

SIMILITUD Y EJEMPLARIDAD DE LAS COSAS EN EL *LOGOS*, SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

*The Similarity and Exemplarity of Things in the Logos,
according to Thomas Aquinas*

María Jesús Soto-Bruna
Universidad de Navarra

Resumen

El artículo se centra en la cuestión cuarta del *De veritate* de Tomás de Aquino para estudiar principalmente el estatuto ontológico de las cosas en el Logos o Verbo divino. Para ello, y siguiendo el texto del Aquinate, se estudia en primer lugar la analogía entre el verbo mental humano y el verbo divino, explicando el significado de la ejemplaridad. En segundo lugar, se recorre el proceso cognoscitivo que conduce a la concepción intelectual. Posteriormente, y de modo comprensivo respecto de lo anterior, se aborda el asunto concerniente al modo de ser conocida la cosa, según similitud y ejemplaridad, en el *Logos* divino.

Palabras clave

Similitud; ejemplaridad; verbo; *logos*; Tomás de Aquino

Abstract

This article focuses on the fourth question of Thomas Aquinas' *De veritate* in order to analyse the ontological status of things in the divine *Logos*, or Word. To do this, and following Aquinas' text, it first examines the analogy between the mental word and the divine word, explaining the meaning of exemplarity. It then traces the cognitive process which leads to intellectual conception. Finally, in a comprehensive manner, it examines issues surrounding the way of knowing a thing according to similitude and exemplarity in the divine *Logos*.

Keywords

Similarity; exemplarity; word; *logos*; Thomas Aquinas.

Razón de la ejemplaridad¹

La relación de las cosas al *Logos* divino es una de las cuestiones que ha recorrido especialmente la metafísica medieval; siendo tratada de un modo peculiar en Tomás de

¹ Este trabajo forma parte de los resultados de mi proyecto actual de investigación: «Unidad y pluralidad del Logos en el mundo. *Explicatio y ratio naturae* (ss. IV – XIV). Hermenéutica medieval», n.º ref.: FFI2015-63947-P.

Aquino². La cuestión entra dentro de lo que se denominó la «extensa y difícil cuestión del Verbo» –según la declaración de san Alberto Magno³– y, 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, y de un modo original, el aspecto que nos ocupa en este trabajo, esto es, el estatuto de la criatura en el *Logos*.

La entera tradición medieval ha tratado de comprender la creación divina de las cosas en cuanto acto de manifestación y participación de lo que Dios mismo es, con ello, no ha dejado de preguntarse por aquello que lo finito recibe cuando es creado. Pues, en efecto, lo finito en cuanto tal, es nada antes de ser pensado y creado por el Absoluto, pero, una vez creado, es todo aquello que puede ser en cuanto tal. Pues bien, el paso, por así decir, de la nada al ser, no ha podido ser nunca explicado como partiendo de cierta justicia divina, sino que únicamente puede llegar a atisbarse cierta comprensión cuando se apela a liberalidad de un ser, del Absoluto, que da a participar la infinitud del ser que ya es.

Recogiendo una larga tradición medieval, Tomás de Aquino introduce, ya en el siglo XIII, una explicación de la creación como *processio ex nihilo*⁴, situándola con ello más allá del modelo aristotélico del cambio, que suponía siempre el sustrato permanente de la materia, a partir del cual no surge en acto sino aquello que ya preexistía en la potencia de la materia. La noción de creación obliga, por el contrario, a pensar en una acción de la que se halla ausente toda potencia pasiva, pues el Creador, si es tal, actúa sin ninguna potencia previa; de tal modo «que no hay proporción alguna entre lo que no posee ninguna potencia y la potencia que presupone el poder todo agente natural. Ambas (potencias) se comportan entre sí como el no-ser y el ser»⁵. Y de ahí ya la clásica descripción de la creación que fijó el Aquinate «... emanationem totius entis a causa universalis, quae est Deus: et hanc quidem emanationem designamus nomine creationem»⁶, explicando así que el acto creador se dirige propiamente al ser, sin materia previa o supuesto alguno⁷ y, por lo tanto, es creación *de la nada*.

2 Para este tema: Roszak, P., «Creación en cuanto relación en santo Tomás de Aquino», *Doctor Communis* (2018), pp. 77-101.

3 Cfr. Paissac, H., *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, París, Éditions Du Cerf, 1951, p. 7. Tomás de Aquino se hace eco de las palabras de san Alberto en varios lugares: Tomás de Aquino, *De natura verbi intellectus, Opusculum authenticitate dubium, Textum Taurini editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ*, 1954, *Proem.*, lín. 1: «Quoniam circa naturam verbi intellectus (...), multiplex difficultas et prolixitas nimia animun involvit». Y en la propia cuestión cuarta del *De veritate*. Tomás de Aquino, *De veritate, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. 22. Quaestiones disputatae de veritate*, Roma, Ad Sanctae Sabinae – Editori di San Tommaso, 1970, q. 4 a. 2, resp.

4 Tomás de Aquino, *Summae theologiae (S. Th.), Opera omnia iussu impensa Leonis XIII P.M. edita, vol. 4, Pars Prima Summae theologiae*, Roma, Ex Typographia polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888, I, q. 44: «De processione creaturarum a Deo, et de omnium entium prima causa».

5 *Ibid.*, q. 45, a. 5, ad 3.

6 *Ibid.*, a. 1, resp: «Unde, si consideratur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod praesupponatur huius emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. (...) Creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil».

7 Aunque introductoria, considero precisa en sus términos la exposición del pensamiento de Tomás de Aquino referente a la creación presentada por Laurence Renault, en su libro *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*, París, Presses Universitaires de France, 1995, en el capítulo titulado: «Création et distinction», pp. 50-70.

Ese *ex nihilo* presupone un acto cuya presunta *justificación* rebasa los límites de la racionalidad humana y se sitúa, de inmediato en el, por así decir, *misterio* de la liberalidad divina que otorga el ser mismo a los que no es. Y lo otorga de un modo tal que no es pasajero, sino que hunde sus raíces en la eternidad, esto es en aquellas formas o manifestaciones que el Absoluto pronuncia desde su Palabra creadora.

La noción de creación implica, entonces y siguiendo en esta presentación con la original síntesis tomista, la distinción entre el ser y la nada —que no fue pensada en el periodo griego— y, después, la distinción de la criatura respecto del Creador, a la vez que la inteligencia de este último como identidad no dialéctica, esto es, como identidad que admite la distinción que supone la criatura. Desde la creación, esa distinción supone a su vez la manifestación de sí de Aquel que propiamente es, que es el ser sin restricciones, y una manifestación de sí que no es, producto de la necesidad sino de la libertad; consiguiendo entonces la donación de ser una liberal llamada del no-ser al ser, a la vez que una novedad respecto de aquello que manifiesta a su causa, esto es lo creado. En *Lo radical y la libertad* Leonardo Polo ha expresado esta idea del siguiente modo: «Creacionismo: en el principio Dios principió, creó, llevó a cabo una novedad que es la creación (...). La creación no tiene sujeto, no se crea desde nada preexistente. La creación es una novedad»⁸. Tal novedad es, a su vez, manifestada a la inteligencia humana en cuanto que capaz de desvelar el misterio de la liberalidad divina en la creación. Desde aquí, la criatura podrá entenderse como similitud desde la ejemplaridad divina.

Podría afirmarse, desde lo anterior, 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 cimenta, 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 intelección⁹; y complementa a su vez las tesis del pensador del siglo IX, Juan Escoto Eriúgena. En ambos casos se encuentra una doble referencialidad de las criaturas respecto del *Logos* o Verbo divino.

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»¹⁰. Y que el primer neoplatonismo recoge en la forma del *Logos*-intelecto, primera hipótesis proveniente de la Unidad originaria; mezcla, muchas veces, del *logos* estoico y de la Sabiduría bíblica¹¹. 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»¹².

8 Polo, L., *Lo radical y la libertad*, Edición, prólogo y notas de R Corazón, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 179, Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, p. 59. En contraposición a lo anterior, la dialéctica hegeliana ha comprendido el Absoluto como totalidad que envuelve lo finito y lo infinito, no quedando con ello lugar para el otorgamiento de un estatuto ontológico a lo finito.

9 Este asunto lo traté extensamente en: Soto-Bruna, M. J., *Tomás de Aquino, De veritate 4: Acerca del Verbo. Introducción y traducción*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 127, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

10 Platón, *Timeo*, eds. M.A. Durán y F. Lisi, *Diálogos*, vol. 6, Madrid, Gredos, 1992, 28c.

11 Cfr. El comentario a propósito de Filón de Alejandría de: Bernard, R., «Jean, le théologien du Verbe incarné», *Revue Thomiste*, 51/1 (1951), pp. 518-523.

12 Aristóteles, *Metafísica*, ed. V. García Yebra, *Metafísica de Aristóteles. Edición trilingüe*, Madrid, Gredos, 2012, XII, 9, 1074b, 25-35. Cfr. Heinze, M., *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, München, Scientia Vg., 1984.

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 medievo 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’»¹³, desde la que se puede hablar de una relación entre ambos términos¹⁴. 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* aristotélica¹⁵. Nos detendremos a continuación en el tema del significado del Verbo o *Logos* en Tomás de Aquino.

La relación entre la metafísica y dialéctica *logos*-unidad-pluralidad se encuentra en la propia obra de Platón, pues la dialéctica aparece en los *Diálogos* –y, como resulta sabido– tanto como una forma de ascenso hacia el mundo inteligible, y, en este sentido, como método que conduce al estudio del ser uno en su distinción con lo múltiple. Pero la dialéctica es asimismo doctrina y método para la deducción de las formas primeras. Metafísica y dialéctica quedan entonces entrelazadas desde la propia argumentación platónica, la cual combina siempre un método reductivo ascendente según la *ratio cognoscendi*, con el método reductivo descendente según la *ratio essendi*. En esta doctrina, los grados de ser se determinan según su participación en la unidad; unidad que es tanto *medida* gnoseológica, *límite* ontológico y *norma* axiológica¹⁶.

El neoplatonismo cristiano que fue asumido por la tradición medieval trasladó la antigua dialéctica uno-múltiple al tema central de su metafísica: la relación Dios-criaturas. Así, desde una metafísica del ser, llegó a elaborarse una doctrina de la analogía que presume al ser de Dios como constituido tanto por la comunicabilidad como por la trascendencia; y, de este modo podrá sostenerse que la nueva doctrina de la analogía soluciona el problema acerca del estatuto ontológico de la criatura, pues se establece que hay una *común medida* entre el ser de Dios y la nada de la criatura, pues el ser creado puede ser considerado como conteniendo analógicamente un cierto ser¹⁷. En la medida, finalmente, que entre Dios y la criatura no existe un paralelismo perfecto, la doctrina de la analogía no asume la unidad indiferenciada Dios-criatura, a la vez que explica la existencia de la última fuera del principio. De un modo especial, la analogía tomista

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

14 Cfr. Roszak, «Creación en cuanto relación en santo Tomás de Aquino», op. cit., pp. 94-95.

15 Cfr. Aertsen, J. A., «Thomas von Aquin. Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen», en T. Kobusch (ed.), *Philosophen des Mittelalters*, Damstadt, Primus Verlag, 2000, p. 193.

16 Cfr. Krämer, H. J., *La nuova imagine di Platone*, Nápoles, Istituto italiano per gli studi filosofici. Lezioni della Scuola di Studi superiori di Napoli. Bibliópolis, 1986, pp. 22-24.

17 Cfr. Chenu, M.-D., «Préface», en E. Zum Brunn y A. de Libera (eds.), *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et Théologie Négative*, París, B. A. B. 42, 1984, p. 8.

Presupone como inmanente la razón de ser en los dos analogados, porque el Acto de ser por esencia ha creados los actos de ser (los seres) por participación. La analogía tomista se basa entonces en un contenido del concepto de ente (*id quod habet esse*) que es común a los analogados, los cuales difieren por su modo de actualizar esta razón o forma participada¹⁸.

En este sentido, puede sostenerse que la analogía constituye la respuesta tomista a los diversos problemas que en el neoplatonismo anterior presentó la estrecha relación entre metafísica y dialéctica en lo que se refiere a la cuestión de la relación entre el ser y los seres¹⁹, sin dejar fuera elementos platónicos y neoplatónicos fundamentales²⁰.

Procesión de la palabra que brota del entendimiento

Ciertamente, el objetivo último de la investigación sobre el *Logos*, 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 Trinidad²¹. Ahora bien, para esta comprensión se hace necesario un análisis acerca del significado de la noción de *verbo*, traducción latina del *logos* griego²². Justamente a través de este examen, santo Tomás va a alcanzar y a explicar su metafísica de la criatura, en la relación que esta dice al conocimiento creador. Tomás además, desde la tradición agustiniana, se inserta en la corriente medieval que aúna platonismo y aristotelismo.

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 Sabiduría²³. Tomás de Aquino mostrará que el Verbo divino no es un *Logos* inactivo, ni una suerte de demiurgo de segundo orden, antes bien, aducirá que el producto del mismo son las cosas del mundo en cuanto similitud al origen.

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;

18 Fabro, C., *Participation et Causalité selon S. Thomas d'Aquin*, París, Publications Universitaires de Louvain, Lovaina – Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1961, p. 598; cfr. González, A. L., *Ser y participación. Estudios sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa (3ª ed. rev. y ampl.), 2001.

19 Cruz Cruz, J. enfoca el problema aludido desde la dinámica de la relación metafísica de dependencia de la criatura hacia el Creador en su libro *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino*, Pamplona, Colección Filosófica, Eunsa, 2006.

20 Cfr. Klibansky, R., *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Londres, The Warburg Institute, 1950; *Corpus Platonicum Medii Aevi. Platus Latinus*, 3 vols., R. Klibansky (ed.), Londres, Auspiciis Acad. Britannicae adiuv. Instituto Warburgiano Londinensi unitisque Academiis, 1940 – 1953.

21 Cfr. Merino, M., *Verbo de Dios y palabras humanas: En el centenario de la conversión cristiana de san Agustín*, Pamplona, Eunsa, 1998.

22 Tomás de Aquino, *Catena aurea in quatuor Evangelia (Catena in Io.)*, ed. A. Guarenti, vol. 2, Taurini – Roma, Marietti, 1953, cap. 1, lect. 1: «Quod Graece logos dicitur, Latine et rationem et verbum significat».

23 Cfr. Braun, F. M., «La lumière du monde», *Revue Thomiste*, 64/3 (1964), pp. 341-363. Tomás de Aquino, *Catena in Io.*, op. cit., 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».

en segundo lugar, santo Tomás entiende el verbo mental humano como *palabra interior*, y esto quiere decir tanto como lo concebido interiormente o concepto²⁴, distinguiéndolo de la *species*²⁵; para, en tercer lugar, subrayar la diferencia entre la simplicidad del Verbo divino y la multiplicidad discursiva implicada en el verbo mental humano²⁶. En analogía con esta multiplicidad, comprenderá la diversidad en la similitud de la criatura.

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.

Queda claro por lo expuesto que santo Tomás no trata de demostrar racionalmente que en Dios haya un *Logos* personal²⁷. Más bien intenta explicar el estatuto de las cosas en el *Logos*. Para ello, «Tomás de Aquino enseña que la causa ejemplar de las cosas no está fuera de Dios, sino que es la misma realidad divina: *Deus est primum exemplar omnium* (*S. Th.* I, q. 44). Al explicar esta sentencia, la *Summa Theologiae* sigue un proceso resolutorio que parte de las determinaciones formales de las criaturas y culmina en la sabiduría divina como principio»²⁸.

Desde lo anterior, entendemos que para alcanzar una cierta comprensión racional del dato revelado se hace necesario recurrir a las nociones metafísicas que se halla 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»²⁹. 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 partida³⁰; además, este es el enclave especulativo para la *comprensión* de las cosas como, por así decir, *intentio* divina, lo cual llevará a la comprensión de la similitud y la ejemplaridad de las cosas en el *Logos* creador. Se entiende desde aquí tanto la dependencia de las cosas respecto del *Logos*, como el estatuto ontológico propio de la finitud. Tomás de Aquino apela al término *verbo*.

Precisamente, la noción de verbo se encuentra en el análisis de todo proceso cognoscitivo racional. De ahí que la comprensión del Verbo o *Logos* divino incluya una consideración

24 Tomás de Aquino, *Catena in Io.*, op. cit., 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».

25 Esto aparece de manera particularmente explícita en: Tomás de Aquino, *Quaestiones de Quodlibet, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 25/2, *Quaestiones de quolibet. Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII*, Roma – París, Commissio Leonina – Éditions du Cerf, 1996, IV, q. 4, a. 1; V, q. 5, a. 2. También en otros lugares, a los que nos referiremos más adelante.

26 Cfr. Trotman, C., «Verbe mental et noétique thomiste dans le *De verbo* d'Hervé de Nédellec», *Revue Thomiste*, 97/1 (1997), pp. 47-63; cfr. Soto-Bruna, M. J., *Tomás de Aquino, De veritate 4*, op. cit., pp. 17-23.

27 Cfr. Izquierdo, C., «La teología del Verbo en la *Summa contra gentiles*», *Scripta Theologica*, 14/2 (1982), pp. 551-580, aquí p. 561. Ver ahí los textos principales de Santo Tomás al respecto.

28 Herrera, J.J., «Ejemplaridad e ideas divinas en Tomás de Aquino», *Anuario Filosófico*, 49/2 (2016), p. 340.

29 Tomás de Aquino, *S. Th.*, op. cit., I, q. 42, a. 2, ad. 1.

30 Dios es denominado por sus efectos: Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, eds. P. Marc, C. Pera y P. Caramello, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, vols. 2-3, Taurini – Roma, Marietti, 1961, I, c. 34.

detenida de la naturaleza del conocimiento humano y la producción, por parte de este, 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 intelectual: «El verbo de nuestro intelecto, por cuya similitud podemos hablar del verbo divino, es aquello en lo que termina la operación de nuestro intelecto»³¹. Como se ha escrito, en Tomás se da «la doble referibilidad del Verbo estableciendo una comparación con el conocimiento de Dios: así como la ciencia divina es solamente cognoscitiva respecto de Dios, pero en relación a las criaturas es cognoscitiva y factual, así sucede con el Verbo de Dios, que con respecto del padre es solamente expresivo, mientras que en relación con las criaturas es expresivo y operativo»³².

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 dice de Dios propiamente»³³. Perfecta interioridad o immanencia³⁴ 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 inmaterialidad³⁵.

Por otra parte, las cosas creadas procederán del mismo modo, esto es, desde lo inteligido por el *Logos*. Aquí radica, como se ha dicho, la similitud y la ejemplaridad de las cosas en el *Logos*. 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. Este estar destinado a ser proferido será el punto de partida para comprender a la criatura como *voz* pronunciada desde la manifestación, y entonces en semejanza en relación a la ejemplaridad del *Logos*.

31 Tomás de Aquino, *De veritate*, op. cit., q. 4, a. 2, resp.; Tomás de Aquino, *De Potentia*, ed. P.M. Pession, *Quaestiones disputatae. Quaestiones disputatae de potentia*, Taurini – Roma, Marietti, 1965, q. 8, a. 1: «(...) ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto».

32 Herrera, J.J., «La verdad de las cosas desde la expresión y la causalidad del Logos divino», *Revista española de filosofía medieval*, 21 (2014), p. 28.

33 Tomás de Aquino, *De veritate*, op. cit., q. 4, a. 1, resp.

34 Tomás de Aquino, *De veritate*, op. cit., q. 4, a. 2, ad 7: «La operación del intelecto termina en la mente».

35 Floucat, Y., «L'intellection et son verbe selon saint Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste*, 97/3 (1997), p. 456. Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.*, op. cit., I, qq. 84-85; Tomás de Aquino, *De veritate*, op. cit., q. 3, a. 2: «Una cosa es cognoscible en cuanto está separada de la materia».

Desde lo anterior, podemos entender dos cosas. 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»³⁶; o, de un modo sintético: «El verbo comporta la manifestación y también un proceso real de una cosa partir de la otra»³⁷. Desde esta manifestación será comprendida la criatura:

Dios, en efecto, concibe el orden del universo que consiste en la distinción y armonía de las cosas. Esta distinción, concretizada en los diferentes contenidos esenciales del mundo creado, comporta la existencia en el intelecto divino de las razones ideales o ideas de los entes finitos³⁸.

En el contexto aludido, el concepto de causalidad se asocia al de manifestación. Aquí, el problema radical al que se enfrenta el pensar pretende explicar cómo podría Dios comunicar su ser a la criatura y cuál sería entonces la condición de posibilidad de la alteridad. En esta dirección, puede aseverarse que el uso de las nociones de causalidad y manifestación y la temática a ellas relacionada –emanación, procesión, expresión, difusión– contribuyó, ya desde el siglo IX, a ampliar el discurso filosófico, aportando nuevas ideas o tesis metafísicas en el específico intento especulativo de ofrecer una explicación racional del mundo como donación del ser desde el Ser.

Es doctrina tomista que la razón de manifestación se encuentra siempre ligada, *per se*, a la actividad intelectual³⁹; y compete máximamente a la noción de verbo. Ordinariamente – considera Tomás de Aquino– la noción de manifestación suele ir relacionada 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 verbo interior es denominado verbo prioritariamente»⁴⁰. 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»⁴¹.

Similitud y ejemplaridad en el *Logos*

En Dios, primer principio absolutamente simple, el *Logos* 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»⁴². En el Absoluto, lo mismo son el pensar y el ser.

36 Tomás de Aquino, *S. Th.*, op. cit., 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. Tomás de Aquino, *De veritate*, op. cit., q. 4, a. 4, ad 3 y ad 5.

37 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 2, ad 1.

38 Herrera, J.J., «Ejemplaridad e ideas divinas en Tomás de Aquino», op. cit., p. 340.

39 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 3, resp.

40 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 1, ad 5.

41 *Ibid.*, q. 4, a. 1, ad 12; cfr. *idem*, a. 1, ad 6.

42 Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, op. cit., lib. I, cap. 46.

Se entiende desde lo anterior que Tomás de Aquino sitúe 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 la cuestión cuarta del *De veritate*, 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 criatura⁴³.

Podemos asegurar que, con estas afirmaciones, el Aquinate ha pensado profundamente acerca del fundamento radical de todo lo creado. Situando el mundo en la esencia divina, explicará desde ahí la triple causalidad (eficiente, final y ejemplar) que funda al ente finito⁴⁴.

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»⁴⁵. 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 *Logos* no pueda ser considerado como medio entre Dios y la criatura, sino que es Dios mismo, perfecta expresión del conocimiento divino.

El *Logos* o Verbo contiene entonces en él cada idea o forma de las criaturas, denominada también *similitudo creaturae*: esta similitud de la criatura en el *Logos*, no debe tomarse en el sentido de una *imagen*, sino más bien 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»⁴⁶. 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 constitución –eterna– de la criatura en el *Logos* divino, 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

43 Tomás de Aquino, *De veritate*, op. cit., q. 4, a. 4, resp.

44 Cfr. Herrera, «La verdad de las cosas desde la expresión y la causalidad del *Logos* divino», op. cit., pp. 21-38.

45 Tomás de Aquino, *De veritate*, op. cit., q. 4, a. 4, ad 1.

46 Cfr. *Ibid.*, q. 4, a. 4, ad 2; a. 8, resp., y ad 4.

metafísica a la cuestión del origen primero de la criatura⁴⁷: «El Verbo es una similitud de la criatura, no como su imagen, sino como su ejemplar»⁴⁸.

Esta dirección especulativa de Tomás de Aquino soluciona el problema de la comprensión de las cosas que recurre solamente a la causalidad. El problema de la causalidad ocupa un lugar central en la metafísica occidental, en tanto que tal especulación ha considerado que la recurrencia a ella tiene como objetivo asentar la multiplicidad y el devenir de los entes, a la vez que el establecimiento del estatuto de su dependencia ontológica respecto de una causa primera originante y fundante. En el recorrido histórico de esta metafísica –hasta el giro operado por el kantismo– la especulación ha tratado de comprender la multiplicidad y el devenir relacionándolos a la unidad y a la inmutabilidad del ser. Esta reducción se ha operado a lo largo de esta historia de tres maneras: 1) negando la diversidad y el cambio; suprimiéndolos en el ser uno e inmóvil; 2) afianzándolos desde una afirmación en cierto modo contradictoria en lo que se refiere a su irreductibilidad a la unidad inmutable del ser; 3) justificándolos mediante el recurso a la causalidad⁴⁹.

Es cierto, por otra parte, que la noción de causa «sugiere al lector contemporáneo contenidos conceptuales que en muchos aspectos son sustancialmente diversos de lo que evocaba en el lector medieval. De hecho, para los contemporáneos –escribe Cristina D’Ancona Costa– el término *causa* implica todo lo más la sola idea de consecuencia necesaria»⁵⁰. En el discurso de este trabajo, la similitud y la ejemplaridad suponen razón de manifestación, lo cual complementa al discurso clásico sobre la causalidad.

Según la metafísica del Aquinate –que recoge en este punto una larga tradición medieval– Dios se expresa en su *Logos*, el cual a su vez no es sino la expresión de la esencia divina; en el *Logos* se halla asimismo la expresión del universo, de todas las criaturas según el modo que corresponde a cada una esencialmente⁵¹. 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 *Logos* 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 o *Logos* con el cual Dios «se dice a sí mismo»⁵².

47 Cfr. Soto-Bruna, M.J., «Causalidad, expresión y alteridad. Neoplatonismo y modernidad», M. J. Soto-Bruna (ed.), *Anuario Filosófico*, 33/2 (2000), pp. 533-554.

48 Tomás de Aquino, *De veritate*, op. cit., a. 4, ad 2.

49 Cfr. Decossas, B. y Decossas, J. (eds.), *Thomas d’Aquin. Commentaire du Livre des causes*, Paris, Vrin, 2005, p. 7.

50 D’Ancona Costa, C. (ed.), *Tommaso D’Aquino, Commento al ‘Libro delle Cause’*, Milán, Rusconi, 1986, p. 7. Cfr. Bunge, M., *La causalità. Il posto del principio causal nella scienza moderna*, Painatescu, E. A. (trad.), Turín, Boringhieri, 1970, p. 28: «Nei termini in cui viene intesa, la categoria di causa è sinonimo di ‘nesso causale’, vale a dire di quella connessione tra eventi che Galileo descrisse come ‘connessione ferma e costante’».

51 Tomás de Aquino, *S. Th.*, op. cit., I, q. 34, a. 3, sol: «Deus enim, cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum autem in mente conceptum, est repraesentativum omnis eius quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba, secundum diversa quae intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum eius est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum. Et sicut Dei Scientia Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ita Verbum Dei eius quod in Deo Patre est, est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum et operativum.»; *idem*, q. 35

52 Tomás de Aquino, *De veritate*, op. cit., q. 4, art 4, resp. y ad 1.

Se establece así una estrecha articulación entre el ser 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»⁵³.

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 Platón sostenía que las ideas de las cosas están fuera de la mente divina, así nosotros las ponemos en la mente divina»⁵⁴. 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 ser* al hombre separado. Luego también según la posición de la fe las cosas son en el Verbo con más verdad que en sí mismas»⁵⁵.

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 sostenemos⁵⁶.

La alteridad que supone la finitud –desde la doctrina del *Logos*– 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 uno⁵⁷.

«Las perfecciones que están desperdigadas en los seres inferiores, en Dios están de forma única y total»⁵⁸; y también: «cualesquiera 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 único»⁵⁹.

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

53 *Ibid.*, q. 4, art. 6, ad 5.

54 *Ibid.*, q. 4, art 6, sed contra 2.

55 *Ibid.*, q. 4, art. 6, sed contra 2. *Idem*, resp: «Cum ergo quaeritur utrum res verius sint in se ipsis quam in Verbo, distinguendum est quia li verius potest designare vel veritatem rei vel veritatem praedicationis: si designet veritatem rei, sic procul dubio maior est veritas rerum in Verbo quam in se ipsis».

56 *Ibid.*, q. 4, art. 6, ad 2, *in contra*.

57 Tomás de Aquino, *In De divinis nominibus*, eds. C. Pera, P. Caramello y C. Mazzantini, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Taurini – Roma, Marietti, 1950, núm. 641.

58 Tomás de Aquino, *S. Th.*, op. cit., I, q. 14, art. 11, sol.

59 Tomás de Aquino, *De anima*, ed. B.C. Bazán, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 24/1. *Quaestiones disputatae de anima*, Roma – París, Commissio Leonina – Éditions Du Cerf, 1996, art. 18, resp.

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 refiere⁶⁰.

La tesis de un ser de la criatura más noble en Dios, supone que «la criatura es esencia creadora en el Creador»⁶¹. 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 grados⁶².

La finitud de la criatura en cuanto creada por Dios supone ciertamente un descenso en el orden ontológico, pues la primera posee un grado menos 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 se 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 en el Verbo. Con la creación, en 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 (*eminenter*): 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 la representa y le es semejante en la medida en que tiene alguna perfección. Sin embargo, no lo 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, alberga alguna semejanza⁶³.

60 Cfr. Marchesi, A., *Dal «lógos» greco al «lógos» cristiano: linee di sviluppo e tematiche ricorrenti*, Parma, Zara, 1984.

61 Tomás de Aquino, *De veritate*, op. cit., q. 4, art. 6, sed contra.

62 Tomás de Aquino, *Super De causis*, ed. H.D. Saffrey, *Super librum De Causis expositio*, Friburgo – Lovaina, Société Philosophique – Nauwelaerts, 1954, Lect. XXIV. Cfr. Tomás de Aquino, *Exposición sobre el Libro de las causas*, ed. J. Cruz Cruz, Pamplona, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Eunsa, 2000, p. 44.

63 Tomás de Aquino, *S. Th.*, op. cit., I, q. 13, a. 2, sol.

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 conformidad de la naturaleza, sino solo según la representación, como se ha dicho en la cuestión *De scientia Dei*»⁶⁴. 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»⁶⁵.

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 grados⁶⁶; 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 imitación⁶⁷.

En esta *metafísica del Logos* la *lógica divina* no tiene como refrendo el cálculo de las ciencias matemáticas, 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 este trabajo, 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 Fontal es la consideración del ser como creado por un Dios que es vida y en quien la criatura misma es vida⁶⁸.

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.

64 Tomás de Aquino, *De veritate*, op. cit., q. 4, art. 4, ad 2; *Ibid.*, q. 2, art. 13, ad 1.

65 *Ibid.*, q. 4, art. 4, ad 5.

66 *Ibid.*, q. 3, art. 1.

67 A este respecto, estoy de acuerdo con las conclusiones fundamentales expuestas en: Kremer, K., *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik*, Stuttgart – Berlín – Colonia, Kohlhammer, 1969.

68 Cfr. Rovira Belloso, J.M., «La Teología del Padre», *Scripta Theologica*, 20/2-3 (1988), pp. 491-522.

Considero, finalmente y como conclusión, que puede deducirse cierta continuidad en las conclusiones tomistas respecto de la tradición medieval iniciada por Juan Escoto Eriúgena. En efecto, en analogía con la encarnación de la Palabra de Dios, en la que el Dios invisible e inaccesible se manifiesta, mediante las palabras humanas el pensamiento se hace comprensible fuera de sí mismo. Pero, como ha señalado W. Beierwaltes tal exteriorización no supone nunca en el pensar eriugeniano una separación de lo exterior y lo interior; antes bien, la posibilidad misma de la expresión de la verdad en el lenguaje supone que este permanezca unido al pensamiento interior que lo ha generado: *visibilibium interpretationem in invisibilibium intellectuum uniformitatem resolvit*⁶⁹. Así se ha entendido en la corriente neoplatónica del medievalismo latino, que evita el escollo de la necesidad implícito en la noción de *causa emanativa*. De la antigüedad clásica. Profundiza entonces en las ideas de *procesión divina* y de *teofanía*, ahondando en la tesis que explica la causalidad mediante la intelección. Así se ha pretendido mostrar en este artículo desde la noción de Verbo o *Logos* presente en la obra de Tomás de Aquino.

María Jesús Soto-Bruna
amjsoto@unav.es

Fecha de recepción: 20/03/2018

Fecha de aceptación: 18/10/2018

69 Cfr. Beierwaltes, W., «Sprache und Sache. Reflexionen zu Eriugenas Einschätzung von Leistung und Funktion der Sprache», en *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt – Main, Klostermann, 1984, p. 59.