

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile

Chile

Pierantoni, Claudio

El verbum cordis formabile agustiniano y la imagen trinitaria en el hombre

Teología y Vida, vol. LII, núm. 1-2, 2011, pp. 197-210

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32219960009>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El *verbum cordis formabile* agustiniano y la imagen trinitaria en el hombre

Claudio Pierantoni

UNIVERSIDAD DE CHILE

«ὁ μὲν οὖν θεσπέσιος ἀπόστολος ἐφ' ἡμῶν γράφει:
‘βλέπομεν γὰρ νῦν ὡς δι’ ἐσόπτρου’, κατ’ ἀνάκλασιν
ἐπ° αὐτοῦ ἔαυτοὺς γινώσκοντες κάκ ΤΟΥ ΕΝ ΗΜΙΝ ΘΕΙΟΥ
τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς οὗτον τε συνθεωροῦντες».

Clemente Alejandrino¹

Nos proponemos analizar el concepto de *verbum formabile* («*hoc formabile nondumque formatum*»), que San Agustín discute en una importante página del *De Trinitate* (XV,xv,25)².

Esta misteriosa realidad, presente a nuestra mente de modo inicialmente *informe* y, sin embargo, verdadero y real, es un *verbo* todavía silencioso, pero necesario presupuesto (*a priori*) de aquella actividad interior, que es el pronunciamiento del *verbum cordis*: la palabra humana, ya en parte

¹ «El divino Apóstol, refiriéndose a nosotros mismos, escribe: “Al presente, vemos como en un *espejo*”, en cuanto que nos conocemos a nosotros mismos **según ese reflejo**, y porque contemplamos, cuanto es posible, la causa creadora **a partir del ELEMENTO DIVINO que hay en nosotros** (τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον)». Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* I.xix.94.4 (Madrid 1996) 273. Anota el P. MERINO: «Con otras palabras: “nos conocemos a nosotros mismos **por el rayo que se refleja sobre el espejo**”, que somos nosotros mismos.» (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, nota 20). Los evidenciados son míos.

² S. AURELII AUGUSTINI, *De Trinitate Libri XV*, aux. Fr. GLORIE, *Corpus Christianorum* LA (Turnholti 1968). Para la traducción española hemos utilizado libremente el volumen de las Obras completas de San Agustín, V: *La Trinidad*, traducción, introducción y notas de L. ARIAS (Madrid 1985).

formada e inteligible, que nace de este verbo inicial informe, al contacto del hombre con el mundo real, mediante la actividad de la *cogitatio*.

Interpretaremos el pasaje a la luz del contexto de los capítulos anteriores del libro XV, donde precisamente el Doctor de Hipona analiza la generación del *verbum cordis* en el hombre y la pone en paralelo con la generación del Verbo divino. Buscaremos así comprender más a fondo la armonía entre la fundamental doctrina agustiniana de la iluminación de la mente con la doctrina, igualmente fundamental, de la imagen trinitaria en el hombre.

El concepto se profundizará, también, a la luz de la doctrina del *acies animi*, la mirada de la mente, en la dinámica entre la *memoria* y la formación de las *species* inteligibles, analizada en el libro XI del mismo *De Trinitate*.

Mediante el análisis y la comparación de estos textos, será posible percibir de modo más claro y evidente la íntima relación, y al mismo tiempo, la infinita diferencia, entre el misterioso «verbo del corazón» humano y el eterno Verbo Creador.

El libro XV del *De Trinitate* representa una de las cumbres —quizás la cumbre más alta— alcanzada por el genio especulativo del Hiponense. Entre estas páginas, aquellas dedicadas específicamente al *verbum cordis* humano como imagen del Verbo divino (XV,x,17 - xv,25) están sin duda entre las más densas y significativas.

Analizando esta sección, vemos que, en primer lugar, Agustín nota la distinción entre (1) la palabra pronunciada *físicamente*, en voz alta, y (2) la palabra solo pensada, es decir, de la cual se piensa el *sonido*, bajo la forma de escucha silenciosa (mental), que, sin embargo, se refiere todavía a una realidad externa (sensible) y convencional, como lo demuestra el hecho que es distinta en los distintos idiomas.

Pero hay que transcender esta realidad («*transeunda sunt haec*»): más allá que esta, (3) hay una palabra más silenciosa, que es aquella de la *realidad intelible*, vista por el pensamiento en la *visio cogitationis*³: esta realidad es la que propiamente merece ser llamada *verbum*, mientras que la palabra

³ PLATÓN, en el *Sofista*, contrapone al «diálogo *interior* y *sin voz* del alma consigo misma (*διάνοια*)» el discurso *físico*, que es «un flujo que *procede de ella* y sale por la boca» (cf. PLATÓN, *Sofista* 263 e).

sensible no es sino *vox verbi*. Para distinguirla con claridad de esta última, Agustín la llamará, por tanto, *verbum cordis*, o *verbum mentis*⁴.

El *verbum cordis*, producto de la *cogitatio humana*, es claramente un *verbo humano* bien distinto del Verbo divino; sin embargo, se revela como *semejante a Aquel*, como imagen en un espejo (*per speculum*), aunque oscuro (*in aenigmate*)⁵.

Ahora bien, vemos que entre la génesis del *verbum cordis*, imagen del Verbo divino, y la generación del mismo Verbo en la eternidad, puede verse una profunda relación, que nos lleva hasta el punto más misterioso y más neurálgico de la metafísica agustiniana. Y, podríamos agregar, de la metafísica en general.

En efecto, el *verbum cordis*, aunque inicialmente informe y silencioso, si se le ve en relación con el lenguaje formado (tanto sensible como mental), reenvía en realidad a un Silencio más profundo y original. Como verbo humano, él es siempre pronunciado en el tiempo, y la *visio cogitationis* (la visión del pensamiento humano), no es eterna, sino contingente: viene y va, y debe siempre recurrir a la fuente de la memoria, la fuente interior y superior, de la cual el mismo verbo se genera.

El patrimonio de la memoria, por cierto, es esencialmente verdadero, pues la *memoria* misma –en el sentido técnico agustiniano– aunque se experimente en un proceso histórico, no tiene su origen y raíz en el mundo temporal, sino que contiene lo que es *transcrito* directamente «de la verdad incorpórea»⁶, es decir, de aquellas *realidades intellegibles*, a las cuales la mente humana está esencialmente unida por disposición creacional⁷.

La *cogitatio*, entonces, aun operando en el tiempo, está en condición de generar un verbo *verdadero*, del tesoro de la memoria⁸.

⁴ Véase a este propósito el análisis fundamental del Comentario de Agustín al Evangelio de San Juan (*Tractatus in Iohannem* I,8-9). El punto esencial se resume en la frase: «*est vere verbum* quod vere **spiritualiter** dicitur, **illud quod intelligis** de sono, non **ipse sonus**».

⁵ 1 Co xiii,12: διεσόπτρου ἐν αἰνίγματι.

⁶ XII, xiv, 23: «ubi primum [scil. cogitatio] invenerat, **in illa incorporea veritate**, unde rursus quasi **descriptum** in memoria figeretur».

⁷ XII,xv,24: «**rebus intellegibilibus**, naturali ordine disponente Conditore **subiecta**, sic ista videat **in quadam luce sui generis incorporea**».

⁸ XV,xii,22: «Haec igitur omnia, et quae per se ipsum, et quae per sensus sui corporis, et quae testimoniis aliorum percepta scit animus humanus, **thesauro memoriae**

A tal generación concurren, por tanto, dos elementos:

- a) la impresión o *información sensible*, a la cual se convierte la atención (*cognitionis*) humana;
- b) la *intelección* de los datos sensibles, gracias a aquella *lux sui generis incorporea*, que propiamente constituye la *base ontológica* de las realidades inteligibles percibidas por el hombre, confiriéndoles aquel carácter de *universalidad y necesidad*, que innegablemente percibimos.

Detrás de tal *lux sui generis incorporea*, ciertamente Agustín ve la acción misteriosa del Verbo divino; sin embargo, es muy digno de observación que no se refiera aquí al Verbo como Persona. Nos parece que aquí, precisamente, nuestro doctor supera de manera clara e inequivocable el riesgo de ambigüedad que, en obras anteriores, podía darse en ciertas expresiones que identificaban directamente la luz inteligible con el Verbo⁹.

En la memoria como tal, por tanto, como patrimonio de *verdad*, está presente un silencio más profundo que aquel del *verbum cordis* pronunciado en la vida temporal: pero hemos visto que la memoria misma se constituye en el hombre por el contacto con las realidades inteligibles presentes en la luz, o, por decirlo con una famosa expresión agustiniana, con aquello que el hombre lee «en el libro de aquella *luz*, que se llama *verdad*»¹⁰.

Pero, si el contenido inteligible percibido por la mente humana, aunque oscuramente, es un reflejo de la Eterna Verdad, la operación de *lectura*, que, unida a la experiencia sensible, da lugar al patrimonio de la memoria

condita tenet, **ex quibus gignitur verbum verum**, quando quod scimus loquimur, sed verbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni. Tunc enim est **verbum simillimum rei notae**, de qua gignitur et imago eius, quoniam **de visione scientiae visio cogitationis exoritur**, quod est verbum linguae nullius; **VERBUM VERUM DE RE VERA, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur**.

⁹ Cf., por ejemplo, *Soliloquia* I,i,2: «Deus, qui nisi mundos verum scire nolueristis» (véase la interesante retractación de esta frase en: *Retractationes* I,4); *De vera religione* xxxi,57: «Nec iam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationem animam sit, Deum esse; et ibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam haec est illa **incommutabilis veritas**, quae **lex omnium artium recte dicitur** et **ars omnipotentis artificis**». Mediante las aclaraciones del *De Trinitate*, podríamos decir que la *ley* de las artes (humanas) es la luz del intelecto, la cual ciertamente *depende* de la *ars* divina creadora, pero no puede identificarse con ella sin más. Cf. también *Confessiones* VII,x,16 (ver *infra*, nota 20).

¹⁰ XIV,xv,21: «in libro lucis illius quae **veritas** dicitur».

ya formada –de la cual se genera el *verbum cordis*– es aun una operación temporal y, en el sujeto temporal, es accidental. Agustín, por tanto, se dirige, en el pasaje que constituye el centro de nuestra atención, a considerar aquel *silencio* humano originario y esencial, que antecede no solo la *cogitatio*, que genera el verbo de la memoria, sino también la primitiva *cogitatio*, que fue necesaria a formar el patrimonio de la *memoria* misma.

Se trata específicamente, aquí, de la *possibilitas cogitationis*, de la posibilidad misma del pensar, en sí considerada. Leamos el pasaje:

«Las cosas, empero, que se conocen de tal suerte, que nunca es posible olvidar, por estar siempre presentes y pertenecer a la misma naturaleza del alma (*ad ipsius animi naturam pertinent*), como el saber que vivimos –mientras permanece el alma, permanece esta ciencia, y como el alma siempre permanece, permanece esta ciencia–; esto y otras cosas similares, si existen, en las que más bien se ha de intuir **la imagen de Dios**, aunque **siempre se conocen** (*semper sciuntur*), no siempre pensamos en ellas (*non semper cogitantur*), y así resulta difícil averiguar **en qué sentido se llama eterno el verbo que nace de esta ciencia**, ya que nuestro verbo se pronuncia mediante nuestro pensamiento (*verbum nostrum nostra cogitatione dicatur*).»

Eterno es al alma el vivir, eterno el conocimiento de su vivir, pero no es eterno el pensar en su vida, o pensar en el conocimiento de su vivir, porque, cuando comienza a pensar en unas cosas, deja de pensar en otras, **sin cesar de conocer**. De donde se infiere que, si es posible una **ciencia eterna** en el alma, no es eterno el **pensamiento** de esa ciencia; y, si **nuestro verbo íntimo y verdadero** solo puede ser expresado por nuestro pensamiento, se sigue que únicamente Dios tiene un Verbo sempiterno y coeterno a Él. A no ser que se diga que la misma **POSIBILIDAD DE PENSAR** (*possibilitas cogitationis*) es ya verbo tan perpetuo, como perpetua es la ciencia, porque aquello que se conoce, aunque no se piense, PUEDE, sin embargo, SER PENSADO.

Pero, ¿cómo puede ser verbo lo que en la visión del pensamiento aún no se ha formado (*nondum in cogitatione visionis formatum est*)? ¿Cómo ha de ser semejante a la ciencia que le da el ser, si aún no posee su FORMA, y se denomina verbo tan solo porque PUEDE tenerla? Esto equivaldría a decir que se ha de llamar verbo, porque PUEDE ser verbo.

Mas, ¿qué es lo que PUEDE ser verbo, y por eso **es ya digno del nombre de verbo**? ¿Qué es, repito, **ESTO FORMABLE, AÚN NO**

FORMADO, sino un **algo de nuestra mente**, que nosotros con antojo voluble lanzamos de aquí para allá, cuando pensamos ahora en una cosa, y después en otra, según la descubrimos o nos sale al encuentro? Y llega a ser VERBO VERDADERO, cuando aquello que, como dije, lanzamos¹¹ con voluble movimiento, llega a lo que conocemos, y de allí toma su **forma** (*inde formatur*), recibiendo su **completa semejanza** (*omnimodam similitudinem*); de modo que, tal como la cosa se conoce, así también se piense y SE PRONUNCIE EN EL CORAZÓN (*in corde dicatur*), es decir, sin palabra, ni pensamiento de palabra, cosas que, por cierto, son particulares de un idioma.

Por consiguiente, aun concediendo –para no dar la sensación de que disputamos sobre palabras– que se puede llamar VERBO a **aquel algo de nuestra mente que puede formarse de nuestra ciencia antes de su formación, porque es ya, por decirlo así FORMABLE**, ¿quién no ve cuan inmensa es la diferencia con el Verbo de Dios, que es EN LA FORMA DE DIOS¹², de tal modo que no es primero *formable* y después *formado*, ni en algún momento puede ser *informe*, sino que es *forma simple* y *simplemente igual a* Aquél de quien subsiste, y al cual es admirablemente coeterno?

(XVI.) Por lo cual, para que no se crea que en Dios existe algo voluble, como si, siendo Verbo, pudiera recibir y volver a tomar una forma que pronto pudiera perder, y sufrir evolución en su amorfía, aquel Verbo divino no se llama ‘pensamiento de Dios’ (*cogitatio Dei*), [...] sino ‘Verbo de Dios’ (*Verbum Dei*). [...]

Ni aun cuando seamos semejantes a Él, [...] no se ha de comparar con aquella simplicidad maravillosa, donde no existe nada formable, ni formado, ni reformado, sino FORMA; ni informe, ni formada, sino SUSTANCIA (*substantia*) eterna e inmutable»¹³.

¹¹ «Illiud quod **nos** dixi volibili motione **iactare**». La traducción de la BAC traduce erróneamente: «aquel que dije nos lanzaba». El sujeto de *iactare* es claramente *nos*: «nosotros lanzamos».

¹² «In forma Dei existens» (*Fil* 2,5).

¹³ XV,xv,25: «Illa etiam quae ita sciuntur, ut numquam excidere possint, quoniam **praesentia sunt**, et ad ipsius animi naturam pertinent, ut est illud quod nos vivere scimus (manet enim hoc quamdiu animus manet, et quia semper manet animus, et hoc semper manet): id ergo et si qua reperiuntur similia, in quibus **imago Dei** potius intuenda est, **etiamsi semper sciuntur, tamen quia non semper etiam cogitantur**, quomodo de his dicatur verbum sempiternum, cum **verbum nostrum**

Agustín está, aquí, en búsqueda de un verbo que sea verdaderamente *nuestro*, humano, pero al mismo tiempo, de algún modo, refleje la eternidad que es propia de la *scientia*, de aquella realidad inteligible, inmutable, que por esencia está presente a la mente, pero no parece poder decirse propiamente *nuestra*, si no pasara por la *cogitatio* («*verbum nostrum, nostra cogitatione dicatur*»). Por eso, con el fin de encontrar algo que sea nuestro, se dirige a aquella posibilidad del pensar (*possibilitas cogitationis*), que finalmente bautiza *verbum formabile*. Esto es «algo de nuestra mente», aquello que «con movimiento voluble podemos dirigir» a diferentes objetos, y que llega, mediante la información recibida del mundo externo por los sentidos, a ser FORMADO, y a recibir la completa semejanza (*omnimodam*

nostra cogitatione dicatur, invenire difficile est. Sempiternum est enim animo vivere, sempiternum est scire quod vivit: nec tamen sempiternum est cogitare vitam suam, vel cogitare scientiam vitae sua; quoniam cum aliud atque aliud cooperit, hoc desinet cogitare, quamvis non desinat scire. Ex quo fit, ut si **potest esse in animo aliqua scientia sempiterna**, et **sempiterna esse non potest eiusdem scientiae cogitatio**, et **VERBUM VERUM NOSTRUM INTIMUM** nisi nostra cogitatione non dicitur, solus Deus intellegatur habere Verbum sempiternum sibique coaterno. **Nisi forte dicendum est, IPSAM POSSIBILITATEM COGITATIONIS**, quoniam id quod scitur, etiam quando non cogitatur, potest tamen veraciter cogitari, verbum esse tam perpetuum, quam scientia ipsa perpetua est. Sed quomodo est verbum, quod nondum in cognitionis visione formatum est? Quomodo erit simile scientiae de qua nascitur, si eius non habet formam, et ideo iam vocatur verbum, quia potest habere? Tale est enim ac si dicatur, ideo iam vocandum esse verbum, quia **POTEST ESSE VERBUM**. Sed quid est quod potest esse verbum, et ideo iam dignum est verbi nomine? Quid est, inquam, **HOC FORMABILE NONDUMQUE FORMATUM**, nisi quiddam mentis **nostrae**, quod hac atque hac volubili quadam motione iactamus, cum a nobis nunc hoc, nunc illud, sicut inventum fuerit vel occurrerit, cogitatur? Et tunc fit **verum verbum**, quando illud quod nos dixi volubili motione iactare, **ad id quod scimus pervenit, atque inde formatur, eius OMNIMODAM SIMILITUDINEM capiens**; ut quomodo res quaeque scitur, sic etiam cogitetur, id est, sine voce, sine vocis cognitione, quae profecto alicuius linguae est, sic in corde dicatur. Ac per hoc etiam si concedamus, ne de controversia vocabuli laborare videamur, **iam vocandum esse verbum quiddam illud mentis nostrae quod de nostra scientia formari potest, etiam priusquam formatum sit, quia iam, ut ita dicam, formabile est**; quis non videat, **quanta hic sit dissimilitudo** ab illo Dei Verbo, quod in *forma Dei* sic est, ut non antea fuerit formabile postque formatum, nec aliquando esse possit informe, sed sit **forma simplex et simpliciter aequalis ei de quo est**, et cui mirabiliter coetera est. (xvi.) Quapropter ita dicitur illud Dei Verbum, ut Dei cognitione non dicatur, ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc accipiat, nunc recipiat formam, ut verbum sit, eamque possit amittere, atque informiter quodam modo voluntari».

similitudinem) de las cosas conocidas. Por eso, el hombre puede engendrar en sí mismo un *verbo verdadero*.

Notemos que aquí, aunque con terminología diferente, Agustín ya expresa con perfecta claridad el contenido de lo que la escolástica medieval llamará *adaequatio intellectus et rei*. Donde las cosas mismas son consideradas *causas* de la verdad¹⁴ que está en el entendimiento humano, mientras que el entendimiento divino es causa de las cosas creadas.

Ahora bien, este «algo de nuestra mente», diferente de la *scientia*, que es la realidad inteligible considerada en sí misma, no puede ser sino aquel misterioso *espejo* –del que hablaba ya San Pablo– que recibe en sí la imagen refleja de aquella realidad inteligible, que está presente a la mente y que puede siempre ser consultada mediante el acto de la *cogitatio*, pero que ya desde el primer momento la ilumina, aunque sea de un modo todavía *indeterminado* («informe»).

La imagen bíblica del espejo tiene en Agustín, en la huella de la tradición platónica, un equivalente terminológico técnico: se trata, en sustancia, de la «vista del alma» (*acies animi*), de la que ya él ha hablado en el libro XI:

«**acies autem animi** quae **reminiscendo FORMATUR**»¹⁵.

La «vista del alma», siguiendo la metáfora platónica, no puede *ver* los seres por su mera presencia física, que actúa sobre los sentidos; las sensaciones, en efecto, y aun los efectos mentales –como efectos *físicos* en el cerebro– no serían de ningún modo suficientes a dar razón de la *universalidad* y *necesidad* («eternidad») del conocimiento, que es tal, aun cuando este se aplique a los entes contingentes. Por tanto, es necesario postular, como *causa* de la verdad, como la experimentamos en nuestro entendimiento, la

¹⁴ Más precisamente, habría que decir *concausas*, pues *causa principal* de la verdad en el intelecto humano es, para los Escolásticos, tal como para Agustín, la *luz* del intelecto. Véase por ejemplo, en S. TOMÁS DE AQUINO, la conclusión de la *responsio* de la Quæstio XI *De Veritate (De magistro)*: «Huiusmodi autem **rationis lumen**, quo principia huiusmodi nobis sunt nota, est **nobis a Deo inditum**, quasi quaedam **SIMILITUDO INCREATAE VERITATIS** in nobis resultans. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit **nisi ex virtute illius luminis**, constat quod **SOLUS DEUS EST QUI INTERIUS ET PRINCIPALITER DOCET**, sicut natura interius et principaliter sanat». (Cf. también *infra*, nota 19).

¹⁵ XI, vii, 11.

presencia de una luz especial¹⁶, aquella *lux sui generis incorporea*, que ya hemos encontrado en el libro XII¹⁷.

Solamente una luz *especial*, en el sentido de que no se trata de una realidad que proviene del mundo contingente, y, al mismo tiempo, se diferencia de la presencia *real* del Verbo divino (siendo de este solo un reflejo indirecto), puede dar razón del carácter ontológico peculiar de los contenidos inteligibles: *humanos* («*verba nostra*»), y, sin embargo *universales*, por tanto, reflejo de la realidad eterna.

Esta *acies*, que podemos, por tanto, identificar con el *verbum formabile*, es precisamente aquello que nosotros «lanzamos ahora aquí, y después allá», hacia diferentes objetos, que nos devienen inteligibles por la luz especial interior, permitiéndonos *apropiarnos* de ellos; pero tal *acies* existe ya en sí misma, anteriormente a la *cogitatio*: ya, por así decirlo, informada *de un modo indeterminado*.

Por tanto, hay en nosotros, en nuestra misma esencia, algo así como un espejo silencioso, al que podemos llamar *potentia cogitationis*: decimos *potentia*, pues la *possibilitas*, de la que habla Agustín en este caso, es propia esencialmente de un *sujeto real*: por tanto, no se trata de una mera posibilidad abstracta, sino de una verdadera y real *potencia*. Se trata, en suma, de un **espejo abierto a la verdad esencialmente**, es decir, anterior e independientemente de sus operaciones contingentes (accidentales).

Ahora bien, hay que reflexionar que la forma que se refleja en este espejo, la «forma de la verdad» (también llamada *facies veritatis*, el «rostro

¹⁶ Cf. PLATÓN, *Respublica* VI, 507 d-e: γένος τρίτον ἐπ αὐτῷ τοῦτο πεφυκός. Cf. *Solid.* I,viii,15.

¹⁷ Cf. XII,xv,24 (cf. *supra*, nota 5). La interpretación de esta expresión («*sui generis*») ha sido objeto de una secular discusión, que no podemos aquí resumir. Baste señalar que, traduciendo con «luz especial», nos adherimos sustancialmente a la posición de S. Buenaventura, que amplía la interpretación de S. Tomás, quien proponía identificar sin más el *género* de la luz con el género del alma, y consideraba que *lux sui generis* significaría «del mismo género del alma». Buenaventura, sin rechazar esta interpretación –pues hay, en cierto sentido, un parentesco entre ambos géneros, por cuanto *espirituales* («no materiales»)– considera, sin embargo, importante subrayar que tal luz es, más bien, «de un género propio» (precisamente, evidenciando que tal luz es *superior* al alma). Una excelente discusión del problema puede verse en M. F. SCIACCA, *Sant'Agostino* (Palermo 1941), «Note finali», 367-368. Sciacca también se adhiere sustancialmente a la interpretación de S. BUENAVENTURA.

de la verdad», en el vocabulario agustiniano¹⁸), es *forma* en sentido *objetivo*, lo cual es importantísimo para entender que la realidad intelígible, que el sujeto refleja, es *superior* a la esencia real del sujeto mismo.

Expliquemos mejor: la realidad intelígible, o, lo que es lo mismo, la *luz del intelecto* (que incluye, en potencia, todas las especies abstractas y en general, todos los inteligibles¹⁹) *perfecciona* al intelecto mismo, por cuanto el sujeto humano va conociendo las cosas creadas que impresionan sus sentidos, así como aquellas de las que tiene noticia indirecta: el sujeto *entra en contacto* con lo intelígible, y puede decirse que recibe *forma* de él. Pero, no en el sentido –este es el punto más importante– de que él (su ser real) *se confunda* con la esencia real de las cosas externas como tales, lo cual implicaría el absurdo de que el sujeto humano debería, conociendo la esencia de un ente inferior a él mismo, abajarse al nivel de este; sino, por el contrario el hombre, contemplando la *verdad* de las cosas, se eleva a una *realidad inmutable* que se halla por sobre su mente²⁰, pues ella –justamente en su inmutabilidad– revela su ser necesariamente un reflejo de aquella Eterna Sabiduría que crea las cosas temporales, sin por eso confundirse con el-

¹⁸ Cf. *Soliloquia* II,xx,35.

¹⁹ Puedes todas están de algún modo grabadas «en el libro de aquella LUZ, que se llama VERDAD», que de la eterna Sabiduría se imprime en el alma, tal como el sello que de un anillo marca la cera, sin por eso dejar el anillo: «non migrando, sed tamquam IMPRIMENTO transfertur; sicut IMAGO ex anulo et in ceram transit et anulum non relinquit». (cf. XIV,xv,21). Lo mismo, con síntesis magistral, expresa S. TOMÁS DE AQUINO: «Dicendum quod in luce Primaे Veritatis omnia intelligimus et iudicamus, inquantum ipsum LUMEN INTELLECTUS nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quedam IMPRESSIO VERITATIS PRIMAE». (S. *Theol.* I^a q. 88 a. 3 ad 1). Cf. *supra*, nota 12.

²⁰ Concepto clarísimo en Agustín ya desde los diálogos filosóficos, pero magistralmente expresado sobre todo en las *Confesiones*, que resumen también la experiencia mística que en Agustín acompañó y guió tan grande descubrimiento intelectual: «admonitus redire ad memetipsum, intravi in intimā mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus. Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. Non hoc illa erat, sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam. O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas! Tu es Deus meus, tibi suspiro die ac nocte». (VII,x,16).

las²¹. Y es así, propiamente, que el sujeto puede recibir, ya desde su inicio intelectualmente *informe* y gradualmente, hasta su perfecto crecimiento y madurez en Cristo, aquella *forma* que es propia del Verbo Creador.

En base a lo anterior, podemos ahora ver más claramente la profundización que Agustín realiza en el ámbito de la doctrina cristiana tradicional del hombre como imagen de Dios, en perfecta armonía con la doctrina de la iluminación del intelecto.

Hay en el hombre, como decíamos, un primordial *espacio abierto*, pero no una pura nada, ni una mera potencialidad abstracta, sino una potencia real de pensar: o, más bien dicho, el hombre mismo es esta *potencia de pensar*: él es, por tanto, ya en sí mismo, de algún modo, *verbo*, aunque sea de un modo todavía incipiente, por tanto, *formable*: es ya una verdadera *actualidad inteligente*, que por naturaleza está unida a la *actualidad intelible* de la *lux* incorpórea. Como tal, recibirá forma y crecimiento, por cuanto el sujeto mismo es capaz, con el concurso de su libre voluntad, de generar en sí mismo una imagen del Verbo en progresivo perfeccionamiento.

A confirmación de lo anterior, recordemos que ya en el libro XI, hablando de la «vista del alma» (*acies animi*), que se forma «de la memoria, recordando» (*ex memoria, reminiscendo*), Agustín afirma que ella preexiste necesariamente a la formación de la memoria misma²²: por tanto, la *species impressa*, que se expresa de la memoria y da forma a la *acies cogitantis*, non es, propiamente hablando, *vera proles*, ni aquella (la memoria), *vera parens*, sino que, esta, *quasi parens*, aquella, *quasi proles*²³.

Esto confirma, por un lado, que no hay, en el sujeto humano anteriormente a sus operaciones racionales, una mera y pasiva *tabula rasa*, sino, como decíamos, una actualidad esencialmente inteligente. Pero es claro también, por otro lado, que no se trata de una generación en sentido originario y absoluto, sino de una *participación* en una generación de or-

²¹ Además que en la Creación, también se expresa el mismo concepto a propósito de la Encarnación, mediante el adverbio ἀσυγχύτως «sin confusión» (CONCILIO DE CALCEDONIA, 451, cf. DENZINGER-HÜNERMANN, 302).

²² XI,vii,11: «**Acies** autem **animi** quae **reminiscendo** **formatur**, erat etiam priusquam corpus quod meminimus videremus; quanto magis **priusquam id memoriae mandaremus?**».

²³ XI,vii,11: «neque illa **vera parens**, neque ista **vera proles** est [...]. Sed et illa **quasi parens**, et ista, **quasi proles**». Cf. *Tractatus in Iohannem* I,9: «Si tu potes habere verbum in corde tuo, tamquam consilium natum in mente tua, ut mens tua pariat consilium, et insit consilium **quasi proles** mentis tuae, **quasi filius** **cordis tui**».

den superior a su esencia creada: es claro, justamente, por cuanto el *verbo humano* generado, *no es una emanación del sujeto humano*, de su esencia propia (como ocurre en la Trinidad divina²⁴), sino algo que lo lleva más allá de sí mismo, *lo perfecciona*: en efecto, para generar este verbo, es necesario, por un lado, el concurso continuo de aquella actualidad inteligible que es la luz inmutable, que resplandece a la interioridad del hombre (es decir, el concurso divino, aunque “natural”, distinto de aquella conjunción personal y real que llamamos “Gracia”); y, por otro lado, el concurso de las cosas creadas, con su acción sensible. Aquí, justamente, está la maravilla de esta generación: es decir, que ella *produce*, o, mejor dicho, *coopera* a producir, con un acto humano voluntario y natural (*la cogitatio*), el perfeccionamiento del hombre mismo.

Ahora bien, que la *essentia veritatis*, contemplada por la mente, sea superior al hombre y lo perfeccione, es doctrina antigua y constante en Agustín; por otra parte, también es doctrina ya adquirida en Agustín la transformación del hombre interior por influjo de la Gracia.

Pero la profundización característica y específica de esta página consiste en la observación que, prescindiendo ya sea (1) de las operaciones accidentales de la inteligencia, ya sea (2), del consentimiento a la acción divina de la Gracia, **existe algo de nuestra mente, que recibe propiamente su forma objetiva de la Forma, simple y perfecta, del Verbo divino.**

Existe, por tanto, en la *trinidad humana* natural, formada por *memoria*, *intellegentia*, *voluntas*, un elemento divino, que objetivamente la informa: no solamente el *verbum cordis* pronunciado y formado con la actividad voluntaria, sino que ya, en su principio silencioso, el *verbum cordis formabile*: este es, por consiguiente, la *impresión* más esencial y originaria, en el ser humano, del verbo eternamente engendrado por el Padre.

Esta es, entonces, la imagen divina originaria en el hombre, que no puede adquirirse ni perderse, ni depende de la edad, de la salud física o mental, ni de cualquier otra cosa contingente.

Profundizando en la doctrina del conocimiento, Agustín nos ofrece aquí una profundización esencial en la doctrina del hombre como *trinidad* hecha a imagen de Dios.

²⁴ Recordemos la expresión antes vista: «*verbum verum de re vera*», en claro paralelismo, y contraste al mismo tiempo, con la fórmula del Símbolo niceno: «*deum verum de deo vero*».

Es claro, a la luz de estas páginas del *De Trinitate*, que el hombre, respecto de Dios, no puede ser visto simplemente como *imagen de un modelo*, que se coloque frente a él de un modo estático o meramente pasivo, sino que *es un ser llamado a participar del dinamismo generativo interno de la Trinidad divina, como espejo que por naturaleza refleja y contempla, aunque de modo indirecto, e inicialmente oscuro e indeterminado, la generación de la eterna Verdad.*

Y este dinamismo intelectual y contemplativo, lo repetimos una vez más para concluir, es propio del ser humano independientemente de sus operaciones históricas, en el tiempo de la vida terrenal: es algo de su *esencia*, que funda su *infinita dignidad*, independientemente del momento y del grado de su desarrollo natural, cultural o espiritual, y de cualquier accidente de la vida.

Resumen: En este trabajo se analiza el concepto de «*verbum formabile*», que San Agustín discute en *De Trinitate* XV,xv,25. Esta realidad, presente a nuestra mente de modo inicialmente informe y, sin embargo, verdadero y real, es un verbo todavía silencioso, pero necesario presupuesto de aquella actividad interior, que es el pronunciamiento del *verbum cordis*, que es la palabra humana, ya en parte formada e inteligible, que nace de este verbo inicial informe, al contacto del hombre con el mundo real, mediante la actividad de la *cogitatio*. La generación del verbo en la mente humana, en efecto, exige, en lo interior del ser humano, no solo una mera y pasiva *tabula rasa*, sino una actualidad esencialmente inteligible, participación de la Verdad eternamente generada, aunque en nuestra visión, inicialmente indeterminada. El verbo de la mente humana no es, por tanto, el mero producto de la esencia finita del hombre, sino participación dinámica en la acción infinita que trae su origen de la actividad creadora de la Trinidad divina, y cuyo reflejo en el cosmos sensible se proyecta realmente, aunque de modo enigmático, en el maravilloso espejo interior de la mente.

Palabras clave: Agustín, *De Trinitate*, *verbum formabile*, gnoseología.

Abstract: This work analyzes the concept of “*verbum formabile*”, that Saint Augustine discusses in *De Trinitate* XV,xv,25. Such reality is present to our mind in an initially “formless”, but nevertheless, true and real way: it is a “silent” word, but a necessary presupposition of that inner activity that is the pronouncement of the “*verbum cordis*”, which is the human word, partly already formed and intelligible, that is born from that initial formless word, with man’s contact with the real world, by the activity of the “*cogitatio*”. In fact, the word’s generation in the human mind needs, in man’s interior activity, not a mere passive “*tabula rasa*”, but an intelligible actuality, a participation in the eternally generated Truth, although initially undetermined to our vision. The word of the human mind is not, therefore, the mere product of the finite human essence, but a dynamic participation in that infinite action that takes its origin in the creative activity of the divine Trinity, whose reflection in the empirical universe projects itself really, though enigmatically, in the marvelous interior mirror of the mind.

Key words: Augustine, *De Trinitate*, *verbum formabile*, gnosiology.