente; pues una similitud es tanto más verdadera cuanto más conviene con aquello de lo que es similitud. Luego el Hijo no es el verbo con el que es dicha la criatura.

3. Además, el verbo de las criaturas en Dios se dice del mismo modo que el verbo de las obras en el artífice; pero el verbo de las obras en el artífice no es sino la disposición concerniente a las obras; luego el verbo de las criaturas en Dios no es sino la disposición de las criaturas. Pero la disposición de las criaturas en Dios se dice esencialmente y no personalmente; luego el verbo por el que las criaturas son dichas no es el Verbo que se dice personalmente.

¹ Lugares paralelos: *Super Sent.* I d. 27 q. 2 a. 3; *I Pars* q. 34 a. 3; *Quodlib.* IV q. 4 a.

1.

² Cap. 31 (PL 158, 184 B).

4. Además, todo verbo se relaciona a modo de ejemplar o de imagen con aquello que es dicho por él; a modo de ejemplar cuando el verbo es causa de la cosa, como ocurre en el intelecto práctico, y a modo de imagen cuando es causado por la cosa, como acontece en nuestro entendimiento especulativo. Ahora bien, en Dios no puede haber un verbo de la criatura que sea imagen de la criatura; luego es necesario que el verbo de la criatura en Dios sea ejemplar de la criatura; pero el ejemplar de la criatura en Dios es la idea, luego el verbo de la criatura en Dios no es otra cosa que la idea. Pero la idea en Dios no se dice personalmente, sino esencialmente; luego el Verbo que se dice en Dios personalmente y por el que el Padre se dice a sí mismo, no es el verbo por el que son dichas las criaturas.

5. Además, la criatura dista más de Dios que de cualquier otra criatura; pero en Dios hay muchas ideas de las diversas criaturas; luego no es con el mismo verbo que el Padre se dice a sí mismo y a la criatura.

6. Además, según Agustín³, (el Hijo) es denominado Verbo porque es Imagen; pero el Hijo no es imagen de la criatura, sino únicamente del Padre; luego el Hijo no es el verbo de la criatura.

7. Además, todo verbo procede de aquello de lo que es verbo. Pero el Hijo no procede de la criatura; luego no es el verbo por el que la criatura es dicha.

POR EL CONTRARIO, Anselmo⁴ afirma que el Padre, diciéndose a sí mismo, dice toda criatura; pero el Verbo con el que se ha dicho a sí mismo es el Hijo; luego por el Verbo que es el Hijo dice toda criatura.

2. Además, Agustín⁵ explica (la frase): “Dijo y fue hecho” del siguiente modo: que engendró al Verbo en el que era lo que había de ser hecho; luego por el Verbo que es el Hijo dijo toda criatura.

³ *De Trin.* VI c. 2 (PL 42, 925).

⁴ *Monol.* cap. 33 (PL 158, 188 C).

⁵ *De Gen. ad litt.* II c. 6 (PL 34, 268) ut refert Thomas *Quodlib.* IV q. 4 a. 1 sed c. et *Super Sent.* I d 27 q. 2 a. 3 arg. 1.

3. Además, con un mismo acto el artífice se vuelve hacia el arte y hacia la obra; pero el mismo Dios es el arte eterno por el cual las criaturas son producidas a modo de obras: luego el Padre con un mismo acto se dirige a sí mismo y a todas las criaturas; y así, diciéndose a sí mismo, dice todas las criaturas.

4. Además, todo lo que es posterior se reduce a lo que es primero en un cierto género como a su causa; pero las criaturas son dichas por Dios, y por ello pueden ser reconducidas a lo que es dicho primeramente por Él. De ahí que, por el hecho de (Dios) que se dice a sí mismo, diga a todas las criaturas.

RESPUESTA. Se ha de decir que el Hijo procede del Padre, o por modo de naturaleza en cuanto procede como Hijo, o según el modo del intelecto en cuanto procede como Verbo. Ambos tipos de procesión se encuentran en nosotros, aunque no respecto a lo mismo: pues nada hay en nosotros que proceda de otro según el modo del intelecto y de la naturaleza, porque conocer y ser no se identifican en nosotros como (se identifican) en Dios.

Cada uno de los modos de procesión tiene diferencias semejantes según se encuentre en nosotros o en Dios. Pues el hijo del hombre que procede del padre (hombre) por vía de naturaleza no tiene en sí la entera sustancia del padre, sino que recibe una parte de su sustancia. En cambio, el Hijo de Dios, en cuanto procede del Padre por vía de naturaleza, recibe en sí mismo toda la naturaleza del Padre, de modo que el Padre y el Hijo son numéricamente de la misma naturaleza. Una diferencia semejante se encuentra en la procesión que adviene por vía del intelecto. Pues el verbo que se expresa en nosotros por una consideración actual, y que de algún modo surge de la consideración de las cosas conocidas anteriormente, o al menos del conocimiento habitual, no contiene en él la totalidad de lo que existe en aquello de lo que proviene: pues, de hecho, el intelecto no expresa con la concepción de un solo verbo todo aquello que poseemos en el conocimiento habitual, sino solamente algo de ello. De modo semejante, en la consideración de una sola conclusión no se expresa todo aquello que estaba contenido virtualmente en los principios. Sin embargo, en Dios, para que su verbo sea perfecto, es necesario que ése exprese todo lo que está contenido en

aquello de lo cual surge, sobre todo porque Dios ve todas las cosas con una sola mirada, y no separadamente. Así pues, es necesario que todo aquello que está contenido en la ciencia del Padre sea expresado totalmente con un solo verbo, y ello en el modo en que está contenido en la ciencia, de manera que sea un verdadero verbo correspondiente a su principio. Ahora bien, con su ciencia, el Padre se conoce a sí mismo y, conociéndose, conoce todas las otras cosas. Por ello su Verbo expresa al mismo Padre principalmente, y consecuentemente a todas las otras cosas que el Padre conoce conociéndose a sí mismo; y así el Hijo, por ser un Verbo que expresa perfectamente al Padre, expresa a toda criatura. Y este orden se muestra en las palabras de Anselmo, quien afirma que (el Padre), diciéndose a sí mismo, ha dicho a toda criatura.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Así pues, a lo primero debe responderse que cuando se dice “el Padre se dice a sí mismo”, en esta dicción está incluida también toda criatura; a saber, en cuanto el Padre contiene en su ciencia a toda criatura en tanto que ejemplar de toda criatura.

2. A lo segundo debe decirse que Anselmo toma el término ‘similitud’ en sentido estricto, como Dionisio en el cap. IX del *De divinis nominibus*⁶, donde dice que en las cosas igualmente ordenadas la una con respecto a la otra, obtenemos la reciprocidad en la similitud, de modo que una cosa se dice semejante a la otra y viceversa; pero en aquellas cosas que se relacionan según el modo de la causa y de lo causado no se encuentra, propiamente hablando la reciprocidad en la similitud: pues decimos que la imagen de Hércules se asemeja a Hércules, pero no al revés. Por ello, dado que el Verbo divino no es hecho a imitación de la criatura, como sin embargo lo es nuestro verbo, sino que ante todo es al contrario, por este motivo Anselmo pretende que el Verbo no sea una similitud de la criatura, sino al revés. Pero si entendemos la similitud en sentido amplio, entonces podemos decir que el Verbo es una similitud de la criatura, no como su imagen, sino como su ejemplar; como

⁶ Parag. 6 (PG 3, 913 C; Dion. 469).

también dice Agustín⁷ que las ideas son similitudes de las cosas. Sin embargo, no se sigue de ello que en el verbo no se encuentre la máxima de la verdad porque ésta es inmutable, mientras que las criaturas existentes son mudables, dado que para la verdad del verbo no se exige la semejanza a la cosa que es dicha mediante el verbo según la conformidad de la naturaleza, sino sólo según la representación, como se ha dicho en la cuestión *De scientia Dei*⁸.

3. A lo tercero debe decirse que la disposición de las criaturas no se llama verbo propiamente hablando sino en cuanto procede de otro, y esta es la disposición engendrada, que se dice personalmente, como también la sabiduría engendrada, aunque la disposición tomada *simpliciter* se diga esencialmente.

4. A lo cuarto ha de decirse que el verbo difiere de la idea: pues la idea indica la forma ejemplar de un modo absoluto, mientras que el verbo de la criatura en Dios indica la forma ejemplar deducida de otro; y entonces la idea en Dios pertenece a la esencia, mientras que el verbo pertenece a la persona.

5. A lo quinto debe decirse que, si bien Dios dista máximamente de la criatura considerada en lo propio de la naturaleza, Dios es sin embargo el ejemplar de la criatura, mientras que una criatura no es ejemplar de otra. Y por ello, por medio del Verbo con el se expresa Dios, se expresa toda criatura; mientras que por medio de la idea con que es expresada una criatura, no se expresa otra. A partir de lo cual también se muestra la diferencia entre verbo e idea, porque la idea concierne directamente a la criatura, y por ello hay muchas ideas de múltiples criaturas; pero el Verbo concierne directamente a Dios, el cual se expresa en primer lugar mediante el Verbo, y (concierne) consiguientemente a las criaturas: y porque las criaturas, en cuanto son en Dios, son una sola cosa, hay un solo verbo para todas las criaturas.

6. A lo sexto debe decirse que cuando Agustín dice que el Hijo “es llamado Verbo porque es Imagen”, lo entiende en cuanto a la propiedad personal del Hijo, la cual es *secundum rem* la misma, sea que con ella se diga Hijo, Verbo o Imagen; pero, en cuanto al modo de significar, no es la misma la *ratio* de los tres

⁷ *De div. quaest.* 83 q. 46 (PL 40, 30) ut refert Thomas supra q. 3 a. 1 160.

⁸ Art. 13 ad 1.

nombres mencionados: pues 'verbo' no conlleva solamente relación al origen y a la imitación, sino también a la manifestación, y de este modo el Verbo es de algún modo de la criatura, esto es, en cuanto por el Verbo la criatura es manifestada.

7. A lo séptimo debe decirse que el verbo es algo en diversos sentidos: o en cuanto es algo del dicente, y entonces procede de aquel de quien es verbo; o bien en cuanto es de aquello que es manifestado por el verbo, y en este caso no es necesario que proceda de aquello de lo que es (verbo), a menos que la ciencia de la cual procede el verbo sea causada por las cosas, lo cual no ocurre en Dios, por lo que la objeción no tiene lugar.

ARTÍCULO QUINTO

Si el nombre de verbo comporta referencia a la criatura

En quinto lugar¹ se investiga si el nombre de Verbo comporta referencia a la criatura. Y parece que no: pues todo² nombre que comporta referencia a la criatura se dice de Dios en el tiempo, como Creador y Señor; pero el Verbo se dice de Dios desde toda la eternidad, luego no comporta referencia a la criatura.

2. Además, todo lo relativo³, o es relativo según el ser o según el modo de hablar; pero el verbo no se refiere a la criatura según el ser porque entonces dependería de la criatura, pero tampoco según el modo de hablar, porque sería necesario que en algún caso (gramatical) se refiriese a la criatura, lo cual no acontece: parece en efecto que esta referencia tendría lugar sobre todo en el caso del genitivo⁴, cuando se dijese que el Verbo es de la criatura, lo cual niega Anselmo en el *Monologion*⁵; luego el Verbo no conlleva referencia a la criatura.

3. Además, todo nombre que comporta referencia a la criatura no puede ser entendido si no se entiende que la criatura sea en acto o en potencia; porque es necesario que quien entiende⁶ un relativo entienda también el otro. Pero aún cuando no se entienda que una criatura es o será, se entiende aún un Verbo en Dios según el cual el Padre se dice a sí mismo; luego el Verbo no conlleva referencia alguna a la criatura.

¹ Lugares paralelos: *Super Sent.* I d. 27 q. 2 a. 3; *I Pars* q. 34 a. 3; *Quodlib.* IV q. 4 a.

1.

² Omne ... Dominus: August. *De Trin.* V c. 16 (PL 42, 922) ur refert Thoas *I Pars* q. 13 a. 7 sed c.

³ Relativum ... dici: cf. *I Pars* q. 13 a. 7 ad 1 et *De pot.* q. 7 a. 10 ad 11.

⁴ Per genitivum casum: cf. Boethius *In Categor. Arist.* II De relativis (PL 64, 217 C).

⁵ Cap. 33 (PL 158, 188 B).

⁶ Qui intelligit ... reliquum: Arist. ut supra q. 2 a. 3 162 in nota.

4. Además, la relación de Dios a la criatura no puede ser sino de causa a efecto; pero, como resulta de lo dicho por Dionisio en el cap. II del *De divinis nominibus*⁷, todo nombre que comporta un efecto en la criatura es común a toda la Trinidad; pero el Verbo no es así, luego no conlleva referencia alguna a la criatura.

5. Además, Dios no se entiende en referencia a la criatura sino por la sabiduría, la potencia y la bondad; pero todas estas cosas no se dicen del Verbo sino por apropiación; luego como el Verbo no es (un término) apropiado sino propio, parece que el Verbo no comporta referencia a la criatura.

6. Además, aunque sea el hombre quien disponga de las cosas, el nombre de hombre no implica por ello relación a las cosas dispuestas: luego, aunque por el Verbo se dispongan todas las cosas, sin embargo el nombre de Verbo no conllevará relación a las criaturas dispuestas.

7. Además, verbo se dice relativamente, como hijo; pero toda la relación del hijo termina en el padre: pues el hijo no es sin el padre. Ocurre de modo semejante en toda relación de verbo. En consecuencia, el Verbo no conlleva referencia a la criatura.

8. Además, según el Filósofo en el libro V de la *Metafísica*⁸, todo lo relativo se dice con relación a una sola cosa, pues de otro modo lo relativo tendría dos seres, dado que el ser de lo relativo consiste en la referencia a otro. Pero el Verbo se dice relativamente al Padre, luego no se dice relativamente a las criaturas.

9. Además, si un mismo nombre se impone a cosas diversas según la especie, convendrá a éstas equívocamente, como “can” al que ladra y al marino⁹. Pero la *suppositio* y la *superpositio* constituyen diversas especies de relación; luego si un mismo nombre conllevase una y otra relación, sería necesario que tal nombre fuese equívoco. Ahora bien, la relación del Verbo a la

⁷ Parag. 3 (PG 3, 640 B; Dion. 71), cf. Thomas *Super Dion. De div. nom.* cap. 2 lect. 1.

⁸ *Metaph.* V 17 (1021 a 31).

⁹ Canis ... marino: Boetius ut supra q. 2 a. 11 65 in nota; suppositio et suoerpositio: cf. Lambertus Atiss. *Summmulae logicales* De praedicamentis: ‘relativorum autem tres sunt species ... alia sunt superpositionis ... alia sunt secundum suppositionem’ (ms. Paris B. N. lat. 16617, f. 84 r).

criatura no es sino de superposición, no a causa de la desigualdad en la dignidad, sino a causa de la autoridad del principio; luego el Verbo que comporta relación al Padre no comporta relación a la criatura, si no es tomado equívocamente.

EN CONTRA está lo que dice Agustín en el *Libro de las ochenta y tres cuestiones*¹⁰, afirmando lo siguiente: “En el principio era el Verbo. Lo que en griego se dice *logos*, significa en latín razón y verbo; pero en este lugar interpretamos mejor el verbo dándole el sentido de relación, no sólo al Padre, sino también a aquellas cosas que son hechas mediante el Verbo por la potencia operativa”. Esto muestra claramente lo que es propuesto (por el autor).

2. Además, sobre las palabras del *Salmo*¹¹: “Ha hablado de una sola vez”, dice la *Glosa*¹²: “De una sola vez, esto es, eternamente engendró al Verbo en el cual dispuso todas las cosas”; pero la disposición dice relación a las cosas dispuestas, luego el Verbo se dice relativamente a las criaturas.

3. Además, todo verbo comporta relación a aquello que mediante él es dicho. Pero, como dice Anselmo¹³, Dios, diciéndose a sí mismo, ha dicho toda criatura; luego el Verbo comporta referencia, no solamente al Padre, sino también a la criatura.

4. Además, el Hijo, por el hecho de ser Hijo, representa perfectamente al Padre según lo que le es intrínseco; pero el Verbo –por su propio nombre– añade la manifestación. Ahora bien, no puede haber otra manifestación sino aquella por la cual el Padre es manifestado a través de las criaturas, la cual es como una manifestación hacia el exterior; luego el Verbo comporta referencia a la criatura.

¹⁰ Quaestio 63 (PL 40, 54).

¹¹ Ps. LXI 12.

¹² *Glossa Petri Lomb.* ibid. (PL 191, 568 C).

¹³ *Monol.* cap. 33 (PL 158, 188 C).

5. Además, dice Dionisio en el cap. VII del *De divinis nominibus*¹⁴ que “Dios es alabado en tanto que Razón” o Verbo, “porque es el dispensador de la sabiduría y de la razón. Y así es manifiesto que el Verbo dicho de Dios conlleva razón de causa; pero la causa se dice por relación al efecto, luego el Verbo comporta referencia a las criaturas.

6. Además, el intelecto práctico se refiere a aquellas cosas que son hechas por él mismo; pero el Verbo divino es un verbo del intelecto práctico, porque es verbo operativo –como dice el Damasceno¹⁵–; luego el Verbo dice relación a la criatura.

RESPUESTA. Se ha de decir que, siempre que dos cosas se relacionan entre sí de tal modo que una depende de la otra pero no al contrario, en aquella que depende de la otra la relación es real; pero en aquella de la que la otra depende la relación no es sino de razón. Esto es, en el sentido de que no se puede entender que una cosa dependa de otra sin entender al mismo tiempo la relación inversa en la otra cosa, tal como aparece en la ciencia, que depende del objeto cognoscible, pero no al revés: por lo cual, dado que todas las criaturas dependen de Dios pero no al contrario, hay en las criaturas relaciones reales por las cuales se refieren a Dios, mientras que en Dios están las relaciones opuestas sólo según la razón. Y porque los nombres son signos de las cosas entendidas¹⁶, ocurre que de Dios se dicen algunos nombres que comportan referencia a la criatura, siendo sin embargo tal referencia solamente de razón, como se ha dicho¹⁷: de hecho, en Dios, solamente son reales aquellas relaciones mediante las cuales las personas se distinguen entre sí.

Por otra parte, en lo que se refiere a los relativos, encontramos que algunos nombres se imponen para significar las mismas relaciones, como el término “similitud”; otros en cambio para significar alguna cosa a la cual sigue la relación, como el término “ciencia”, que viene impuesto para significar una cierta cualidad

¹⁴ Parag. 4 (PG 3, 872 C) sec. Transl. Sarraceni (Dion. 408).

¹⁵ *De fide* I c. 7 (PG 94, 805 A; Bt 26).

¹⁶ Nomina ... intellectuum: Arist. ut supra q. 2 a. 1 216.

¹⁷ Dictum est: supra q. 2 a. 9 ad 4.

a la cual sigue una cierta relación. Y esta diversidad la reencontramos en los nombres que se dicen de Dios –sea en los que se dicen desde la eternidad, sea en los que se dicen en el tiempo–. De hecho, el nombre de “Padre”, que se dice de Dios desde la eternidad, e igualmente el nombre de “Señor”, que se dice de Él en el tiempo, vienen impuestos para significar las relaciones mismas. Pero el nombre de “Creador”, que se dice de Dios en el tiempo se impone para significar la acción divina a la que sigue una cierta relación. De modo semejante, el nombre de “Verbo” es impuesto para significar algo absoluto junto a alguna relación: pues el Verbo es lo mismo que la Sabiduría engendrada, como dice Agustín¹⁸, lo cual no impide que el Verbo se diga personalmente, porque así como el Padre se dice personalmente, así también el Dios que engendra o el Dios engendrado.

Es posible que alguna realidad absoluta pueda tener relación a muchas cosas, y, en consecuencia, el nombre que es impuesto para significar algo absoluto a lo que sigue una cierta relación, puede ser dicho relativamente a más cosas; como la ciencia puede ser dicha, en cuanto ciencia, relativamente a lo escible, pero en cuanto es un accidente o una cierta forma se refiere al que posee la ciencia. Así también el nombre de verbo tiene relación o al dicente o a lo que es dicho mediante el verbo; y en este último caso de un doble modo: o según la convertibilidad del nombre, y así el verbo se dice en relación con lo que es dicho, o en relación con una cosa a la que le conviene la razón (el sentido) de lo dicho. Y porque el Padre se dice principalmente a sí mismo engendrando su Verbo, y consecuentemente profiere las criaturas, por ello el Verbo se relaciona primero y *quasi per se* al Padre, pero consecuentemente y *quasi per accidens* se refiere a la criatura: pues es accidental al Verbo que por él sea dicha la criatura.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero debe decirse que el argumento propuesto vale para aquellas cosas que comportan una referencia actual a la criatura, pero no para aquellas cosas que comportan una referencia habitual: y se llama

¹⁸ *De Trin.* VII c. 2 (PL 42, 936) ut dicitur *De pot.* q. 8 a. 4 arg. 6.

referencia habitual a aquello que no requiere que la criatura sea simultáneamente en acto, tales son todas las relaciones que siguen a los actos del alma, porque la voluntad y el intelecto pueden concernir también a lo que no es existente en acto. Ahora bien, el Verbo conlleva la procesión del intelecto, y por ello la conclusión no se sigue.

2. A lo segundo debe responderse que el Verbo no se dice relativamente a la criatura en sentido real, como si la relación a la criatura fuese real en Dios, sino que se dice según el modo de hablar. Y no queda excluido que se diga en algún caso (gramatical): pues puedo decir que el Verbo es de la criatura, es decir, en relación a la criatura, no por la criatura, que es el sentido negado por Anselmo. Y si (el Verbo) no se refiriese (a la criatura) según un caso (gramatical), sería suficiente que se refiriese de cualquier modo, por ejemplo, mediante una proposición unida a un caso, como cuando se dice que el Verbo es para (*ad*) la criatura, esto es, para constituirla.

3. A lo tercero debe decirse que el argumento procede de aquellos nombres que implican por sí mismos una relación a la criatura; pero este nombre (verbo) no es de ese tipo, como es manifiesto por lo dicho hasta ahora; y por ello la argumentación no se sigue.

4. A lo cuarto debe decirse que el nombre de Verbo, en aquel aspecto que comporta algo absoluto, tiene una relación de causalidad hacia la criatura; pero, si se considera el origen real que implica, resulta (que es) personal, y entonces no tiene relación a la criatura.

5. Por lo anterior es evidente la respuesta a lo quinto.

6. A lo sexto debe decirse que el Verbo no es solamente aquello por lo que se hace la disposición, sino que es la misma disposición del Padre respecto a las cosas que han de ser creadas, y por ello de algún modo se refiere a la criatura.

7. A lo séptimo debe decirse que el hijo conlleva solamente la relación de algo respecto al principio del cual proviene, pero el Verbo comporta relación al principio por el cual es dicho y a lo que es como su término, a saber, lo que es manifestado por el Verbo; esto es principalmente el Padre, pero consecuentemente la criatura, la cual de ningún modo puede ser principio de una

persona divina. Por ello el Hijo no comporta en absoluto referencia alguna a la criatura como el Verbo.

8. A lo octavo ha de decirse que el argumento vale para aquellos nombres que son impuestos para significar las relaciones mismas, pues no puede ser que una única relación termine en múltiples cosas, a menos que aquellas cosas se encuentren unidas de algún modo.

9. A lo noveno es preciso responder de modo semejante.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES CONTRARIAS. Las razones aducidas para sostener las tesis opuestas llevan a la conclusión de que en cierto modo el Verbo se refiere a la criatura, pero no que implique esa relación *per se* y *quasi* principalmente, y en este sentido son concedidos.

ARTÍCULO SEXTO

Si las cosas son más verdaderamente en el Verbo o en sí mismas

En sexto lugar¹ se investiga si las cosas son más verdaderamente en el Verbo o en sí mismas. Y parece que no son más verdaderas en el Verbo: pues algo es más verdadero² donde está por su esencia que donde está sólo por su similitud. Pero en el Verbo no son más que por su similitud, mientras que, en sí mismas, son por su esencia: luego son más verdaderas en sí mismas que en el Verbo.

2. Se ha dicho que las cosas son de un modo más noble en el Verbo por cuanto tienen ahí un ser más noble. Contra este argumento (se puede decir): la cosa material tiene un ser más noble en nuestra alma que en sí misma, como dice Agustín en el libro *De Trinitate*³, y sin embargo es más verdadera en sí misma que en nuestra alma. Luego por la misma razón es más verdadera en sí misma que en el Verbo.

3. Además, es más verdadero lo que está en acto que lo que está en potencia; pero la cosa en sí misma está en acto, mientras que en el Verbo está sólo en potencia, como la obra⁴ en el artífice; luego la cosa es más verdadera en sí misma que en el Verbo.

4. Además, la última perfección de la cosa es su operación; pero las cosas en sí mismas tienen operaciones propias que no tienen en cuanto son en el Verbo; luego las cosas son más verdaderas en sí mismas que en el Verbo.

5. Además solamente son comparables entre sí aquellas cosas que tienen un carácter común; pero el ser de la cosa en sí misma

¹ Lugar paralelo: *I Pars* q. 18 a. 4 ad 3.

² Verius 2 ... essentiam suam: cf. *Ans Monol.* cap. 36 (PL 158, 190 A).

³ IX c. 4 (PL 42, 963).

⁴ Artificiatum ...: Averroes ut supra q. 1 a. 2 92 in nota.

no tiene el mismo carácter del ser que tiene en el Verbo. Entonces, por lo menos, no se puede decir que una cosa es más verdaderamente en el Verbo que en sí misma.

POR EL CONTRARIO, “la criatura es esencia creadora en el Creador”, como dice Anselmo⁵; pero el ser increado es más verdadero que el creado. Luego la cosa tiene el ser con más verdad en el Verbo que en sí misma.

2. Además, así como Platón⁶ sostenía que las ideas de las cosas están fuera de la mente divina, así nosotros las ponemos en la mente divina; pero según Platón⁷ era más verdadero el hombre separado que el hombre material, por lo que denominaba hombre *per se* al hombre separado. Luego también según la posición de la fe las cosas son en el Verbo con más verdad que en sí mismas.

3. Además, aquello que es más verdadero en cada género es la medida de todo el género; pero las similitudes de las cosas existentes en el Verbo son la medida de la verdad en todas las cosas; porque una cosa se dice verdadera en la medida en que imita a su ejemplar que está en el Verbo. Luego las cosas son más verdaderas en el Verbo que en sí mismas.

RESPUESTA. Debe decirse que, como afirma Dionisio en el cap. II del *De divinis nominibus*⁸, las cosas causadas son deficientes en la imitación de sus causas, las cuales les sobrepasan; y en virtud de esta distancia entre la causa y lo causado, se predica con verdad una cosa del efecto que no se predica de la causa: así es claro que no se dice propiamente que los placeres se deleitan, sino que son para nosotros causa de deleite. Lo cual no ocurre sino porque el modo de las causas es más sublime que el que se predica de los efectos; y esto lo

⁵ Cf. *Monol.* cap. 36 (PL 158, 190 D), ad verbum habent e. g. Alex. Halensis *Glossa in Lib. Sent. I d.* 8 n. 29 (p. 108) et Bonaventura *Super Sent. I d.* 36 a. 2 q. 1 f. 3.

⁶ Plato: ex Petri Lomb. *Lib. Sent. II d.* 1 c. 1.

⁷ Platonem: ex Arist. *Metaph. III* 7 (997 b 8).

⁸ *Parag.* 8 (PG 3, 654 C; Dion. 99).

encontramos en todas las causas agentes equívocas: como no puede llamarse caliente al sol aunque por él son calentadas las otras cosas, lo cual es a causa de la supereminencia del mismo sol respecto de las cosas que se dicen cálidas.

Entonces, cuando se investiga si las cosas son con más verdad en sí mismas que en el Verbo, es necesario distinguir; porque (la expresión) “con más verdad” puede designar la verdad de la cosa o la verdad de la predicación: si designa la verdad de la cosa, entonces sin duda es mayor la verdad de las cosas en el Verbo que en sí mismas. En cambio, si designa la verdad de la predicación, ocurre lo contrario: pues “hombre” se predica con más verdad de la cosa que existe en la propia naturaleza que de la que existe en el Verbo; pero esto no es por un defecto del Verbo sino por su supereminencia, como se ha dicho.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero debe decirse entonces que si se entiende de la verdad de la predicación, es *simpliciter* verdadero que una cosa es más verdaderamente allí donde está por su esencia que donde está por su similitud. Pero si se entiende de la verdad de la cosa, entonces es más verdaderamente allí donde está por la similitud que es la causa de la cosa, pero es con menos verdad allí donde está por una similitud causada por ella.

2. A lo segundo debe decirse que la similitud de la cosa que está en nuestra alma no es causa de la cosa como la similitud de las cosas que está en el Verbo, y por ello no es comparable.

3. A lo tercero debe decirse que una potencia activa es más perfecta que el acto que es su efecto, y de este modo se dice de las criaturas que son en potencia en el Verbo.

4. A lo cuarto debe decirse que, aunque las criaturas en el Verbo no tengan operaciones propias, tienen en cambio operaciones más nobles, en tanto que son causas eficientes de las cosas y de sus operaciones.

5. A lo quinto debe decirse que, aunque el ser de las criaturas en el Verbo y el que poseen en sí mismas no tienen el mismo carácter según la univocidad, tienen en cambio y en cierto modo el mismo carácter según la analogía.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES CONTRARIAS. 1. A la primera objeción contraria debe responderse que el argumento procede de la verdad de la cosa, pero no de la verdad de la predicación.

2. A la segunda (objeción contraria) debe decirse que Platón ha sido criticado por haber afirmado que las formas naturales existen según su naturaleza propia fuera de la materia, como si la materia fuese accidental para las especies naturales; y según esto las realidades naturales se podrían predicar con verdad de las que son sin materia; pero nosotros no lo sostenemos, y por ello no es lo mismo.

3. A la tercera debe decirse lo mismo que a la primera.

ARTÍCULO SÉPTIMO

Si el verbo es propio de las cosas que no son, ni serán ni fueron

En séptimo lugar¹ se investiga si el Verbo es de las cosas que no son, ni serán, ni fueron. Y parece que es así. Pues el Verbo comporta algo que procede del intelecto; pero el intelecto divino se refiere también a lo que no es, ni será, ni fue, como se ha dicho en la cuestión *De scientia Dei*²; luego el Verbo puede ser también de estas cosas.

2. Además, según Agustín en el libro VI del *De Trinitate*³, “el Hijo es el arte del Padre, repleto de las razones de los vivientes”; pero como dice Agustín en el *Libro de las ochenta y tres cuestiones*⁴, “una razón, aunque nada sea hecho por ella, rectamente es llamada razón”, luego el Verbo es también de aquellas cosas que no son, ni serán, ni fueron.

3. Además, el Verbo no sería perfecto si no contuviese en sí todas las cosas que están en la ciencia del diciente; pero en la ciencia del Padre diciente están todas aquellas cosas que nunca serán y nunca han sido hechas; luego también éstas estarán en el Verbo.

EN CONTRA está lo que dice Anselmo en el *Monologion*⁵: “No puede haber ningún verbo de aquello que no es, ni fue, ni será”.

¹ Lugar paralelo: *I Pars* q. 34 a. 3 ad 5.

² Dictum est: a. 8.

³ Cap. 10 (PL 42, 931).

⁴ Quaestio 63 (PL 40, 54).

⁵ Cap. 32 (PL 158, 186 A).

2. Además, pertenece a la potencia del diciente que cualquier cosa que sea dicha, sea hecha. Pero Dios es todopoderoso, luego su Verbo no es de aquello que nunca será hecho.

RESPUESTA. Se ha de decir que algo puede estar en el Verbo de dos maneras: de un modo como lo que el Verbo conoce o puede ser conocido en el Verbo, y así en el Verbo se encuentra incluso lo que no es, ni será, ni fue hecho; porque el Verbo conoce esto como lo conoce también el Padre y esto puede ser conocido en el Verbo, como también en el Padre. De otro modo, se dice que una cosa está en el Verbo como lo que es dicho por él. Pero todo lo que es dicho por un verbo se ordena de algún modo a su ejecución, porque por el verbo instigamos a algunos a actuar y ordenamos a otros a ejecutar aquello que concebimos en la mente; por lo que también el decir de Dios es su disponer, como es manifiesto por la *Glosa* sobre el *Salmo*⁶: “Dios ha hablado una sola vez” etc.; por lo cual, así como Dios no dispone sino lo que es, o será, o fue, así tampoco dice sino esto. Por ello el Verbo es de estas cosas en cuanto dichas por Él; mientras que la ciencia, el arte y la idea o razón no implican ser ordenadas a una realización cualquiera, y por ello no es lo mismo para ellas que para el Verbo.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. Por todo lo anterior queda manifiesta la respuesta a las objeciones.

⁶ Petri Lomb. *ibid.* (PL 191, 568 C); Ps. LXI 12.

ARTÍCULO OCTAVO

Si todo lo que ha sido hecho es vida en el Verbo

En octavo lugar¹ se investiga si todo lo que ha sido hecho es vida en el Verbo. Y parece que no, porque el Verbo es causa de las cosas en cuanto están en Él mismo; pero si las cosas en el Verbo son vida, el Verbo causa las cosas según el modo de la vida. Pero por el hecho de que causa las cosas según el modo de la bondad, se sigue que todas las cosas son buenas. Entonces, por el hecho de que las causa según el modo de la vida, se ha de seguir que todas las cosas son vivas, lo cual es falso. En consecuencia, es también falsa la (proposición) inicial.

2. Además, las cosas están en el Verbo como la obra junto al artífice²; pero las obras en el artífice no son vida: no son de hecho ni la vida del artífice, el cual vivía antes de que las obras estuviesen en él, ni tampoco la (vida) de las obras, que están privadas de vida. Luego tampoco las criaturas son vida en el Verbo.

3. Además, el poder de producir la vida es más apropiado –según la Escritura– al Espíritu Santo que al Verbo, como es manifiesto en *Ioh. VI 64*: “El Espíritu es quien vivifica”, y en muchos otros lugares; pero el verbo no se dice del Espíritu Santo, sino sólo del Hijo, como es evidente por lo dicho³. Luego no se dice convenientemente que la cosa sea vida en el Verbo.

4. Además, la luz intelectual no es principio de vida; pero las cosas en el Verbo son luz. Luego parece que en Él no son vida.

¹ Lugares paralelos: *I Pars* q. 18 a. 4; *Cont. Gent.* IV c. 13; *Lect. super Ioh.* cap. 1 lect.

² Artificiata apud artificem: Averroes ut supra q. 1 a. 2 92 in nota.

³ Dictis: supra a. 3.

EN CONTRA está lo que se dice en *Ioh.* I 3: “Lo que ha sido hecho era vida en Él”.

2. Además, según el Filósofo en el VIII de la *Física*⁴, el movimiento del cielo es denominado “una cierta vida para todas las cosas existentes en la naturaleza”. Pero el Verbo influye sobre las criaturas más que el movimiento del cielo sobre la naturaleza; luego las cosas, en tanto que están en el Verbo, deben ser llamadas vida.

RESPUESTA. Debe decirse que las cosas, en cuanto son en el Verbo, se pueden considerar de dos maneras: de un modo en comparación al Verbo; de otro modo, en comparación a las cosas existentes en la propia naturaleza. En ambos casos, la similitud de la criatura en el Verbo es vida.

Decimos de hecho propiamente que vive lo que tiene en sí mismo un principio de movimiento o de operación. Según esto, se dice en primer lugar que viven los seres en los que se advierte algo (algún principio) por lo que se mueven según cualquier movimiento. A partir de aquí, el nombre de vida se extiende a todos los seres que tienen en sí mismos el principio de las propias operaciones; por ello se dice también de algunos seres que viven porque conocen, o sienten, o quieren, y no solamente porque se muevan localmente o creciendo. De ahí que el ser que la cosa tiene en cuanto se mueve a sí misma hacia una cierta operación, sea llamado propiamente vida de la cosa, porque “vivir es el ser del viviente”, como se dice en el II del *De anima*⁵. Pero en nosotros ninguna operación hacia la que nos movemos es nuestro ser, por lo que nuestro entender no es, propiamente hablando, nuestra vida, sino en el sentido en el que el vivir es tomado como aquella acción que es signo de la vida; y de modo semejante, tampoco la similitud entendida es en nosotros nuestra vida. Pero el entender del Verbo es su ser, y de modo semejante su similitud, y por ello la similitud de la criatura en el Verbo es su vida. Igualmente también, la similitud de la criatura es en cierto modo la criatura misma, en el sentido en el que se dice que “el alma es

⁴ Cap. I (250 b 14) sec. transl. veterem (ms. Urbin. lat. 206, f. 8, 1 v).

⁵ Cap. 4 (415 b 13) sec. transl. veterem (ed. Alonso, p. 144, 6).

en cierto modo todas las cosas”⁶. Entonces, por el hecho de que la similitud de la criatura en el Verbo es productiva y motiva de la criatura existente en la propia naturaleza, ocurre en cierto modo que la criatura se mueve a sí misma y se lleva (a sí misma) al ser, esto es, en cuanto es llevada al ser y movida por su similitud existente en el Verbo. Y así la similitud de la criatura en el Verbo es de algún modo vida.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Luego a lo primero debe decirse que el hecho de que la criatura existente en el Verbo sea llamada vida, no pertenece a la naturaleza propia de la criatura, sino al modo en que está en el Verbo; por lo cual, como este modo es diferente al que tiene en sí misma, no se sigue que (la criatura) viva en sí misma, aunque en el Verbo sea vida, así como no es inmaterial en sí misma, aunque sea inmaterial en el Verbo. En cambio, la bondad, la entidad y las cosas de este género, pertenecen a la naturaleza propia de la criatura, y por ello, igual que son buenas en cuanto están en el Verbo, también lo son en cuanto están en su naturaleza propia.

2. A lo segundo se debe decir que las similitudes de las cosas en el artífice no pueden propiamente llamarse vida no son el mismo ser del artífice viviente ni tampoco su misma operación, como acontece en Dios. Y sin embargo dice Agustín⁷ que el cofre vive en la mente del artista: pero esto es porque en la mente del artífice tiene un ser inteligible, que pertenece al género de la vida.

3. A lo tercero debe decirse que la vida es atribuida al Espíritu Santo en cuanto Dios es llamado vida de las cosas, en tanto que está Él mismo en todas las cosas, poniéndolas en movimiento de tal modo que parecen moverse en cierto modo por un principio intrínseco. Pero la vida es apropiada al Verbo en cuanto las cosas son en Dios, como es evidente por lo dicho.

4. A lo cuarto debe decirse que, así como las similitudes de las cosas en el Verbo son para estas cosas causa de su existir, así son para las cosas causas del conocer, esto es, en cuanto son impresas

⁶ “Anima ...: Arist. ut supra q. 1 a. 1 155.

⁷ *In Ioh. ev. tract.* I n. 17 (PL 35, 1387).

en las mentes intelectuales para que de este modo éstas puedan conocer las cosas; y por ello son llamadas luz, en cuanto son principios del conocer.