

# *Verbum y medium* en la *Quaestio IV* de las *Quaestiones Disputatae De Veritate*

*Ruth María Ramasco de Monzón*  
*Universidad Nacional de Tucumán - Tucumán*

## **Introducción**

En el marco de las *Quaestiones Disputatae De Veritate*,<sup>1</sup> santo Tomás de Aquino enuncia una afirmación que es central en toda su gnoseología: “*actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum*”.<sup>2</sup>

Esta caracterización del acto de conocimiento ha sido objeto de numerosas objeciones: por una parte, porque le es atribuido el establecimiento de una instancia ontológica redundante e innecesaria; por otra parte, porque es interpretado como una dinámica de reproducción de una realidad cerrada y completa en sí misma. No es mi propósito desarrollar el cuadro complejo de la gnoseología del autor, ni tampoco contrastarla con otras posibilidades u horizontes teóricos. Sólo deseo establecer cuál es la noción de *medium* que esta perspectiva supone. A tal efecto, he considerado fecundo el análisis que el autor realiza en la *Quaestio IV: De Verbo*, pues éste se esfuerza en dilucidar el delgado hilo que distingue al acto del intelecto, comprendido como su operación, del verbo del intelecto, comprendido como su obra. Si bien esta distinción ha sido ampliamente indagada, contemplarla desde la interrogación por la mencionada noción, me ha resultado altamente fructífero.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Sancti Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII p. m. edita, Tomus XXII: *Quaestiones Disputatae De Veritate*, cura et estudio Fratrum Predicatorum, Volumina I-III, Romae ad Sanctae Sabinae 1970-1976.

<sup>2</sup> *Quaestiones Disputatae De Veritate*, Quaestio I: *De Veritate*, a 9, Resp.

<sup>3</sup> Remito a la excelente obra de Bernard Lonergan, *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*, París: Beauchesne, 1966, como un análisis del verbo en la totalidad de la obra de santo Tomás.

## A. Las nociones de *verbum* y *medium*

### 1. El *verbum*

La *Quaestio IV*, al preguntar si se dice verbo en sentido propio respecto de Dios,<sup>4</sup> dilucida el sentido mismo de la noción de verbo, desde la neta referencia a los análisis trinitarios agustinianos. Santo Tomás distingue una triple realidad<sup>5</sup> en el que habla, aun cuando no sea posible separarla sin más:

- a) El verbo del corazón, que se profiere sin voz (*verbum cordis sine voce prolatum*)
- b) El ejemplar del verbo exterior (*verbum interius quod habet imaginem vocis*)
- c) El verbo de la voz (*verbum exterius expressum*)

Consideradas la compleja trama del que habla y la significación convencional de nuestras palabras exteriores, se impone la participación de la voluntad; es por ello que puede establecerse una analogía con la producción de una obra: en esta analogía, la triple realidad del verbo es comparada con la tríada compuesta por el fin del artífice, el ejemplar o modelo y lo producido. Así como la intención del fin precede al pensamiento o ejemplar según el cual se producirá la cosa y, a su vez, aquella a ésta, así también ocurre en la producción del habla.

Sin embargo, el *verbum cordis* no agota su sentido ni mucho menos en esta producción de la palabra exterior. Es él el que corresponde a lo entendido (*est ipsum interius intellectum*), pues no es otra cosa sino aquello que es considerado en acto por el intelecto (*nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum*). Si puede propiamente ser dicho de Dios, es porque nada hay en él que implique materialidad o corporalidad o defecto.

Es por esto que el autor se detiene particularmente en la determinación de su carácter activo. Tal como lo indica,<sup>6</sup> no puede existir en nosotros lo entendido a menos que llevemos a cabo un acto de entender; es decir, que entendamos en acto. De ahí que el verbo interior siempre requiere o supone el acto del intelecto (*verbum interius semper requirit intellectum in actu suo qui est intelligere*). Ahora bien, denominarlo acto implica referirlo al movimiento. Sin

---

<sup>4</sup> *Quaestio IV: De Verbo*, a1.

<sup>5</sup> Q. IV, a1, Resp.

<sup>6</sup> Q. IV, a1, ad 1m.

embargo, santo Tomás afirma que el acto del intelecto no es denominado movimiento, como un movimiento imperfecto, sino como aquel movimiento perfecto, que es la operación. El paradigma del movimiento imperfecto, propio de la Física aristotélica, es trasladado al ámbito del movimiento perfecto, cuya base es el *De Anima* aristotélico. Denominar al acto del intelecto como movimiento implica entonces denominarlo por aquello en lo que el movimiento termina (*pro eo ad quod motus terminatur*). Es por eso que la razón de verbo no implica necesariamente la presencia del discurrir de la razón,<sup>7</sup> discurrir que parece estar supuesto en lo que significa pensar. Como es más frecuente que se realice con el discurso de la razón, se utiliza la denominación de “pensar” (*cogitare*) en lugar de “considerar” (*considerare*). Sin embargo, como lo señala expresamente santo Tomás,<sup>8</sup> *sufficit qualitercumque aliquid actu intelligatur*.

## 2. El *medium*

Dado este análisis, es posible aclarar inicialmente ciertas precisiones que el autor realiza sobre la noción de *medium*. La primera de estas precisiones es la determinación de un doble horizonte de referencia de la comprensión de tal noción.<sup>9</sup> Es posible considerarlo:

- a) como lo que se encuentra entre los extremos de un movimiento: pues si se tomara como extremos al blanco y al negro, los matices que se encontrasen entre ellos, cualquiera fuese la dirección del cambio —hacia el blanco o hacia el negro—, ocuparían el lugar de medios o intermedios.
- b) como lo que se encuentra entre un agente y un paciente, al modo de la mediación del instrumento entre el agente y lo que se efectúa, o de todo aquello por lo cual se obra.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Q. IV, a1, ad 3m. La objeción a la que santo Tomás responde con estas distinciones aduce el carácter de medio del Verbo entre las creaturas y su Creador, como interpretación del texto joánico que indica “*Omnia per ipsum facta sunt*”. Así como Agustín ha probado con ello que el Verbo no es creatura, también por la misma razón podría ser probado que no es el Creador. Por lo tanto, de esta inconsecuencia se sigue que la noción de verbo no afirma nada que esté en Dios.

<sup>10</sup> *Ibidem*. Esta última distinción (la existente entre el instrumento y aquello por lo cual se obra) resulta sumamente sugerente, sobre todo al ver la aplicación que hace el autor respecto de la creación: “...alio modo inter agens et patiens, sicut

La aclaración anterior respecto a la denominación de acto del intelecto como movimiento y su desplazamiento hacia la operación anima a afirmar que comprender el acto de conocimiento como medio no es equivalente sin más a su identificación con una instancia intermedia de un proceso, pues alude más bien al término completivo de ese mismo proceso. Por otra parte, tampoco su identidad queda ligada necesariamente a la noción de proceso, pues puede producirse sin involucrarlo.

De ahí que sea menester volver a plantear su sentido desde las restantes aclaraciones sobre este horizonte de referencia. Según el juicio del autor,<sup>11</sup> cabe realizar las siguientes determinaciones:

1. lo que está entre los extremos o términos de un movimiento puede ser:
  - a. equidistante de ellos,
  - b. no equidistante.
2. lo que se encuentra entre un agente y un paciente puede ser:
  - a. intermedio como *instrumento* (en tanto puede haber diversos instrumentos a través de los que se haga pasar al acto al paciente):
    - más cercano al primer agente,
    - más cercano al último paciente,
    - equidistante de ambos.
  - b. intermedio como *forma* por la que el agente obra siempre:
    - más cercano al agente, porque está en él realmente (*secundum veritatem re*), en cambio en el paciente sólo está según una semejanza del anterior (*secundum sui similitudinem*).

La equidistancia o no respecto de los términos del movimiento puede ser dejada de lado en la consideración de este tipo particular de acto, pues debemos acercarnos al ámbito de la operación y, por ende, al de la acción del agente. Pondremos entre paréntesis, y sólo por un breve lapso de tiempo, esta doble posibilidad de consideración del instrumento y la forma. Attendemos ahora al ámbito de la operación.

---

instrumentum artificis est medium inter ipsum et artificiatum et similiter omne illud quo agit, et hoc modo Filius est medium inter Patrem creantem et creaturam factam per Verbum, non autem inter Deum creantem et creaturam quia ipsum Verbum etiam est Deus creans, unde sicut Verbum non est creatura ita non est Pater.”

<sup>11</sup> Q. IV, a1, ad 4m.

## B. Operación del intelecto, forma y manifestación

### 1. La operación intelectual

Si tenemos en cuenta al mismo, nuestro verbo (el verbo interior) es aquello en lo que termina (como plenitud) la operación de nuestro intelecto; es decir, lo entendido en sí mismo considerado, lo concebido por nuestro entendimiento.<sup>12</sup> Este carácter completivo es lo que hace que sea denominado *medium*, pues es la concepción del entendimiento la que alcanza a la cosa.<sup>13</sup>

*Ad tertium dicendum quod conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem: et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est sed etiam id quod res intelligitur, ut sic id quod intelligitur possit dici et res ipsa et conceptio intellectus.*

Es este mismo rango completivo el que delimita su peculiar situación como operación y plantea una cierta distinción entre el acto de entender y la concepción que este acto produce.<sup>14</sup> En efecto, todo entender en acto que el hombre realice es algo que procede realmente a partir de una cierta alteridad<sup>15</sup> (*est aliquid realiter progrediens ab altero*). Ya sea que se trate de las conclusiones procediendo de los principios, o de la concepción de lo que es posterior procediendo de lo que lo precede, o del conocimiento actual a partir del habitual; ya sea de lo que se entiende por esencia o por una semejanza o similitud, o incluso cuando la mente se entienda a sí misma,<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> Q. IV, a2, Resp.: “Unde ad huius notitiam sciendum est quod verbum intellectu nostri, secundum cuius similitudinem loqui possumus de verbo divino, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus, sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam ut accidit quando intellectus format quidditates rerum, sive per vocem complexam ut accidit quando intellectus componit et dividit.”

<sup>13</sup> Q. IV, a2, ad 3m.

<sup>14</sup> La fuerza que produce esta distinción proviene de la exigencia de penetración en el Misterio Trinitario. Pues como lo buscado es la posibilidad de poder predicar en sentido propio el nombre de Verbo respecto de una de las personas trinitarias, no puede ser este nombre idéntico con el de la operación, ya que éstas se predicán de la naturaleza divina.

<sup>15</sup> Q. IV, a2, Resp.

<sup>16</sup> Cf. Q. X: *De Mente*, a8, donde santo Tomás distingue entre el conocimiento que posee el alma de lo que le es propio y el conocimiento de lo que le es común. Es allí

en todos los casos, esta especie de ley gnoseológica según la cual lo que se concibe posee una procedencia real a partir de un cierto otro, esta ley se cumple. En tal sentido, lo concebido puede ser comprendido como efecto del acto de entender (*effectus actus intelligendi*).

Ahora bien, ¿por qué esta distinción? ¿Por qué no puede decirse sólo que se trata del mismo acto completado en sí? A juicio de santo Tomás, porque se trata de la inteligencia, no del amor. Pues si bien cabe la posibilidad de dos modos de procedencia en el ámbito de las operaciones intelectuales,<sup>17</sup> una procedencia de la misma operación en cuanto tal (*sicut actio ab agente vel operatio ab operante*), y otra procedencia de lo obrado respecto del que obra (*sicut operatum ab operante*), es sólo la operación de la voluntad la que culmina en la cosa; por ende, lo que procede de ella sólo puede ser la perfección de la misma operación (*per modum operationis*). El carácter unitivo del amor entraña la posibilidad de la unión según el ser, tal como éste es poseído en la naturaleza de la cosa.<sup>18</sup>

Pero la operación del intelecto no llega a su culminación en el otro ser sino en la misma realidad del espíritu. Por eso, su perfección como operación no consiste en llevarse a sí mismo hacia la cosa, sino en poseer en sí mismo, intencionalmente, a la realidad, haciéndola proceder desde sí: es decir, concibiéndola (*non solum per modum operationis, sed etiam per modum rei operatae*).

De ahí que sean dos las notas que correspondan a la caracterización del verbo<sup>19</sup> y que den cuenta de ese hecho primario al que es aludido por santo Tomás cuando señala que todo entender es, en nosotros, decir interiormente:

- a) ser lo entendido (*quod est intellectum*),
- b) ser lo expresado desde otro (*quod est ab alio expressum*).

---

donde se plantea si el alma se conoce por esencia o por alguna especie. Lo que la Q. IV deja nítidamente claro, es que, incluso en el caso en que se considere que el alma se conoce por su esencia, pues ésta le es inmediatamente presente en sentido habitual, incluso allí, el conocimiento en acto implica la producción de un verbo en donde se lleva a cabo esta procedencia a partir de una cierta especie de alteridad. Esta alteridad no debe comprenderse como la presencia de un *alter ego* sino como el ineludible provenir de la dinámica de la recepción de especies, que hacen que el intelecto posible se vuelva intelecto en acto.

<sup>17</sup> Q. IV, a2, ad 7m.

<sup>18</sup> Cf. Q. XXI: *De Bono*, a1, Resp.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

Este carácter de medio implica, pues, la especificidad de la operatividad del intelecto y la pertinencia de su analogía con la causalidad eficiente. Si mirado desde allí, la posible comprensión del mismo como instrumento no resulta significativa, tal cosa obedece a la inmaterialidad del acto, que no opera sobre un sustrato material al que transforma. Por otra parte, este acto no involucra necesariamente la presencia de una sucesión; de manera que no cabe la mayor o menor distancia o cercanía. Se torna necesario, entonces, investigar su carácter de forma.

## 2. *Medium y forma*

Al buscar ampliar esta determinación del *medium* como forma, resultan insoslayables las determinaciones de la *Quaestio X: De Mente*.<sup>20</sup> En efecto, santo Tomás señala allí que todo conocimiento se lleva a cabo por alguna forma que es, en el cognoscente, principio de su conocimiento.<sup>21</sup> Ahora bien, dicha forma puede considerarse de dos maneras: por una parte, puede considerarse según el ser que posee en el que conoce (*secundum esse quod habet in cognoscente*); pero, por otra, puede ser considerada en su carácter de similitud de la cosa, y en la dinámica de referencia que posee respecto de ella (*secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo*). Si tenemos en cuenta al que conoce, dicha forma es principio de su acto de conocer, puesto que lo hace conocer. Si nuestra atención se dirige a la forma en cuanto semejanza de una cosa, la forma es una determinación del acto hacia un cognoscible.

Sin embargo, esta doble consideración no es suficiente: resta dilucidar el modo de conocer. Es en orden a ello como el Aquinate establece ese nítido principio gnoseológico, en el que resuena la reflexión de Boecio: "*et ideo modus cognoscendi rem aliquam est secundum condicionem cognoscentis in quo forma recipitur secundum modum eius*".<sup>22</sup>

En Tomás de Aquino, el esfuerzo de lucidez entraña siempre la mirada sobre los distintos entes y, en este caso, sobre los distintos sujetos de conocimiento. De ahí que la perspectiva metafísica despliega el espectro de

---

<sup>20</sup> Q. X *De Mente*, a 4, Resp.

<sup>21</sup> *Ibidem*: "*omnis cognitio est secundum aliquam formam quae est in cognoscente principium cognitionis*".

<sup>22</sup> Q. X, a 4, Resp.

lo que esto significa en cada sujeto de conocimiento. Entre estos sujetos se lleva a cabo una división notoria, la de aquellos cognoscentes que reciben las formas a partir de las cosas (*quae formas accipit a rebus*) y la de aquellos que no las reciben (*quae a rebus non accipiunt*). Esta es la división que separa netamente la situación cognoscitiva del hombre.

Esta recepción de las formas se produce a partir de cierta acción de las cosas en el alma (*per quandam actionem rerum in animam*); pues, de acuerdo a sus principios, toda acción se produce por la forma (*omnis autem actio est per formam*). Lo que se produce en el alma tiene su origen activo en lo que se encuentra fuera del alma, correspondiendo a ello como sus formas (*unde formae quae sunt in mente nostra primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum*).

Las formas se reciben —y ello pone de manifiesto la peculiar situación de dependencia de este cognoscente—; pero se reciben según su modo y en ello el cognoscente produce la superación de la forma hacia otro rango de ser<sup>23</sup>. Esta superación implica dos perspectivas:

- a) la de la superación de la materialidad y sus condiciones;
- b) la de la manifestación.

### **3. La manifestación**

La posesión inmaterial de la forma se consume como manifestación. De ahí que santo Tomás afirme la neta pertenencia del verbo al ámbito de la inteligencia, puesto que es ella la que supone manifestación,<sup>24</sup> la posibilidad real de que su ser sea dicho. Es también la manifestación la que aproxima al verbo al acto del intelecto, sin identificarlo con él.

Al responder a una objeción basada en el Maestro de las Sentencias,<sup>25</sup> objeción que se encuentra ligada a la consideración del conocimiento de Dios en el estado de inocencia y a la posibilidad de tener una visión de Él

---

<sup>23</sup> A esta posibilidad que posee una forma recibida de existir según el modo del cognoscente, se añade también la distinción que santo Tomás establece entre la recepción y el juicio sobre lo recibido (Cf. Q. XII: *De Prophetia*, a 3, ad 1m y ad 2m).

<sup>24</sup> Q. IV, a 3, Resp.

<sup>25</sup> Q. XVIII: *De cognitione primi hominis in statu innocentiae*, a 1, obj. 1: “homo ante peccatum sine medio vidit”.

sin necesidad de ningún medio, santo Tomás señala que en algunas visiones puede considerarse un triple medio:

1. el medio bajo el cual se ve (*medium sub quo videtur*),
2. el medio por el cual se ve, que es la especie de la cosa vista (*medium quo videtur, quod est species rei visae*),
3. el medio desde el cual se recibe la especie de la cosa vista (*medium a quo accipitur cognitio rei visae*).

Al aplicar estas distinciones a los ejemplos de la visión sensible e intelectual,<sup>26</sup> cabría decir lo siguiente. En la visión sensible, el medio bajo el cual se ve es la luz corporal, pues es bajo su acción y presencia que algo se torna visible en acto, a la vez que el que ve es llevado a la perfección del acto de la visión; el medio por el cual se ve es la misma especie de la cosa sensible, existente en el ojo, y forma que actualiza al que ve, en cuanto es principio de su operación; el medio a partir del cual se ve es al modo de un espejo, pues al pensar una determinada realidad sensible (por ejemplo, piedra), no es ella la que se hace presente inmediatamente en el ojo. De manera semejante, en el caso de la visión intelectual, la luz del intelecto agente obra al modo de un medio; la especie inteligible es quien actualiza al intelecto posible y lo hace entender en acto, y los efectos por los que se llega al conocimiento de la causa son como espejos, pues la semejanza de la causa no se imprime directamente en el intelecto sino por medio de los efectos en los que la causa resplandece. Por supuesto que la tercera de estas distinciones y sus ejemplos obedece netamente a la posibilidad de considerar a las cosas como semejanzas o efectos del Creador, a partir del cual puede llegarse a su conocimiento.

---

<sup>26</sup> Tomamos en cuenta aquí sólo la distinción entre visión corporal e intelectual, sin tener en cuenta la visión espiritual o imaginativa. Esta triple distinción queda puesta de manifiesto en *Quaestio X: De Mente*, a 8, ad 2m: "Dicitur enim in glosa eadem quod per visionem corporalem videntur corpora, per visionem vero spiritualementem, id est imaginariam, similitudines corporum, per intellectualem autem ea quae neque sunt corpora neque similitudines corporum." La razón de ello es que, en relación al tema del "medium", la antedicha repuesta a la objeción 2 destaca que la diferencia entre la visión corporal y la imaginativa no está en aquello por lo que se capta, puesto que ambas se realizan por la semejanza de un cuerpo, sino por aquello en lo que se consuman: la primera termina en el mismo cuerpo; la imaginaria, en cambio, en la imagen del cuerpo como en su objeto.

Pero teniendo en cuenta estas distinciones, cabe decir que el intelecto, tal como es planteado en estas cuestiones (incluso desde el límite acotado de esta exposición), es una potente capacidad de manifestación. Su propia luz, la luz del intelecto agente, vuelve manifestativas las especies inteligibles al volverlas inteligibles en acto. Las especies mismas, presencias de la inteligibilidad de los objetos en la mente, son en sí mismas manifestación de los objetos y del intelecto, al que entregan su capacidad de penetración lúcida. Las cosas mismas manifiestan, como efecto y casi como un espejo, el resplandor de su Artífice y Creador. Aún cuando sea formalmente el verbo quien pueda condensar y exhibir la manifestación como nota que pertenece a su ser, la dinámica del acto de la inteligencia se orienta hacia él desde todos sus ángulos.

### **Conclusión**

Si recapitulamos lo hasta aquí establecido, debemos afirmar que la noción de *medium* puede establecerse en dos marcos de referencia: por una parte, en el marco del movimiento; por otra, en el de la operación y el acto. Si bien el ámbito del movimiento no se anula en el de la operación, es esta última la que parece resultar prioritaria. Situada allí, es posible ubicarse en dos ángulos posibles: el de aquellos medios que coadyuvan al ejercicio de la operación, tal como se hacen presentes en el multifacético rostro de la instrumentalidad; o el de aquellos medios que se encuentran como origen de tal ejercicio, las formas por las cuales se obra. El *medium* puede, por ende, ser entendido tanto como forma cuanto como instrumento; sin embargo, en el análisis del conocimiento, el instrumento es desplazado por la forma, pero por la forma operando en el interior del ejercicio de la acción; es decir, en el despliegue de la causalidad formal dentro de la causalidad eficiente.

Las diversas posibilidades de distancia que existen respecto del instrumento son llevadas aquí a una radical cercanía con el agente, pues no cabe ninguna posibilidad de equidistancia entre términos del movimiento, ni entre agente y paciente, cuando se trata de la forma según el cual el agente obra. Esta cercanía sigue manteniéndose como tal, incluso desde la afirmación de la recepción de las formas que producen el conocimiento. Pues si bien éstas deben provenir de las cosas, no podrían ser aquello por lo cual el agente obra, a menos que éste las reciba y posea desde su propio modo de ser, el cual lleva los límites y alcances de su forma.

Al producir un verbo, la acción toda del intelecto parece volverse una acción de mediación. Sin embargo, lejos de significar esto una secuencia de intermediarios que distancian, ocurre lo contrario: todos convergen en una mutua entrega de la manifestación de su ser. La identidad del intelecto se despliega en el ejercicio de su eficacia causal; la recepción de la acción del intelecto agente significa la recepción de la manifestación de la cosa, al situarla en su rango de inteligibilidad actual; la operación del intelecto manifiesta su potencia real, pues no sólo experimenta su ser de actualización, sino el alcance máximo de la misma, que es originar lo que no es solamente ella, sino su verbo.

La inteligencia, al entender, dice. No es ello signo de su incapacidad de contacto con la realidad, sino de la sobreabundancia de su acto.