

## La relación tomista entre el *verbum mentis* y la *species*, como fundamento de la experiencia hermenéutica gadameriana

María Guadalupe Llanes\*

### Resumen

En su libro *Verdad y Método*, Hans Georg Gadamer critica el tratamiento que dan las ciencias naturales al concepto de *experiencia*. Para lograr la objetividad ideal del conocimiento, capaz de garantizar que la repetición de las experiencias arroje un resultado idéntico, la ciencia tiene que eliminar completamente la “historicidad de la experiencia”. El método propio de este modelo consiste en la sucesiva generalización de los datos obtenidos en el proceso cognoscitivo para que puedan ser utilizados teleológicamente en la predicción de eventos similares compuestos por otros datos individuales. En medio del proceso generalizador se pierde también el momento histórico de los eventos. Pero la búsqueda gadameriana de la esencia de la experiencia hermenéutica transita por otro rumbo. Más bien, resguarda su propia historicidad interna, y tiene relación directa con la *tradicón* entendida como *lenguaje*, es decir, “que habla por sí misma como lo hace un tú” y como “un verdadero compañero de comunicación”, señala Gadamer. Aunque la experiencia hermenéutica es de carácter lingüístico, el tratamiento gadameriano del lenguaje es muy diferente al propio de la filosofía del lenguaje. En efecto, Gadamer insiste en la unidad de pensamiento y lenguaje pero entendida en el contexto hermenéutico como unidad de “comprensión e interpretación”. Le resulta entonces imperativo descubrir la naturaleza intrínseca del lenguaje, y en medio de su investigación descubre dos ideas propias de la teología medieval penetrada por la filosofía griega que servirán de fundamento adecuado a la experiencia hermenéutica: la encarnación del Verbo como metáfora de la relación entre el *verbum mentis* o palabra interior y su expresión o manifestación en lenguaje; y la misteriosa unión de las Personas divinas en la Trinidad para ilustrar el tipo de vínculos que se dan en el “momento procesual de la palabra”. De tales analogías se ocupa en el capítulo 13 de su libro sirviéndose de los textos de varios autores medievales. El presente ensayo se refiere únicamente a la segunda.

*Palabras clave:* Experiencia hermenéutica, palabra, *verbum mentis*, *species*, tradición.

### The thomistic relationship between *verbum mentis* and *species*, as the foundation of Gadamer's hermeneutic experience

#### Abstract

In his book *Truth and Method*, Hans Georg Gadamer, criticizes the treatment that natural sciences give to the concept of *experience*. To achieve the ideal objectivity of knowledge, capable of guaranteeing the repetition of experiences to throw an identical result, science has to remove completely the "historicity of experience". The method of this model consists of successive generalization of data obtained in the cognitive process so that they can be used teleologically in predicting similar events composed of other individual data. Also the historical

---

\* Universidad Central de Venezuela.

Artículo recibido 15 de julio de 2016 – Arbitrado 10 de octubre de 2016

moment of the event is lost in the middle of the process of generalizing. But the gadamerian search about the essence of hermeneutic experience goes in another direction. Rather, it protects its own internal historicity, and has a direct relationship with *tradition* understood as *language*, i.e. "who speaks for itself as it does a 'you'" and as "a true companion of communication", Gadamer said. Although hermeneutic experience has a linguistic nature, the gadamerian treatment of language is very different from the traditional philosophy of language. Indeed, Gadamer insists the unity of thought and language, but understood in the hermeneutic context as "understanding and interpretation" unit. It's then imperative to discover the intrinsic nature of language, and in doing this, Gadamer discovers two medieval theology ideas, penetrated by Greek philosophy, which serve as the perfect basis for hermeneutic experience: the Logos incarnation as a metaphor for *verbum mentis*, or inner word, and its manifestation in language; and the mysterious union of the divine persons in the Trinity to illustrate the type of links that occur during the "processual moment of the word". Such analogies appear in chapter 13 of his book and he quotes from several medieval authors. This essay refers only to the second.

*Keywords:* Hermeneutic experience, Word, Verbum Mentis, Species, Tradition.

El presupuesto del “lenguaje” es siempre  
el carácter común de un mundo,  
aunque sólo sea de juguete.

Eli Martz

En una primera impresión, resulta bastante fácil concebir el lenguaje como un medio, una simple *cosa* intermediaria en el proceso de la comunicación, un cascarón vacío cuya única virtud consiste en facilitar la conexión entre dos seres parlantes. Desde esa mirada puede aparecérsenos como aquello que por mera convención logra su objetivo comunicacional. Así piensan los que, dejándose llevar por su afán reduccionista lo cosifican, lo despojan de toda su complejidad, lo convierten en un instrumento sin poder que no tiene la capacidad de ser parte activa del movimiento que propicia, sino que se reduce a vano acompañante de la acción, apenas una corteza sígnica.

Sin embargo, otros pensadores, como por ejemplo Gadamer, vieron en el lenguaje mucho más que eso, lo intuyeron como el tipo de construcción que afecta al que lo utiliza, modificándolo y rodeándolo de la extensión de su mundo. Aquello que guarda para sí mismo el misterio de intrincadas conexiones internas y externas, y el secreto de las *relaciones* eficaces.

En efecto, Gadamer repensó el lenguaje, para él “es algo más que un mero sistema de signos para designar el conjunto de lo objetivo. La palabra no es sólo signo”<sup>2</sup>. No es un ‘signo’ entendido éste como una ‘cosa’ capaz de contener a modo de recipiente real un ‘significado’ que señale y muestre otra cosa que no sea él mismo. Una especie de artefacto que acompañe a los entes reales para hacerlos visibles al ojo de la inteligencia y que, separado del ente al cual revela, carezca de valor.

Añade Gadamer que “...la palabra misma...es siempre ya significado”<sup>3</sup>. Pero, aclara un poco más adelante, “esto no quiere decir...que la experiencia ocurra en principio sin palabras y se convierta secundariamente en objeto de reflexión...subsumiéndose bajo la generalidad de la

---

<sup>2</sup>Gadamer, H. G., *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1991, p. 500.

<sup>3</sup>Ibid., p. 501.

palabra. Al contrario, es parte de la experiencia misma el buscar y encontrar las palabras que la expresen”<sup>4</sup>

El juego de relaciones que estructura el proceso cognoscitivo, se basa en dos pares relacionales: los nexos palabra-cosa y pensamiento-palabra. Este último, descuidado incluso por los griegos, pensaba Gadamer, fue un tema importantísimo en la Edad Media. En el capítulo 13 de *Verdad y Método* aparecen dos explicaciones medievales tomadas metafóricamente para dilucidar la noción gadameriana de ‘lenguaje’. La primera es la doctrina de la encarnación del Verbo y la segunda es la que enuncia el parentesco entre las Personas de la Trinidad Divina. En este ensayo nos ocuparemos de la segunda.

-----0-----

--¿En qué tipo de relación estaba pensando Gadamer cuando decidió comparar analógicamente su versión del vínculo entre palabra y cosa con el nexo extraordinario entre las Hipóstasis divinas?

Como es bien sabido, los teólogos y filósofos medievales se inspiraban en el pequeño tratado aristotélico sobre las *Categorías* para explicar la naturaleza de los entes en devenir y en particular el género sumo que es la ‘relación’. A partir de la lectura de Aristóteles establecieron la distinción entre *relationes secundum dici*, o relaciones que se dan solamente en el discurso, y *relationes secundum esse*, o relaciones propias de la naturaleza de los entes.

Además, Aristóteles elabora un modelo general categorial según el cual, cuando dos o más substancias están relacionadas, dicha relación se explica mediante propiedades monádicas. Es decir, dadas dos substancias parecidas, A y B, el parecido es posible porque un accidente que inhiere en A le otorga parecerse a B. A su vez, un accidente que inhiere en B le permite parecerse a A. Se predica una propiedad de cada sujeto, y la propiedad es un accidente que hace posible la relación, pues añade una característica a la substancia capaz de situarla dentro de una clase cosas. Por lo tanto, no se trata de una tercera substancia (propiedad diádica) por medio de la cual A y B estén estrechamente unidos.

Esta explicación aristotélica dominó la teoría de las relaciones en la Edad Media hasta el siglo XIV. Eso no quiere decir que no concibieran otros modos de relación. El propio Aristóteles pensó en otros cuando escribió su *Metafísica*. Por supuesto, algunas doctrinas como, por ejemplo,

---

<sup>4</sup>Ibid., p. 501.

la creación *ex nihilo* y la Trinidad condujeron a los pensadores medievales a aceptar que dos o más substancias estén relacionadas mediante una sola característica o accidente. Y en el caso complejo de la Trinidad divina tuvieron que pensar en la posibilidad de que la substancia misma califique como relación.

La doctrina acerca de la Trinidad afirma que siendo Dios una substancia simple e indivisible, no obstante existe en tres Personas o Hipóstasis. Cada Persona es nombrada según un tipo de relación con las otras dos. Por ejemplo, el Padre sostiene una relación de *paternidad* con el Hijo y el Espíritu Santo; el Hijo, por su parte, una de *filiación* con el Padre. Tomás de Aquino lo expresa diciendo:

4. Por último. En las personas divinas la generación lo es por la procesión intelectual de la Palabra. Pero las relaciones que son consecuencia de la operación del entendimiento, son relaciones de razón. Luego la paternidad y la filiación, que en las personas divinas se dice que son por generación, son sólo relaciones de razón.

En cambio está el hecho que el padre es llamado así por su paternidad; y el hijo lo es por su filiación. Así, pues, si la paternidad y la filiación en Dios no son reales, hay que deducir que Dios no es realmente Padre e Hijo, sino que lo son sólo según un modo de entender. Esta es la herejía sabeliana.<sup>5</sup>

A esta objeción responde un poco más adelante:

4. *A la cuarta hay que decir:* Las relaciones que son sólo consecuencia de la operación del entendimiento y que se dan en lo conocido, son sólo relaciones de razón; porque el entendimiento las establece entre dos cosas conocidas. Pero las relaciones que son consecuencia de la operación del entendimiento y que se dan entre la palabra que procede intelectualmente y aquello de lo que procede, no son sólo relaciones de razón, sino reales. Porque el mismo entendimiento y razón es algo real que se relaciona realmente con lo que procede intelectualmente, como lo corporal se relaciona con lo que procede corporalmente. De este modo, en las personas divinas la paternidad y la filiación son relaciones reales.<sup>6</sup>

En otras palabras, la relación es substancial en el caso de las Divinas Personas y, de ciertos procesos intelectuales. Dios es la Paternidad misma, así como cuando se predica la bondad de Dios, aquella no está en relación de accidente con Dios, sino que Dios es la Bondad misma. La

---

<sup>5</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 28, a. 1, objeción 4.

Versión Digital. La Orden de Predicadores en la Península Ibérica ofrece en Internet la presente edición digital y en castellano de la **Suma de Teología de Santo Tomás**, preparada en su traducción, introducciones y notas por profesores dominicos. Biblioteca de Autores Cristianos.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, Respuesta a la objeción 4.

relación entre el Padre y el Hijo no corresponde a ninguna de las que vimos antes: ni la paternidad ni la filiación son propiedades monádicas o diádicas.

Es fácil pues, después de leer este texto, encontrar la raíz de la analogía gadameriana. Las inspiradas palabras del Aquinate sirven de contexto a la inquietud gadameriana: “¿cómo puede entonces ser la “palabra” una analogía del proceso de las personas divinas de que habla la doctrina de la trinidad?”<sup>7</sup>

Pues bien, en el ejercicio de la paternidad divina está contenida una relación de procedencia, de generación o de engendrar, que tampoco puede ser pensada con carácter de accidentalidad. El Hijo procede, es engendrado, del Padre sin que ocurra ningún aumento o disminución, ninguna división, ningún quebrantamiento en la pureza simple del Padre uno. Esta manera de pensar la procedencia es lo que se denomina, neoplatónicamente, *emanación*.<sup>8</sup>

Como en Dios, vértice supremo de las cosas, se encuentra la unidad más perfecta; y como cada cosa, cuanto es más una, tanto es más potente y más digna, se sigue que cuanto más se alejan del primer principio las cosas, tanto mayor diversidad y variedad se encuentra en ellas. Conviene, por lo tanto, que el proceso de la emanación (*processum emanationis*) que deriva de Dios se unifique en el mismo principio, pero se multiplique según las cosas más inferiores en las cuales termina.<sup>9</sup>

Tomás utiliza el término *emanación* fundamentalmente en dos sentidos: en el sentido primario, el más neoplatónico, que está relacionado con el modo de ser de las cosas sensibles y referido directamente al movimiento, el del fluir típico de un manantial; y en un sentido mucho más técnico y restringido que se refiere también a la originación, pero sin movimiento. Este segundo sentido es el propio del proceso divino trinitario y también de la creación y la generación. Aquí, Tomás nos advierte que "la generación divina no puede entenderse a la manera de la emanación que comparece en el alma sensitiva [...], sino a la manera de la emanación espiritual"<sup>10</sup>.

Y es precisamente la emanación espiritual la que interesa a Gadamer. Ya vimos que el propio Aquinate establece la analogía entre las relaciones que ocurren en el proceso originador o generador que se dan en el seno de Dios y las que ocurren en el proceso de conocer a nivel de la

<sup>7</sup>Gadamer H.G. (1991)p. 507

<sup>8</sup> El término técnico en sentido estrictamente ontológico de emanación surge con los gnósticos del siglo II. Entre los ejemplos que utilizaban para ilustrar el punto estaban el modo de procedencia de la luz con respecto al sol y el modo en que el espíritu, o el entendimiento, produce la palabra.

<sup>9</sup> Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, IV 1 (Proemio). Madrid. BAC. 1967.

<sup>10</sup> Tomás de Aquino, *CG*, IV, 11.

intelección: “Pero las relaciones que son consecuencia de la operación del entendimiento y que se dan entre la palabra que procede intelectualmente y aquello de lo que procede, no son sólo relaciones de razón, sino reales”. Esta procedencia es un tipo de emanación, la espiritual o intelectual.

Una característica de la emanación espiritual es su atemporalidad, esto es cierto en el caso de las Personas divinas y también en el caso del pensamiento humano a pesar de su cualidad discursiva, piensa Gadamer, y lo expresa diciendo:

Quando el pensamiento humano pasa de una cosa a otra, piensa primero esto y luego lo otro, no se ve arrastrado al mismo tiempo de lo uno a lo otro. No piensa primero lo uno y luego lo otro en el mero orden de secuencialidad; esto significaría que se está transformando constantemente. El que piense lo uno y lo otro quiere decir más bien que sabe lo que hace con ello, y esto significa que sabe vincular lo uno con lo otro. En consecuencia, lo que tenemos ante nosotros no es una relación temporal sino un proceso espiritual, una *emanatio intellectualis*.<sup>11</sup>

Pero este tipo de relación espiritual, inmaterial, es aplicable de manera eminente a la generación del *verbum mentis*, o palabra mental. La característica fundamental de tal generación o emanación es que además de ser un proceso atemporal, no *despoja* ni *aminora* a aquello de donde la emanación procede. No obstante, el resultado del proceso es una palabra que no se agota en la subjetividad pura de la autorreflexión, ni es mera manifestación ante los ojos del intelecto. La palabra, o *verbum mentis*, engendrada por el entendimiento es, como lo expresa Gadamer, un *Suceeder*, un pensamiento que alcanza su perfección al pensar exhaustivamente su contenido objetivo y que tiene como parte de su naturaleza el estar intencionalmente dirigida a un objeto externo y exteriorizarse en una lengua particular. El también denominado *verbum cordis* se dice a sí mismo un contenido objetivo que llega del mundo al tiempo que reconoce en el proceso de decirse en acto la propia finitud del entendimiento que piensa. Así, diciéndose, permanece en sí a través del proceso espiritual donde, a pesar de estar sujeto al tradicional cambio sensible de la potencia al acto, imita todo lo posible al generarse, al surgir intelectual “como acto del acto” (*ut actus ex actu*) que se da plenamente en el caso de la Palabra divina. Entonces, en cuanto a la palabra interior del entendimiento humano las conexiones son potencial-actuales.

Los vínculos inter-Personales en el seno de la Trinidad divina serán siempre un misterio para nuestra mente racional. La analogía pensada por el Aquinate y repensada por Gadamer tiene como fin permitirnos concebir realidades muy lejanas entre sí. Por tal motivo, aunque la

---

<sup>11</sup>Gadamer, H.G. (1991) pp.507-508.

comparación resulta útil es muy imperfecta. Gadamer concluye esta idea con las siguientes palabras:

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

De esta manera se comprende que la generación de la palabra pudiera entenderse como una copia auténtica de la trinidad<sup>12</sup>.

En efecto, la Palabra divina ni es en sí misma potencial, ni está en potencia con respecto a algo más; el Verbo contiene actualmente todas las Ideas de todas las cosas posibles. La creación no resulta de la transición o proceso de algo que puede ser y que, entonces, por un ejercicio propio de una causa eficiente y en una línea temporal, produce su efecto que consiste en la actualización de tal posibilidad real. De nuevo, el lenguaje no sirve para expresar la naturaleza de lo que ocurre en el seno de la divinidad cristiana. Dios es atemporal, así como las interacciones de las Personas divinas. Pensarse a Sí mismo y pensar las Ideas no significa añadir modos reales de relación en el seno de Dios, más bien se trata, como vimos, de “relaciones de razón”. Y el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y de sus Ideas no le llega de ningún ser que lo trascienda. La simplicidad e inamovilidad divinas quedan salvaguardadas a pesar de la coexistencia de infinitas ideas en la mente de Dios, como explica Santo Tomás:

Y no es contrario a la simplicidad divina que conozca muchas cosas. Sí lo sería si su entendimiento estuviera formado por muchas ideas. Por eso, en la mente divina hay muchas ideas que están como conocidas. Esto se puede ver de la siguiente manera. El mismo conoce perfectamente su esencia; por lo tanto, la conoce de cualquier modo como pueda ser conocida. Puede ser conocida no sólo como es en sí misma, sino en cuanto que es participable según algún modo de semejanza por las criaturas.

Cada criatura tiene su propia especie por la que de algún modo participa de la semejanza de la esencia divina. Así, pues, como Dios conoce su esencia como imitable por tal criatura, la conoce como idea y razón de tal criatura. Y lo mismo hay que decir de todo lo demás. De este modo resulta evidente que Dios conoce muchas razones propias de muchas cosas, es decir, en El hay muchas ideas.<sup>13</sup>

Conocer todo lo que existe, todas las posibles Ideas y todas las cosas que participan o que podrían participar de esas Ideas, significa para Dios lo mismo que contemplar Su propia esencia

<sup>12</sup>Gadamer, H.G. (1991) p. 508.

<sup>13</sup>*Sum.Theol.* I, q.15, a.2



en un acto eterno de perfecta intuición desde todas las perspectivas posibles, o sea, tanto lo que Su esencia es en sí misma como todas las maneras en que puede ser participada. Así considerado, *Rocinante* es un equino porque participa de la equinidad, es decir que la esencia de *Rocinante*, su equinidad, es el modo en que Dios piensa Su propia esencia como participable por un equino. Pensarse Dios así, como participable, equivale a crear todo lo participable. El Ser que *es* por esencia, pensó en el orden posible del mundo material, compuesto y contingente y, porque lo pensó, el universo finito entró en la existencia, inauguró la espacio-temporalidad. No obstante, nada fue añadido ni eliminado.

Hasta aquí las coincidencias entre la generación del Verbo divino y la generación del verbo en la mente humana. Gadamer se concentra después en analizar las diferencias.

-----0-----

--Ahora bien, antes de revisar alguna de tales diferencias, es conveniente detenerse un instante en la explicación tomista del surgimiento de la especie inteligible en el entendimiento.

Del objeto real que será conocido por un sujeto, emana continuamente una radiación física mediante la cual el objeto actualiza al sentido propio asimilándolo. Es decir, los sentidos externos reciben la imagen con la que generan la especie sensible y ésta queda impresa en un sentido interno que funciona como intermediario entre aquellos externos y los demás sentidos internos. Se trata de un órgano situado en el cerebro, que Santo Tomás denomina *sentido común*. Esta imprescindible facultad tiene dos funciones, la primera es la de ser una ‘conciencia sensible’, es decir, un estadio en el proceso de conocer donde ‘sentimos que sentimos’; y la segunda es una función ‘perceptiva’ pues discierne entre los datos que llegan desde los sentidos externos sin conexión alguna aunque pertenezcan a un único objeto, con la misión de conectarlos unificándolos estructuralmente como particularidades de un solo ente físico. Por lo tanto, el sentido común dista mucho de ser un simple receptáculo. Es, más bien, un protagonista activo y necesario del conocer.

Las diferentes fases del engranaje cognoscitivo son dilucidadas por el Aquinate mediante las clásicas leyes de causalidad, potencialidad y actualidad, que gobiernan el mundo físico. Con respecto al sentido común, aclaremos que la primera de sus funciones resulta ser receptiva, es decir, está en potencia con respecto a las cualidades sensibles que le llegan del mundo a través de los sentidos externos, las cuales lo actualizan al imprimirse en él. Así, sentir que se siente, es lo

mismo que percibir que se está siendo actualizado por algo que no es uno mismo. En otras palabras, las cualidades sensibles son formas que informan al sentido interno el cual, con respecto a ellas, se comporta como materia. O también podemos decir que las formas sensibles son causas cuyo efecto es su impresión en el sentido interno.

Las palabras de Jesús García iluminan las del Angélico ante el peligro de que el conocimiento se convierta en producto subjetivo del pensamiento de un individuo:

La recepción de la especie sensible no es, propiamente hablando, una pasión, pues la pasión supone una pérdida y una ganancia: la corrupción de una cualidad y la generación de otra contraria a la primera; pero en la recepción de que hablamos no hay corrupción de cualidad alguna, sino sólo generación de una especie, que queda impresa en el cognoscente. Éste queda así fecundado y dispuesto para proferir el acto del conocimiento propiamente tal...lo propio de la materia, o del sujeto pasivo en cuanto tal, es subjetivar lo que recibe, esto es, hacerlo suyo, posesionarse de ello reteniéndolo en propiedad; pero lo propio del sujeto cognoscente es objetivar lo que le es dado, es decir, mantenerlo frente a él, sin hacerlo suyo, sino respetando su alteridad; poseyéndolo sí, pero no como propio, sino ajeno. Por ello, el conocimiento consiste en la posesión objetiva, no subjetiva de una forma. O lo que es lo mismo: la posesión inmaterial de una forma.<sup>14</sup>

Entonces, para que haya conocimiento es necesario que el sujeto en una faceta pasiva sea capaz de ‘hacerse’ la cosa, recibéndola y dejándose imprimir por ella. Esto ocurrirá varias veces en diferentes etapas del proceso, siendo todas ellas de distinto orden. La especie sensible impresa en el sentido común es ahora subjetiva porque resultó de la actualización de un sujeto pasivo receptor. Pero la característica del conocimiento es justamente que el sujeto objete la especie manteniéndola siempre trascendente. No importa que pase de ese estadio a los otros, que esté en la memoria o en el entendimiento, nunca perderá su carácter objetivo, nunca engañará al cognoscente haciéndole creer que no proviene en primera instancia de un objeto externo, sino de su propia mente.

La especie sensible impresa pasa por los demás sentidos internos: la imaginación, la *vis cogitativa*, y la memoria sensitiva (*vis memorativa*) donde queda almacenada<sup>15</sup>.

Hasta aquí tenemos un ‘fantasma’ de naturaleza sensible, una especie sensible ahora *expresa* que representa la cosa sensible aun cuando no se encuentre frente a nuestros sentidos externos. Es a esta especie a la que el entendimiento agente ilumina para producir la *especie inteligible*.

---

<sup>14</sup> García López, Jesús, *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Madrid, Cincel, 1989, pp. 97, 98

<sup>15</sup> No me detengo en esta parte porque Gadamer se interesa fundamentalmente en la especie inteligible.

Por ‘iluminación’ el Aquinate se refiere a la actividad del entendimiento agente cuando abstrae la esencia universal, inteligible y necesaria, de los caracteres individuantes que están representados en la especie sensible y corresponden a la materia. Esta abstracción tiene tres grados, como nos indica Jesús García: “en el primero se prescinde sólo de la materia individual, en el segundo se prescinde de la materia sensible común, y en el tercero se prescinde de toda la materia”.<sup>16</sup>

Haciendo esto el entendimiento agente no conoce el objeto, no es aun su función. En términos del Aquinate:

En cambio, la especie inteligible es con respecto al entendimiento lo que lo sensible con respecto al sentido. Pero la especie sensible no es lo que se siente, sino, más bien, aquello por lo que el sentido siente. Por lo tanto, la especie inteligible no es lo que se entiende en acto, sino aquello por lo que el entendimiento entiende<sup>17</sup>.

Su tarea aquí es tomar el elemento inteligible, la forma, que está en potencia en la especie sensible (con respecto al entendimiento agente) y actualizarla para imprimirla en el entendimiento posible, el cual a su vez está en potencia con respecto a la especie inteligible actualizada.

El entendimiento posible, entonces, realiza tres operaciones: una de pura aprehensión de la especie inteligible, haciéndola así suya, subjetivándola; otra consiste en juzgar que un objeto no es otra cosa y la tercera es un raciocinio que como resultado produce la especie inteligible expresa, es decir, el verbo mental, concepto o palabra espiritual. Ahora podemos decir que el sujeto cognoscente conoce ciertamente el objeto físico que desencadenó todo el proceso. La especie inteligible expresa está, finalmente, objetivada frente al sujeto.

Pues, en primer lugar, el entendimiento posible sufre una modificación al ser informado por la especie inteligible, y luego, una vez informado, establece una definición, división o composición, que expresa por medio de la palabra. La razón significada por el nombre es la definición. La proposición indica la composición o división hecha por el entendimiento. Por lo tanto, las palabras no indican las especies inteligibles, sino lo que el entendimiento forma para juzgar las realidades exteriores<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup>GarcíaLópez, Jesús, (1989), p. 213

<sup>17</sup>*Sum.Theol.*I, q. 85, a 2.

<sup>18</sup>*Sum.Theol.*, I, q. 85, a. 2.

Todo el desarrollo que conduce al conocimiento intelectual es un sincronizado juego de elementos potenciales que se actualizan y actos que resultan estar en potencia con respecto a ulteriores actos.

Al respecto, Gilson nos ofrece un comentario esclarecedor que vale la pena citar:

El sensible es la unión de una forma, y, en consecuencia, de un inteligible, con una materia determinada. Lo sensible contiene, pues, lo inteligible en potencia, pero es un inteligible determinado en acto por tal modo de ser particular. Del lado del hombre, se encuentra también lo inteligible en acto, su intelecto,...pero este inteligible es indeterminado, es una luz por la que se puede ver, pero en la que no se ve nada. Para que nos permita ver, es preciso que encuentre objetos; pero, para que encuentre objetos, es preciso que existan algunos que se le muestren...la solución del problema tomista del conocimiento será, pues, posible, a condición de que lo sensible, determinado en acto e inteligible en potencia, pueda comunicar su determinación a nuestro intelecto, que es inteligible en acto, pero determinado solamente en potencia.<sup>19</sup>

Y lo que determina al entendimiento posible es la **especie inteligible impresa**. Ésta no es todavía ‘palabra’, sino condición de su posibilidad, presencia pura determinante. Se trata de la forma capaz de informar al entendimiento posible, el cual se hace, en virtud de su determinación, la cosa. Es aquello *por cuyo medio* el entendimiento conoce el objeto exterior.

En cambio la **especie inteligible expresa**, *verbum mentis* o palabra espiritual, que no es todavía la palabra propia de una lengua o sea una palabra exterior, es una especie prelingüística que aparece en la mente de todos los hombres de manera idéntica ante el mismo objeto, como término del acto cognoscitivo. Es, en fin, aquello *en lo que* el entendimiento conoce al objeto externo. Después queda la tarea de hacer que la palabra interior encarne en una palabra exterior correspondiente a un idioma.

-----0-----

--Pues bien, a Gadamer le interesa “el momento procesual de la palabra, que para el planteamiento del nexo de lingüisticidad y comprensión es el más importante”<sup>20</sup> y, claro, en el seno de lo divino no puede existir proceso alguno. Por esto analiza las tres diferencias que encuentra Tomás entre el espíritu humano y Dios en lo referente a este tópico, que mencionaré de manera muy sucinta:

<sup>19</sup>Gilson, E. -*El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Navarra, Ed. EUNSA, 1978, pp. 287, 288.

<sup>20</sup>Gadamer, H.G. (1991) p. 509.

- a) "...la palabra humana es potencial antes de actualizarse..."
- b) "A diferencia de la palabra divina, la humana es esencialmente imperfecta..."
- c) "...Mientras Dios expresa en la palabra su naturaleza y sustancia de una manera perfecta y en una pura actualidad, cada idea que pensamos y cada palabra en la que se cumple este pensar es un mero accidente del espíritu..."<sup>21</sup>

Con respecto a la a), que es la diferencia que consideraré en este ensayo, la 'especie inteligible impresa' tomista de la que hablamos corresponde a la 'palabra' potencial gadameriana, pensada como una *herramienta*; un instrumento por medio del cual el pensamiento se realiza en su dinamismo hasta pensar por completo la idea, en esto consiste el proceso que conduce a la perfección de la palabra.

Es importante notar que Gadamer, en este apartado que estamos considerando, utiliza el término 'palabra' para referirse a todos los momentos por los que pasa la especie inteligible tomista durante el proceso de ser pensada, a diferencia del Aquinate que distingue varios tipos de especie y sólo llama 'verbo' a la última. Lo mismo sucede con el vocablo 'pensamiento'. Más adelante aclara algo la distinción diciendo entre otras cosas que: "El punto de partida de la formación de la palabra es el contenido objetivo mismo (la *species*) que llena al espíritu".<sup>22</sup>

Entonces, la 'especie inteligible impresa', aunque es ya una presencia mental determinante, es un objeto del pensamiento no completo o perfecto, una palabra en proceso de perfección, como diría Gadamer, una palabra en potencia que, por ello, para Tomás, todavía no es verbo: palabra. En esta fase, que corresponde a la acción del entendimiento agente tomista o 'pensamiento' gadameriano, la especie es una *palabra-herramienta* (Gadamer), un medio para lograr un fin. Pero una vez que el entendimiento agente fecunda y dispone al entendimiento posible (también 'pensamiento' según Gadamer) y éste, por medio de una abstracción cognoscitiva produce la

---

<sup>21</sup> A) "la palabra humana es potencial antes de actualizarse. Es formable, pero no está formada. El proceso del pensar se inicia precisamente porque algo se nos viene a las mentes desde la memoria. También esto es una emanación, no implica que la memoria sea despojada o pierda algo. Sin embargo, lo que se nos viene así a las mentes no es aún completo ni está pensado hasta el final. Al contrario, es ahora cuando se emprende el verdadero movimiento del pensar, en el que el espíritu se apresura de lo uno a lo otro,... y busca así la expresión completa de sus ideas por el camino de la investigación...B) A diferencia de la palabra divina, la humana es esencialmente imperfecta...porque nuestro intelecto es imperfecto, esto es, no se es enteramente presente a sí mismo en aquello que sabe, tiene necesidad de muchas palabras. No sabe realmente lo que sabe. C)...Mientras Dios expresa en la palabra su naturaleza y sustancia de una manera perfecta y en una pura actualidad, cada idea que pensamos y cada palabra en la que se cumple este pensar es un mero accidente del espíritu. Es verdad que la palabra del pensamiento humano se dirige hacia la cosa, pero no está capacitada para contenerla en sí en su conjunto. De este modo el pensamiento hace el camino hacia concepciones siempre nuevas, y en el fondo no es perfectible del todo en ninguna... Gadamer, *Verdad y Método*, p. 509 y 510..

<sup>22</sup>Gadamer, H.G., (1991) p. 511.

‘especie inteligible expresa’ el *verbum mentis* tomista, o la palabra completa y perfecta gadameriana, nos encontramos ante el verdadero objeto del pensamiento como término, como una palabra en acto o presencia objetiva mental determinada. La *palabra*, como la denominan ambos autores en el fin del proceso de pensar, no es ya una herramienta. La *palabra* es, en fin, “un reflejo perfecto de la cosa, como expresión de la cosa, y queda atrás el camino del pensamiento al que en realidad debe toda su existencia”<sup>23</sup>

-----0-----

-Por último, repasaré lo que Gadamer recoge de la explicación escolástica como útil imagen de su propia teoría.

Nuestro autor señala que el tipo de unidad perfecta que se da en las divinas personas y entre el Verbo como Hipóstasis y el Verbo encarnado, representa, dentro de los límites que ya consideramos, la “unidad interna de pensar y decirse”<sup>24</sup>. Decirse con la palabra espiritual común a todos los hombres y con las palabras propias del lenguaje en las cuales encarna. Además, advierte, “la palabra interior del espíritu *no se forma por un acto reflexivo*”<sup>25</sup> La palabra es intencional y apunta a la cosa real, no al entendimiento que la produce. Por lo tanto, “la constelación objetiva pensada (la *species*) y la palabra son lo que está tan íntimamente unido”<sup>26</sup>

Entre la multiplicidad de las palabras del lenguaje y la palabra única producida por la labor interior del pensar un objeto hasta el final, existe una “relación dialéctica”. El sentido traspasa ambos términos de la relación, es decir que en el sentido está incluida la posibilidad del materializarse de la palabra interior en las palabras exteriores. La unión supone dialécticamente el proceso hasta el final cuando el verbo encarna en lenguaje.

La palabra, finalmente, para Gadamer nunca podría ser un mero cascarón signico, como él mismo lo expresa: “en el lenguaje se representa a sí mismo el mundo. La experiencia lingüística del mundo es <absoluta>...porque abarca todo ser en sí...La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente”.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup>Gadamer, H. G., (1991) p. 510

<sup>24</sup>Ibid., p. 511

<sup>25</sup>Ibid.

<sup>26</sup>Ibid.

<sup>27</sup>. Gadamer, H. G., (1991) p. 539