

LA LECTURA ROMANA Y LA EVOLUCIÓN DE LA ENSEÑANZA DE TOMÁS DE AQUINO SOBRE LA IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS

Santiago Argüello
Conicet-UNCuyo (Argentina)

Resumen: Se trata de un examen de la doctrina de la imagen y semejanza de Dios en la recientemente editada *Lectura romana de Tomás de Aquino* (Lincoln College ms. Lat. 95, Bodleian Library, Oxford), en el contexto de toda la obra del mismo autor. Este estudio revela la importancia crucial que desempeña la crítica del Aquinate a Pedro Lombardo, a fin de, por un lado, entender con mayor fidelidad hermenéutica la tríada agustiniana que designa de mejor modo la imagen divina: memoria, intelligentia, voluntas; y por el otro, investigar las razones de la decisión de Tomás para componer la *Summa theologiae*. Se destaca asimismo la importancia de la distinción que establece Santo Tomás entre una consideración de la perfección ontológica secundum viam compositionis y otra secundum viam perfectionis, y su orientación hacia la consideración de la libertad como máxima manifestación y perfección del ser.

Palabras clave: Tomás de Aquino, *Lectura romana*, *Summa theologiae*, imagen y semejanza de Dios, libertad.

Abstract: The present paper is an examination of Aquinas' teaching on the image and likeness of God in the recently edited *Lectura romana* (Lincoln College ms. Lat. 95, Bodleian Library, Oxford), within the context of his entire work. The study reveals the importance of Aquinas' criticism of Peter Lombard's Sentences. Its goal is twofold. On the one hand, it aims at understanding in a more accurate way the Augustinian triad to name the divine image: memoria, intelligentia, voluntas. On the other hand, it delves into the reasons implicated in Aquinas' decision to compose the *Summa theologiae*. In this respect, it underlines the importance given by Thomas Aquinas to the distinction between considering ontological perfections secundum viam

compositionis and secundum viam perfectionis, together with his consideration of freedom as manifestation and perfection of being.

Keywords: Thomas Aquinas, Lectura romana, Summa theologiae, Image and Likeness of God, Freedom.

En 2006, en su *Studies and Texts series* (n° 152), el Pontifical Institute of Mediaeval Studies publicó la edición crítica de un texto llamado *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi* de Tomás de Aquino, texto que ha sobrevivido solamente en un manuscrito (Lincoln College ms. Lat. 95, Bodleian Library, Oxford)¹. La publicación de esta edición es significativa ya que, como señalan sus editores, “no es otra cosa que una *reportatio* del comentario romano de Tomás de Aquino al *Liber sententiarum* de Pedro Lombardo”², o, al menos, una de las versiones de ese comentario³.

El propósito de este artículo es revelar la importancia histórica y doctrinal de esta *reportatio* recientemente identificada, en orden a iluminar la originalidad de la filosofía y teología del Aquinate. La *Lectura romana* ofrece una excelente oportunidad para reconsiderar el desarrollo de su pensamiento entre el primer comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la *Summa theologiae*. Más específicamente, este trabajo se focaliza en el tratamiento de la *Lectura romana* sobre la imagen y semejanza divinas en el hombre. Se mostrará que el uso por parte de Tomás de la doctrina agustiniana de la imagen divina registra cierta evolución doctrinal, especialmente a la luz de su crítica a algunas interpretaciones lombardianas de San Agustín. Se señalarán razones de por qué el Aquinate revisó su propia interpretación de la doctrina agustiniana de la imagen y semejanza divinas tal como la había expuesto en su primer Comentario a las *Sentencias* del Lombardo.

1. LA COMPOSICIÓN DE LA *LECTURA ROMANA* Y SU CONTEXTO

Antes de entrar en cualesquiera discusiones históricas o teoréticas acerca de las enseñanzas de la *Lectura romana*, es preciso decir algo sobre la autenticidad de la obra. ¿Qué significa que sea una *reportatio*? Como K. Froehlich hace notar, “los comentarios de Tomás a las Escrituras se dieron de dos for-

¹ Thomas AQUINAS, *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, ed. by †Leonard E. BOYLE, OP and J.F. BOYLE, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2006; de ahora en más: ‘L.r.’.

² J.F. BOYLE, “Introduction” a L.r., 2. Vid. L.E. BOYLE, “Alia lectura fratris Thomae”, en *Mediaeval Studies* 45 (1983) 418-429; reimpresso en L.E. BOYLE, *Facing History: A Different Thomas Aquinas*, Louvain-la-Neuve, Federation Internationale des Instituts d’Etudes medievales, 2000, pp. 93-106; y también, con pequeñas correcciones, en L.r., 58-69 (en adelante se cita esta versión); cfr. *ibid.*, 61.

³ Cfr. J.F. BOYLE, “Aquinas’ Roman Commentary on Peter Lombard,” en *Anuario Filosófico* 39 (2006) 478.

mas: *reportatio* y *ordinatio* [y lo mismo puede aplicarse al resto de sus obras]. Una *reportatio* presenta el contenido de las lecciones copiadas por un estudiante o un secretario [en una forma no siempre revisada por el maestro]. Una *ordinatio* puede que se base en tales notas, pero es un producto literario terminado (*expositio*), escrito o dictado por el autor mismo y cuidadosamente editado para su publicación⁴. De ahí que se le atribuyan a Tomás algunas obras a pesar de que las mismas sean *reportationes*⁵.

Algunos estudiosos parecen reacios a aceptar la *Lectura romana* como una obra auténtica, no por el hecho de que sea una mera *reportatio*, sino porque el estudiante que la copió permanece desconocido hasta el momento⁶. Hay, sin embargo, bastante evidencia para considerarla auténtica. En la Introducción a la edición del texto en cuestión, los editores dan cuenta de varios argumentos de diferente tipo a favor de su autenticidad, considerándolo como partes sobrevivientes de las lecciones que Tomás de Aquino brindó en el convento de Santa Sabina, Roma, durante el año académico de 1265-66. Algunos argumentos parecen irrefutables, aunque todavía no prueben definitivamente la autenticidad de la obra en cuestión⁷. Las pruebas mediante las que los edi-

⁴ K. FROELICH, "Aquinas, Thomas", en *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, Donald K. MCKIM (ed.), Downers Grove-Leicester, InterVarsity Press, 1998, 86, col. 2.

⁵ Cfr. James A. WEISHEPL, "Introduction" a St. THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of St. John*, Albany, N.Y., Magi Books, 1980, Part I, 266, n. 74.

⁶ Los datos históricos que existen para identificar a este estudiante son realmente escasos: lo que se sabe hasta el momento es que el ms. que ahora se encuentra en la colección Duke Humphrey's de la Bodleian Library perteneció momentáneamente a Jacobo de Ranuccio, hermano dominico del convento de Perugia, quien antes de 1286 lo vendió a Nicholas de Mediolano: cfr. Emilio PANELLA, "Iacopo di Ranuccio da Castelbuono OP: Testimone dell' 'alia lectura fratris thome'", en *Memorie Domenicane* 19 (1988) 369. Con el objetivo de reconstruir la vida del hermano Iacobus, antes de emprender su trabajo, Panella afirma: "S'impone una recensione sistematica delle notizie sul fratre perugino, un vaglio delle fonti che le trasmettono e della loro attendibilità. I risultati qui presentati non sono entusiasmantissimi." (*Ibid.*, 371). Sin embargo, L. Boyle ha establecido la tentadora hipótesis de que el hermano Jacobo no sólo haya sido alguna vez el propietario del ms. sino también el *reportator* de la *Lectura romana*, esto es, un estudiante del Aquinate en Santa Sabina; incluso sugiere que Jacobo habría adquirido el manuscrito del *Scriptum* parisino de Tomás precisamente para copiar cuidadosamente en sus márgenes su propia *reportatio* de aquel segundo comentario a las *Sentencias*: cfr. L.E. BOYLE, "Alia lectura fratris Thome", pp. 67-69; John F. BOYLE's "Introduction" a *L.r.*, pp. 3-4.

⁷ La prueba más obvia o "the first clue to the identity of this commentary is found in a guide placed with the articles [de la d.2] found on the front guard leaves. The guide reads, «Isti articuli possunt poni in distinctione secunda primi libri secundum aliam lecturam fratris Thomae». Indeed, versions of the phrase «secundum aliam lecturam fratris Thomae» appear eleven times. (...) What the phrase does show is that B thought both of these commentaries to be the work of St. Thomas and that the marginal commentary needed to be read in relation to the Parisian *Scriptum*.

Thus from the vantage point of the scribe, what he is copying is a work of Thomas of which the Parisian *Scriptum* is the other *lectura*. From the available biographical data, only one possible work fits this description: the commentary on Book I of the *Liber sententiarum* undertaken in Rome in 1265-1266 as reported by Ptolomeo of Lucca." (*Ibid.*, 2-3). 'B' designa la "pluma italiana de fines del siglo XIII" (*ibid.*, 2) que transcribió la *L.r.* en los márgenes del ms de Lincoln y –según la sugerencia de L. Boyle– sería la pluma de Iacobus Raynucci, quien habría sido estudiante de Tomás en esos años en Roma (cfr. *ibid.*, 4). Así, la pluma 'A' sería

tores abogan autenticidad son de tipo histórico, paleográfico, estilístico, o estadístico, extraídas del códice mismo. Pero también podría darse otro tipo de pruebas, que brinden una mayor o menor consistencia en la conexión entre las enseñanzas de la *Lectura* y el resto de las obras del Aquinate.

Una consideración aun más importante para muchos estudiosos es el hecho de que Santo Tomás no haya gastado tiempo en corregir esa obra, en razón, al parecer, de que no deseara que la misma circulara públicamente. Basado en la descripción que Bernardo de Gui da de estas lecciones romanas (*non fuit multiplicatum*)⁸, aunque sin conocer el texto de la *Lectura romana*, Pierre Mandonnet conjeturaba que, después de haber comentado en Roma el Primer Libro de las Sentencias durante un año, y de haber publicado este comentario romano, Santo Tomás pudo haber sacado las copias de circulación tras haberse dado cuenta de la urgencia de reformular su enseñanza teológica. Las enseñanzas de la *Lectura romana* habrían quedado desactualizadas en relación a la madurez de su estado mental, tal como lo demuestra el hecho de que allí mismo él se pusiera a trabajar en la *Summa theologiae*⁹. Por supuesto, no es fácil saber cuándo pudo haber ordenado Santo Tomás la eliminación de este segundo y, en palabras de Mandonnet, “superfluo” comentario a las *Sentencias*¹⁰. Con todo, como intentaré mostrar, la composición de los hechos realizada por Mandonnet fracasa en relación a la suposición

aquella que copió el texto principal en el ms., a saber, el *Scriptum* parisino. Y la pluma ‘C’, aquella que aparece “exactamente al final”, para corregir “la copia hecha por B de 23.3, luego copia 23.4 y la nota a la distinción 24.” (*Ibid.*) Por último, hay una cuarta pluma en el manuscrito, llamada ‘pluma Correctora’, que corrige principalmente a A, pero también a B (*vid. ibid.*, 4). “El orden es claro: A, luego B [& C], luego la Correctora.” (*Ibid.*) Ahora bien, J.F. Boyle pretende que ambas plumas, C y la Correctora, pertenecen al siglo trece, como si el hecho fuese evidente: “la(s) pluma(s) Correctora(s) es (son) también del siglo trece” (*ibid.*, 4); “C, una pluma contemporánea a B.” (*Ibid.* 9). Aunque él no da prueba alguna que asegure dicha pretensión, poco tiempo después de la publicación de la ed. de la *Lectura romana* por el PIMS en 2006, el presidente de la Comisión Leonina, Adriano Oliva, detectó que la mano C del manuscrito de Oxford es la del secretario personal del Aquinate: Reginaldo de Piperno († 1290). Cfr. la página web de Emilio Panella: www.e-theca.net/emiliopanella/nomen2oliva20.htm. De esta manera, la presunción de L. Boyle cobra mayor certeza: siendo la pluma C anterior al año 1300, es indudable que, cuando el hermano Jacobo vendió el ms., las notas marginales ya estaban allí, pues C evidentemente ha operado luego de B (que sería el propio Jacobo)”.

⁸ BERNARDUS GUI, *Legenda sancti Thomae Aquinatis*, conforme a la edición de A. FERRUA, *S. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae*, Alba, Edizioni Dominicane, 1968, p. 189.

⁹ P. MANDONNET, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg (Suisse), Imprimerie de l'oeuvre de Saint-Paul, 1910 (2^e éd. revue et corrigée), p. 146; cfr. A. HAYEN, “S. Thomas a-t-il édité deux fois son Commentaire sur le livre des Sentences?”, en *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 9 (1937) 219.

¹⁰ L. Boyle sugería que “since Thomas probably was at the Provincial Chapter of 1267 at Lucca, then the copy of this «second» commentary of Thomas on the first book of the *Sentences* which Tolomeo saw there later, may have been one which Thomas left behind him after the Chapter.” (L.E. BOYLE, “The Setting of the *Summa theologiae* of Saint Thomas”, en L.E. BOYLE, *Facing History...*, p. 75, n. 22). Al respecto hay que advertir que sólo el catálogo de las obras de Tomás elaborado por Tolomeo de Lucca habla del Comentario Romano. Cfr. L.E. BOYLE, “Alia lectura fratris Thome”, 61.

de que “la sustancia de este primer libro [del nuevo comentario a las *Sentencias*], elaborado por Thomas de Aquino, con toda seguridad encontró lugar, en gran medida o enteramente, en la *Summa theologiae*”¹¹. La verdad es que la *Lectura romana* no encuentra mucha cabida en la *Summa theologiae*; aun cuando al menos una de las enseñanzas que ambas obras comparten es particularmente relevante: la enseñanza acerca de la imagen y semejanza de Dios.

La cuestión, entonces, es: ¿qué prueba, después de todo, el hecho de que Tomás haya comenzado a comentar de nuevo las *Sentencias*, mas pronto haya abandonado su empresa para escribir su propia obra de explicación universal sobre cuestiones teológicas y filosóficas, a saber, la *Summa theologiae*? En la respuesta a esta pregunta hay mucho en juego. En un libro recientemente publicado se señala que el Aquinate habría «revisado» su Comentario al libro I de las *Sentencias* focalizando su tarea particularmente sobre las cuestiones más controvertidas de aquel tiempo¹². Un tema complejo a analizar era la

¹¹ P. MANDONNET, *Des écrits authentiques...*, p. 146. Santiago Ramírez siguió a Mandonnet en este punto, como puede verse en la “Introducción” a la edición española de la *Summa theologiae* de 1947. Él pensaba que el Comentario Romano había sido emprendido “sobre nuevas bases”, casi como si este Comentario fuese ya la Primera Parte de la *Summa theologiae*, o al menos un esbozo de ella: “Mas pronto [el Aquinate] se da cuenta de que su nuevo escrito no se puede ensambalar en la obra de Lombardo: es una construcción de otro estilo y de otras proporciones.” (S. RAMÍREZ, “Introducción” a SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, Madrid, B.A.C., 1947, p. 184*; cfr. *ibid.*, 33*). A propósito, cuando Santiago Ramírez leyó en 1965 algunas piezas de las notas marginales del ms. de Lincoln, no pensó que tales piezas fuesen el mismo Comentario Romano. Como Hyacinthe F. DONDAINE refiere en la última nota a pie de su artículo “‘Alia lectura fratris Thome?’ (*Super 1 Sent.*)”, en *Mediaeval Studies*, 42 (1980): “Il y a une quinzaine d’années, mon frère, le Père Antoine Dondaine, avait soumis au Père Santiago Ramírez une transcription de nos pièces V, VI, XIV et XV. Le P. Ramírez répondit: ‘Doctrina equidem est s. Thomae, vel saltem omnino consona doctrinae eius in aliis operibus traditae. Modus tamen componendi et redigendi articulos ... non videtur sapere stylum neque indolem s. Thomae in ceteribus operibus ... Sed fortasse est «reportatio» quaedam, non ad unguem exacta’”. A esta instancia, Clemens Vansteenkiste explayaba sus dudas respecto a la autoría tomística del texto del manuscrito, en razón de dar gran importancia a esta palabra de Tolomeo de Lucca: *scripsit* (Tomás escribió). En el caso de que el Lincoln ms. fuese una *reportatio*, entonces, ese texto no sería el mismo libro referido por Tolomeo (cfr. P. C. VANSTEENKISTE, “Boyle, Leonard E., A.P., «Alia lectura fratris thomae». MSt 1983 (45) 418-429”, en *Rassegna di Letteratura Tomistica* 19 (1986) 40, n. 73). Por su parte, Mark Johnson ha salvado este obstáculo haciendo notar que “we must keep in mind that Tolomeo became St Thomas’ student some seven years after St Thomas established the Roman *studium personale*, and would likely not have known about the manner in which these new texts came into being. Indeed, since Tolomeo seems to have been oblivious to the Roman commentary until he actually saw it in Lucca (...), his inference that it was an actual product of St Thomas’ hand or dictation, instead of a *reportatio*, is understandable [o no es entendible en absoluto!].” Mark JOHNSON, “«Alia lectura fratris thome»: A List of the New Texts of St Thomas Aquinas found in Lincoln College, Oxford, MS. Lat. 95”, en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 57 (1990) 37, n. 11.

¹² La “atmósfera beligerante explica los sufrimientos del Aquinate padecidos en la revisión de sus propios escritos de juventud.” (Mercedes RUBIO, *Aquinas and Maimonides on the Possibility of the Knowledge of God. An Examination of the Quaestio de attributis*, Amsterdam, Springer, 2006, p. 26). Sin embargo, a pesar de sus propias limitaciones y defectos, el *Scriptum* parisino debe ser considerado con pleno derecho una obra «tomística»: cfr. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d’Aquin*, ed. cit., p. 59; Dominique-Marie CHENU, *Introduction à l’étude de saint Thomas d’Aquin*, Montreal-París, Institut d’études médiévales-L.P.J. Vrin, 1954², pp. 231-233:

cuestión de los atributos divinos, que, al fin y al cabo, es la cuestión de la analogía entre Dios y la Creación.

¿Da la *Lectura romana* evidencia de esta clase de revisiones? Si el motivo del Aquinate para dictar la *Lectura romana* fue profundizar en la expresión de algunas de sus doctrinas a partir de su primer comentario, deberíamos esperar encontrar en ella alguna evidencia de este tipo. El hecho es que, durante el tiempo en el que estuvo en Roma, él reescribió el a.3 de la d.2 del libro I del *Scriptum* parisino, e inmediatamente lo insertó allí, en el mismo *Scriptum*, para reemplazar al anterior. Al inicio de su *responsio* se lee: “ex hoc pendet fere totus intellectus eorum quae in I libro dicuntur”¹³. La misma formulación aparece en el lugar paralelo de la *Lectura romana*¹⁴. Tanto en el *Scriptum* como en la *Lectura*, el tema de esta d.2, donde se trata la cuestión de las razones (*rationes*) y nombres atribuidos a Dios, se encuentra dentro del tema más amplio de la unidad y pluralidad divina; lo cual a su vez se refiere, o bien a la esencia de Dios¹⁵, o bien a las personas divinas¹⁶. La respuesta de Tomás a *utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, sit tantum in intellectu, vel etiam in Deo* (d.2, q.1 [unica], a.3) o, como la *Lectura romana* dice, *utrum nomina de Deo dicta significant unum in Deo vel multa* (d.2, q.1, a.1), tiene como clave de análisis la doctrina de la analogía entre Dios y la Creación, y es la solución a dos nocivos opuestos extremos: la univocidad o equivocidad entre Dios y el ser creado. Una vez que Tomás ha establecido en la d.2 la existencia de la unidad y pluralidad divinas *ex parte Dei* (enfocando el asunto en Dios mismo, creaturas aparte)¹⁷, en la d.3 emprende de nuevo la temática del conocimiento humano de Dios, ahora *ex parte creaturae*, conforme al análisis del vestigio e imagen de Dios en la Creación. En ambos casos, *ex parte Dei* y *ex parte creaturae*, la analogía conforme a la cual las creaturas se asimilan a Dios es la realidad fundamental no sólo para sostener en cada caso un argumento sino

“Au delà du Lombard”. Más: “On s’aperceva vite que, dès son premier grand oeuvre, saint Thomas a établi ses positions de base, et que règnent déjà ses intuitions maîtresses. Mais on se complaira aussi dans le progrès, tantôt qualitatif, tantôt technique, que les Questions disputées, puis les visées organiques de la Somme, ont procuré à son génie.” (*Ibid.*, 234).

¹³ THOMAS AQUINAS, *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, Editio nova curâ P. MANDONNET, Parisiis, P. Lethielleux, 1929 (VI^e), tomus I, d.2, q.1 [unica], a.3 (en adelante: ‘*In I Sent.*’, vel *In II...*, etc.; o simplemente *Scriptum*). Respecto a la datación de este a., *vid.*: A. DONDAINE, “Saint Thomas et la dispute des attributs divins (*I Sent.*, d. 2, a. 3). Authenticité et origine”, en *Archivum Fratrum Praedicatorum* 8 (1938) 253-262.

¹⁴ “(...) quasi totius primi summa pendet ex hoc.” *L.r.*, d.2, q.1, a.1.

¹⁵ Tal como se expone en *In I Sent.*, d.2, a.3 y *L.r.*, d.2, q.1, a.1; *vid.* también *In I Sent.*, d.2, a.1 y a.2; *L.r.*, d.2, q.2, a.1 y a.3.

¹⁶ Cfr. *In I Sent.*, d.2, q.1 [unica], a.4 y 5; *L.r.*, d.2, q.2, a.4 y q.3, a.2.

¹⁷ “Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est [art. praeced., in corp.], sapientia et bonitas, et omnia huiusmodi, sunt omnino unum re in Deo, sed differunt ratione: et haec ratio non est tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei.” (*In I Sent.*, d.2, q.1 [unica], a.3); “Responsio. Dicendum quod omnia nomina de Deo dicta significant unum et idem in Deo, et quod non sunt synonyma, et quod differunt ratione tantum”. *L.r.*, d.2, q.1, a.1.

también para conectar ambos argumentos. Aunque el tópico de la imagen y la semejanza se halla presente en la d.2, allí se lo trata de una manera estrictamente teológica, sin análisis filosófico o antropológico alguno¹⁸, tal como el que tiene lugar inmediatamente luego, en la d.3.

Me gustaría llamar la atención sobre la importancia de algunos aspectos antropológico-teológicos de la *Lectura romana*. Entonces saldrá a la luz por qué Tomás comenzó a eludir en algunos aspectos las *Sentencias*, criticando la interpretación de Pedro Lombardo sobre la doctrina agustiniana de la *imago et similitudo Dei*. Sugeriré que esta tarea permitió al Aquinate, ya en la *Summa theologiae*, retomar sus lecturas de Agustín al margen del Lombardo y conforme a una comparación más apropiada con sus lecturas de Aristóteles y Juan Damasceno.

Por ello, antes de acometer la enseñanza de la *Lectura romana*, es preciso prestar atención a los motivos por los cuales el Aquinate emprendió la *Summa theologiae*. Hace algunos años, Leonard Boyle publicó un relato original acerca de los motivos que Tomás tuvo para escribir esa *Summa*¹⁹. Conforme a él, el hilo narrativo que recorre toda la *Summa* es el tema de la *imago et similitudo Dei in homine*. Resulta de provecho leer retroactivamente las obras del Aquinate, a la luz de la culminación de su pensamiento. Es de particular interés hacerlo así con la *Lectura romana* ya que la misma constituye la última evidencia de lo que tuvo en mente antes de emprender la *Summa theologiae*.

2. ¿ES LA LECTURA ROMANA UN EPÍLOGO DEL SCRIPTUM PARISINO O UNA INTRODUCCIÓN A LA SUMMA THEOLOGIAE?

Según señalan las diferentes fuentes de la vida de Santo Tomás, en el año 1265 el Capítulo dominicano le ordenó emprender “la tarea de montar un *studium* en Roma para estudiantes provenientes de varias casas de la Provincia”²⁰, específicamente en Santa Sabina, donde Tomás premaneció tres años

¹⁸ Vid. In I Sent., d.2, expos. textus.

¹⁹ Vid. L.E. BOYLE, *The Setting of the Summa theologiae of Saint Thomas*, The Etienne Gilson Series 5, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1982. También (“slight reworking”) en L.E. BOYLE, *Facing History...*, ya cit. Este trabajo constituye una suerte de descripción del nacimiento de la *Summa theologiae*. “La conception de la *Somme de théologie* et la rédaction de la *Prima Pars* de saint Thomas d’Aquin ont eu lieu au couvent dominicain romain de Sainte Sabine dans des conditions que le P. Leonard Boyle a désormais élucidée”. Louis-Jacques BATAILLON, “Recherches sur le texte de la *Prima Pars* de la *Summa theologiae* de Thomas d’Aquin”, en *Roma, magistra mundi: itineraria culturae medievalis*. Mélanges offerts au Père L.E. Boyle à l’occasion de son 75e anniversaire edités par Jacqueline Hamesse, Louvain-La-Neuve, Fédération des Instituts d’Etudes Médiévales, Textes et Études du Moyen Âge, vol. 10,1, 1998, p. 11; cfr. L.-J. BATAILLON, “Bulletin d’histoire des doctrines médiévales. Le treizième siècle: Thomas d’Aquin”, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 73 (1989) 591.

²⁰ L.E. BOYLE, “The Setting of the *Summa theologiae* of Saint Thomas”, p. 71.

académicos completos. Él se encontraba “libre para armar un *curriculum* según su propio criterio, y uno que se focalizara en el cuerpo estudiantil. Y más importante aún, se encontraba en la circunstancia de ampliar la base de su educación teológica y salirse de la estrecha tradición de teología práctica que hasta el momento había marcado el sistema educativo dominico”²¹. Significativamente, “un indicio del cambio de dirección es que, conforme a Tolomeo de Lucca, mientras enseñaba en Roma, Tomás escribió acerca del primer libro de las *Sentencias*. (...) Lo que es importante (...) es (...) el hecho de que esta parece ser la primera vez que se enseñaba formalmente un libro de las *Sentencias* a estudiantes dominicos fuera de los *studia generalia*”²², esto es, Oxford, París, Bolonia, Colonia y Montpellier. Boyle continúa: “lo que él enseñó a los estudiantes dominicos en Santa Sabina no fue, si pudiéramos confiar en Tolomeo de Lucca y la *reportatio* recientemente identificada, la esperada teología sacramental, materia del cuarto libro, (...) sino más bien Dios, Trinidad y Creación, el grueso del libro primero. Optando por el Libro Primero (...) antes que por el Cuarto, Tomás daba claro aviso de que estaba estableciendo un nuevo curso (...) desvinculado de la acostumbrada teología «práctica» de la Orden, de la cual el Capítulo de Valenciennes, Humberto y, no hace falta decir, la *Summa de casibus* de Raimundo, son testigos elocuentes”²³. En pocas palabras, en Santa Sabina el Aquinate estaba produciendo una radical desviación de la enseñanza tradicional de la teología en la educación conventual de las casas dominicanas. Además de comentar el Primer Libro de las *Sentencias* en vez del Cuarto, “un segundo indicio del carácter revolucionario del *studium* de Santa Sabina es el hecho de que fue allí que Tomás comenzó su gran obra «para la instrucción de los principiantes», la *Summa theologiae*”²⁴. El punto que Boyle deseaba mostrar es que “lo que había estado faltando antes de Tomás y Santa Sabina en el *curriculum* era lo que se puede denominar teología ‘dogmática’ o ‘sistemática’”²⁵. Toda la enseñanza de la teología en las casas dominicanas antes de aquel tiempo se encontraba confinada a la teología moral²⁶.

El resultado final de los cambios que Tomás comenzó a hacer con la *Lectura romana* fue la *Summa theologiae*, en la cual “estableció la teología práctica,

²¹ *Ibid.*, pp. 74-75.

²² *Ibid.*, pp. 75-76. Esto no significa –continúa Boyle– que la obra de Pedro Lombardo fuera desconocida en las casas dominicanas [*schola*], tal como se muestra por las *Instrucciones de officii ordinis* de Humberto de Romanos, escrito en los años de 1260 (cfr. M. Michèle MULCHAHEY, ‘First the Bow is Bent in Study...’. *Dominican Education before 1350*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1998, pp. 137-141) y el *Acta* del Capítulo sostenido en Lucca en 1267. “Pero Humberto y el Capítulo de Lucca probablemente no tenían en mente las *Sentencias* como un todo, sino más bien el libro cuarto, y esto, para complementar la *Summa* de Raimundo en su tratado de los sacramentos.” L.E. BOYLE, “The Setting...”, p. 76.

²³ *Ibid.*, pp. 76-77.

²⁴ *Ibid.*, p. 77.

²⁵ *Ibid.*, p. 78.

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 78.

el estudio del hombre cristiano, sus virtudes y vicios, en un contexto teológico pleno". Siguiendo la tradición de los dominicos, "la parte más amplia [de esta *Summa*] (...), la Segunda Parte, trata precisamente del hombre y sus actos. Pero él ahora dotó a esa teología práctica de un marco que no había sido muy evidente en los círculos dominicanos antes de él (...) colocando como prefacio de la Segunda Parte o Parte «moral» una Primera Parte, que trata de Dios, Trinidad y Creación, y rematándola luego con una Tercera Parte, que trata del Hijo de Dios, la Encarnación y los Sacramentos (...). De una vez por todas, se mostraba que la moral cristiana es algo más que una cuestión de directa enseñanza ética o de vicios y virtudes aislados. En la medida en que el hombre era un ser inteligente, señor de sí mismo y dotado de libertad de elección, era a imagen de Dios. Estudiar la acción humana es, por tanto, estudiar la imagen de Dios y operar en un plano teológico. Estudiar la acción humana en un plano teológico es estudiarla en relación a su comienzo y fin, Dios, y en relación al puente intermedio, Cristo y sus sacramentos"²⁷.

En suma, Boyle sugería que la sustancia temática de la *Summa*, esto es, su hilo narrativo, concierne a la imagen de Dios²⁸. ¿Qué implica esta afirmación? Al respecto es necesario advertir que, desde el primer gran estudio sistemático del Aquinate, el *Comentario a las Sentencias*, hasta su tercero y definitivo gran estudio sistemático, la *Summa theologiae*, uno de los principales cambios efectuados fue la nueva presentación formal y doctrinal de la imagen de Dios. Para fundamentar la doctrina moral el de Aquino quiso establecer el soporte metafísico sobre el cual el comportamiento moral se encuentra basado. Ahora bien, uno podría indagar por qué entonces no volvió a comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo. La primera y más espontánea respuesta es que sí comenzó en Roma a comentar de nuevo el texto del Lombardo, pero en algún punto se detuvo y comenzó a construir su propia presentación sistemática de la teología: la *Summa theologiae*.

Las interpretaciones de Ignatius Eschmann en sus lecciones sobre ética tomística arrojan luces complementarias a las interpretaciones de Boyle

²⁷ *Ibid.*, 79; cfr. Michael A. DAUPHINAIS, "Loving the Lord Your God: the *imago Dei* in Saint Thomas Aquinas," en *The Thomist* 63 (1999) 241-242.

²⁸ "Desde este punto de vista, la primera parte presenta a Dios como *exemplar* y las criaturas como *exemplata*, entre las cuales ocupa un lugar especial el hombre como imagen suya y por ello capaz de una relación consciente y libre con su Hacedor; la segunda parte muestra el dinamismo de la imagen en el ámbito del obrar humano, es decir cómo el hombre puede y debe asemejarse cada vez más a su *exemplar*; finalmente, la tercera parte se centra en la identidad entre *exemplar* e *imago* en Cristo (...).

Por eso, esta condición «icónica» del hombre está presente en todo el plan de esta obra sistemática del Aquinate, pero no de un modo abstracto [meramente lógico, podemos decir], sino en la perspectiva de la historia de la salvación" Cf. Wilhelm METZ, *Die Architektonik der "Summa Theologiae" des Thomas von Aquin*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, pp. 16-32. Elisabeth REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Pamplona, Eunsu, 2005, pp. 29-30.

(puede que la génesis de estas últimas haya tenido lugar bajo la influencia de Eschmann: ambos estudiosos fueron dominicos y algunos años colegas en el Pontifical Institute of Mediaeval Studies)²⁹. Boyle deseaba mostrar la originalidad del Aquinate respecto a la enseñanza teológica medieval anterior, confinada a la teología moral, y señaló el carácter unitario de la teología de Tomás junto a su hilo de oro, a saber, el tema de la *imago Dei*. Por su parte, años antes Eschmann había enseñado que esta originalidad –considerar la teología moral como parte de una teología más vasta– había empezado a perderse gradualmente en el s. XVII, hasta que sus pésimas consecuencias se hicieron evidentes en el s. XVIII³⁰. Mientras que, conforme a Boyle, la parte dogmática parece haber sido ignorada en la enseñanza teológica antes del «revolucionario» sello tomístico, de acuerdo a Eschmann, en plena época moderna la parte dogmática parece haber perdido ese carácter metafísico establecido en las obras de Tomás. De este modo, la parte dogmática se fue volviendo cada vez más rígida, presentándose en fórmulas aisladas –al modo de simples leyes–, como si su alma unificadora se hubiese esfumado³¹.

En suma, puesto que para Tomás de Aquino la teología –tal como se presenta en la *Summa theologiae*– es principalmente *una* ciencia, entonces sus “partes” son establecidas por la manera de pensar y aprender. Desde la parte dogmática (Dios y su Creación) hasta Cristo, la gracia divina y los sacramentos, atravesando la parte moral, existe un único método (camino) principal y un tema principal: la imagen y semejanza de Dios. La Primera Parte habla “del ejemplar, a saber, de Dios y de aquellas realidades que han procedido del poder divino conforme a su voluntad”³², la Segunda Parte, acerca de Su imagen en plena actividad, “esto es, el ser humano según que es principio de sus propias obras, en cuanto que tiene libre albedrío y potestad de sus pro-

²⁹ Cfr. Edward A. SYNAN, “Introduction” to Ignatius Theodore ESCHMANN, *The Ethics of Saint Thomas Aquinas. Two Courses*, ed. by E.A. SYNAN, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997, xxiv. Debo al Prof. Kenneth SCHMITZ (Pontifical Institute of Mediaeval Studies) la indicación de la importancia de los criterios de Eschmann para entender la ética del Aquinate.

³⁰ “There is in Saint Thomas no division of theology into «dogmatics» and «morals». This is a modern division which is now firmly established in our scholastic technique (...) but which has absolutely nothing to do with Saint Thomas, (...) is thoroughly unfit to be applied to the *Summa theologiae*”. I. ESCHMANN, *op. cit.*, p. 3. “The image of God, if properly understood, defies categorization into either what is now classified as moral theology or systematic theology”. (M.A. DAUPHINAIS, “Loving the Lord Your God...”, p. 245). Este autor da “an example of why the *Summa Theologiae* should not be read in a strictly linear fashion, as though the earlier parts stands independently of the later parts (i.e., as a series of semi-autonomous «treatises»)” (*ibid.*, note n.70): “one needs (...) to read closely the way in which he [Aquinas] says that the image of the Trinity is in humans beings in order to recognize that his discussion of the Triune God in the earlier part of the *Summa Theologiae* depends on the notion of the image of God. He discloses the significance of the image of God in humans for his discussion of the Trinity some fifty questions later in the question on the image of God”. *Ibid.*, p. 260.

³¹ Cfr. I. ESCHMANN, *op. cit.*, 4.

³² *S.Th.*, I-II, Prologus.

pías obras”³³; finalmente, la Tercera Parte trata del lugar en el cual el Ejemplar y lo ejemplado (*exemplatum*) se unen perfectamente en el Amor, esto es, acerca de la Imagen perfectísima de Dios, Jesucristo, y de cómo llegar a parecerse a esa Imagen con la vida de la gracia divina. Como cualquiera puede percatarse, la imagen de Dios nunca queda fuera del desarrollo de la teología tal como la misma se expone en la *Summa theologiae*. Además, es fácil de constatar que el movimiento racional va de lo más perfecto (Dios) a lo menos perfecto (las creaturas), y de la creatura conforme a su primer estado de perfección –*prima perfectio*– de nuevo hacia lo más perfecto, a través de la tendencia moral de las creaturas –*perfectio secunda*–³⁴, incluso imitando el comportamiento de Cristo. Es decir, en primera instancia se transcurre desde el Ejemplar hasta el vestigio y la imagen, tomados estos como algo estático. En esta instancia la imagen de Dios es considerada como algo *formalmente* perfecto, no todavía agente moral. Y a partir de la perfección formal de la imagen, se procede luego a una consideración dinámica de la imagen, a saber, como *similitudo subsequens* (cfr. *S.th.*, I, q.93, a.9). Así, en ese plan teológico se descubren cuatro ítems: 1) Dios –el ejemplar–, 2) el hombre como un ser específicamente creado –unión del divino vestigio (*vestigium*) y la divina imagen (*imago*)–, 3) el hombre como un ser en acción perfectiva para alcanzar su ejemplar –la divina imagen en ejercicio de sus poderes, mediante actos que no son sólo accidentales sino que tienen su fuente en el más radical de todos los actos, el *esse* humano: por eso, los actos morales no son sólo “categoriales” sino también “trascendentales”–, y 4) el modelo o *archetypus* de la unión entre ejemplar y *exemplatum*: la *perfecta Patris imago* (*S.th.*, I, q.35, a.2, ad 3; cfr. *In I Sent.*, d.3, q.3, a.1, ad 5), el Hijo de Dios.

Para entender el esquema de la *Summa theologiae* contamos con algunos pasajes donde el Aquinate revela más claramente sus intenciones racionales³⁵.

³³ *Ibid.* “Non potest magis ex alto considerari obiectum theologiae moralis; scilicet post considerationem Dei et eius operationis liberae, scilicet creationis, considerandum est de homine prout est ad imaginem Dei, etiam in suis operationibus liberis.” Reginald GARRIGOU-LAGRANGE, *De beatitudine, De actibus humanis et habitibus. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae I-II, qq. 1-54* (ed. por el Pontificium Institutum Internationale «Angelicum»), Taurini, Marietti, 1951, p. 1.

³⁴ “Perfectio secunda in rebus addit supra primam. Sicut autem esse et natura rei consideratur secundum primam perfectionem, ita operatio secundum perfectionem secundam. Oportuit igitur, ad consummatam universi perfectionem, esse aliquas creaturas quae in Deum redirent non solum secundum naturae similitudinem, sed etiam per operationem. Quae quidem non potest esse nisi per actum intellectus et voluntatis: quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operationem habet. Oportuit igitur, ad perfectionem optimam universi, esse aliquas creaturas intellectuales”. *C.G.*, II, c.46; cfr. *ibid.*, III, c.20.

³⁵ Conforme a L. Boyle e I. Eschmann, estos pasajes son los Prólogos de la *S.th.* Respecto al Prólogo principal, *vid.* L.E. BOYLE, “The Setting...”, pp. 80-82; respecto al Prólogo a II-II, *vid. ibid.*, 82-85; respecto a los paradójicos aspectos de debilidad y fortaleza de los Prólogos: *vid. ibid.*, p. 91. En comparación a esta supuesta característica paradójica de los Prólogos según Boyle, los cuales podrían llegar a obscurecer su rol de liderazgo, Eschmann les da mayor importancia: “Eschmann more than once pronounced the various Prologues to be «keys» that open the mysteries of the *Summary of Theology*; Boyle thought them a bit mysterious and themselves in need of some unlocking”. E.A. SYNAN, “Introduction” to I.T. ESCHMANN, *op. cit.*, xxv; cfr. *ibid.*, xxiii-xiv.

El prólogo a la Segunda Parte constituye una clave para descubrirlas; aunque este texto cuenta con un antecedente: hay un artículo entero –I, q.93, a.9– que explica ese prólogo. Allí Tomás explica de modo tripartito la relación entre ‘imagen’ (*imago*) y ‘semejanza’ (*similitudo*). En resumen, de acuerdo a ese artículo hay tres grados, de diferente riqueza ontológica cada uno, para comparar ambos conceptos: (1) la semejanza como vestigio (*similitudo antecedens*), esto es, lo que se encuentra debajo de (2) la imagen (*imago*); y (3) la semejanza como “expresión y perfección de la imagen” (*similitudo subsequens*). Ambos textos, el prólogo y el artículo, se basan en la autoridad de Juan de Damasco.

A partir de I, q.93, a.9 nos encontramos capacitados para observar que si para el Aquinate hay similitud entre Dios y el ser humano a causa de la naturaleza intelectual, con todo, “se hace especial hincapié en esto: la intelectualidad capacita a un ser para que sea principio de sus propias acciones”³⁶. Esto significa que el hombre no sólo es un ser racional al modo de un ser *formalmente perfecto* sino también al modo de un ser *trascendentalmente imperfecto*, esto es, abierto a una potencialidad infinita en la línea del acto de ser. En otras palabras, el hombre es *imago*, pero también –en la medida en que alcanza ese *plus* posible de perfección trascendental– *similitudo subsequens* a la imagen: la imagen en acción de asimilación a su ejemplar, esto es, la imagen que asume su intelectualidad como punto de partida para su perfeccionamiento moral; punto de partida de perfección no sólo racional sino personal –perfección del *esse ut actus*, que es superior a la perfección de la *essentia qua talis*–.

Bajo la guía de estos principios, es natural que la parte moral de la *Summa* constituya el complemento perfecto –expresión trascendental, no autónoma– de la parte ontológica³⁷. Entonces, resulta apropiado deducir que en la decisión del Aquinate para cambiar el esquema de su enseñanza teológica, el tema de la *imago Dei* se encontraba en juego de modo principal³⁸.

³⁶ *Ibid.*, p. 8.

³⁷ En un artículo reciente, ya citado, se lee: “In contemporary discussion one often hears the affirmation that the image of God is in all human beings as a way to underscore our duty to respect the dignity of all people. Such a characterization may be true, but it has the tendency to reduce the Christian teaching of the image of God to the Kantian categorical imperative (...). In what I am calling the Kantian approach, the image of God is removed from the Christian narrative. Aquinas’s questions, however, are not those of Kant. To understand the full theological significance of Aquinas’s teaching on the image of God we must explicitly situate the doctrine within its narrative context.” M.A. DAUPHINAIS, “Loving the Lord Your God...”, p. 242.

³⁸ Después de la obra clásica de Ghislain LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d’Aquin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961 (cfr. también del mismo, “Le sens du thème de l’Image de Dieu dans l’anthropologie de saint Thomas d’Aquin (*la Pars*, q.93)”, en *Recherches de science religieuse* 47 (1959) 560-569), la importancia de la imagen de Dios como la llave de la *S.th.* ha sido considerada más recientemente por J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d’Aquin, maître spirituel. Initiation 2*, Fribourg-Paris, Éditions Universitaires-Éditions du Cerf, 1996, p. 108, quien también postula que el tema de la imagen de Dios provee una orgánica conexión entre la *prima* y la *secunda pars* de la *Summa theologiae*.

* * *

Comparando el primer libro del *Scriptum* y la *prima pars* de la *Summa* pronto se descubre que la diferencia entre ambas obras reside en una mejor disposición y claridad de la última en relación a la exposición de los mismos temas que las dos obras brindan. En el *Scriptum*, el tratamiento de la imagen y la semejanza de Dios tiene su lugar preponderante en los comienzos, donde se trata la naturaleza de Dios y nuestro conocimiento de Él³⁹, y sólo un lugar derivado en el tratado de la creación⁴⁰. Y aun cuando “la definición [de imagen] propuesta en el libro 2 revela una clara evolución con respecto al primer intento del libro 1”⁴¹, la definición más cuidada del *Scriptum* había sido dada ya en *In I Sent.*; no en la d.3 sino en la d.28 (q.2, a.1), donde “el contexto es la discusión de los nombres propios de las personas divinas”⁴². Por tanto, en el *Scriptum* la imagen se expone en un ámbito verdaderamente teológico (*sacrae theologiae*). En cambio, en la *Summa* el tratamiento sobre la imagen y semejanza de Dios se ubica en el “tratado sobre la producción del hombre”, esto es, en la parte antropológica: “en la cuidadosa organización de la *Summa* –hace notar Merriell–, no es de sorprender que Tomás presente la doctrina de la imagen de la Trinidad en la sección sobre la producción del hombre, a cierta distancia del tratado de la Trinidad”⁴³. Esto ha de ser visto como una muestra de mayor madurez y sabiduría por parte del autor de la *Summa* en comparación al autor del *Comentario a las Sentencias*: si la doctrina es acerca de la *imagen* de Dios, parece más adecuado tratarla en la sección dedicada precisamente al ser que propiamente detenta aquello que el nombre señala, esto es el *hombre*, no Dios, quien es su ejemplar⁴⁴.

La doctrina de la imagen y semejanza de Dios probablemente sea la mejor muestra para captar por qué Tomás se movió desde el esquema de las *Senten-*

³⁹ Como ha puesto de relieve Merriell, entre otros, en el Comentario al Primer Libro de las *Sentencias* “Thomas focuses on man and the structure of his soul as the immediate object of study.” (Juvenal MERRIELL, *To the Image of the Trinity. A Study in the Development of Aquinas’ Teaching*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, p. 40). Ahora bien, al proceder así Tomás no pretende explicar principalmente al hombre sino al Dios Trino. En otros términos, el aspecto antropológico del ser imagen de Dios es eclipsado por su aspecto teológico: “It is not man that is the ultimate object Thomas is trying to understand in this section, but the divine Trinity, of which man’s mind gives a certain reflection.” *Ibid.*

⁴⁰ Esta relativa importancia de *In I Sent.* sobre *In II Sent.* en este asunto se revela ya de modo cuantitativo, examinando la cantidad de textos, argumentos, etc.: comentando el libro I, Tomás dedica 3 *quaestiones* a la *imago Dei*, las cuales suman 7 artículos (*In I Sent.*, d.3, qq. 3-5); mientras que el comentario al Libro II posee solamente una *quaestio*, que contiene 4 artículos (*In II Sent.*, d.16, q. unica).

⁴¹ J. MERRIELL, *To the Image of the Trinity...*, p. 41.

⁴² *Ibid.*, p. 44.

⁴³ *Ibid.*, p. 157.

⁴⁴ “Aquinas’s placement of the discussion of the image of God in *S.th.* is closer to that employed by John Damascene in *De fide orthodoxa*, in which the treatment of the human creature follows that of God Three and One.” M.A. DAUPHINAIS, “Loving the Lord Your God...”, note n. 15.

cias de Pedro Lombardo hasta el de su propia *Summa theologiae*⁴⁵. Al respecto, cabría considerar las siguientes cuestiones: ¿se encuentra el orden de exposición de la *Lectura romana* más cerca de la *Summa* o del *Scriptum*? ¿Qué ocurre con el tratamiento de la imagen y semejanza de Dios?

- 1) El esquema del *Comentario romano* es exactamente el mismo que el del *Scriptum* (con la excepción de su d.2, la cual en su q.2 trata del sumo bien, tema que no se encuentra en el *Scriptum*). Desde luego, la brevedad y simplicidad de la *Lectura* la acerca más a la *Summa* que al *Scriptum*. Pero esta apreciación, después de todo, es meramente externa, cuantitativa, retórica. Se necesitan otro tipo de criterios para juzgar la semejanza o desemejanza de la *Lectura romana* con la *Summa*.
- 2) Tanto en el *Scriptum* como en la *Lectura romana* el tratado acerca de la *imago et similitudo Dei* no es exactamente el mismo en todos sus aspectos. Pero la *Lectura* también difiere de la *Summa* en este tema.

Con la confección de la *Summa theologiae*, el Aquinate no pretendía rechazar las *Sentencias* tanto como repensarlas. Después de todo, el tema principal de las *Sentencias* es también el de la imagen de Dios. No hace falta decir que las explicaciones trinitarias, antropológicas y morales que describen el reflejo del Dios Uno y Trino en su imagen creada, no fueron creación original de Tomás de Aquino: él recoge y reconsidera la tradición patristica en torno a *Gen.* I, 26-7⁴⁶, especialmente a San Agustín⁴⁷, así como a estos otros dos Padres: Hilario de Poitiers y Juan Damasceno. Para ser más precisos, incluso aunque Agustín sea en general el Padre más frecuentemente citado por Tomás, lo es sobre todo en lo que se refiere a los aspectos trinitarios de la imagen. En el análisis de la noción de imagen, la principal fuente es Hilario de Poitiers (ver *In I Sent.*, d.28, q.2, a.1), y en la consideración del dinamismo de

⁴⁵ "Further light may be shed on the development of Thomas' doctrine of the image by the newly-resurrected commentary on book 1 of the *Sentences* that appears to be a *reportatio* of Thomas' lectures delivered in Rome in the academic year 1265-1266. (...) Of particular relevance for this study is the appended set of four articles on the image of the Trinity. (...) From examination of these articles it seems that the doctrine is Thomas' own, but in too rough a form to be of much value. The articles presuppose the *Scriptum* and the *De veritate* and suggest a date prior to the *Summa theologiae*. We need not bother with the details of the doctrine, which is tied to the *Sentences* and its deficiencies, especially in consideration of the work that needs to be done to edit and appraise the commentary as a whole." J. MERIELL, *To the image of the Trinity*, p. 155.

⁴⁶ Cfr. Jaroslav PELIKAN, "Imago Dei. An Explication of *Summa theologiae*, Part 1, Question 93", in Anthony PAREL (ed.), *Calgary Aquinas Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978, p. 27.

⁴⁷ "Patristic reflection on the image of God attained its greatest and most systematic elaboration in the thought of St. Augustine, especially in his lengthy theological investigation of the Trinity, the *De Trinitate*" (J. MERIELL, *To the Image of the Trinity...*, p. 3); "En los siglos medios [la frase de *Gen.*, I, 26-7] vino a ser la clave de bóveda en las consideraciones sobre el hombre, contando con la herencia patristica, en particular de San Agustín." E. REINHARDT, *La dignidad del hombre...*, p. 15.

la imagen divina Tomás toma la definición del Damasceno, la cual subraya el rol de la libertad (ver *S.th.*, I, q.93, a.9)⁴⁸.

En la *Lectura romana* no contamos con la exposición tomística más madura sobre la imagen y semejanza de Dios, tal como se encuentra en la *Summa theologiae*, I, q. 93, pero sí que encontramos allí algunas insinuaciones que revelan su enseñanza más pertinente⁴⁹. En lo que resta de este trabajo, primero glosaré *S.th.*, I, q.93, a.9, y luego mostraré por medio del análisis textual de las d.3 y d.8 de la *Lectura* de qué modo su exposición de la imagen y semejanza ofrece argumentos simultáneamente a favor de la entidad representada por la 'imagen' como la entidad más perfecta creada así como de una entidad que reclama una perfección superior; perfección no sólo de orden sobrenatural sino también natural, a saber, la perfección trascendental del *actus essendi*.

3. DE LA 'SEMEJANZA' A LA 'IMAGEN', Y VUELTA

¿Por qué es divertido que un hombre quede sentado repentinamente en la calle? Solamente hay una única razón posible o inteligente: que el hombre es la imagen de Dios. No es divertido que cualquier otra cosa se caiga; sólo lo es que un hombre se caiga. Nadie ve diversión alguna en el hecho de que un árbol se caiga. Nadie ve una delicada absurdidad en una piedra cayendo. Ningún hombre se para en medio del camino y se ríe a carcajadas ante la vista de la nieve cayendo. A la caída de rayos se la trata con cierta gravedad. A la caída de techados y edificios altos se la toma con seriedad. Es sólo cuando se desploma un hombre que nos reímos. ¿Por qué nos reímos? Porque es una grave cuestión religiosa: es la Caída del Hombre. Sólo el hombre puede ser absurdo: pues sólo el hombre puede ser dignificado⁵⁰.

En el acápite anterior mencionábamos que, en *S.th.*, I, q.93, a.9, siguiendo a Juan de Damasco y Aristóteles, Aquinas presenta dos modos de ser de la semejanza (*duo similitudines*): uno que antecede a la imagen (*similitudo antecedens*), esto es, la huella o vestigio (*vestigium*); otro que la sigue (*similitudo subsequens*), esto es, la imagen que, actuando, se parece al ejemplar. Con todo, si también tomamos en cuenta el *Scriptum* parisino, la analogía del concepto de

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p. 16. Esta autora también menciona el rol de otras fuentes del Aquinate: la *Glossa Ordinaria*, los diversos teólogos del tiempo de Santo Tomás o de un pasado reciente, la tradición filosófica griega (que surge de Platón y Aristóteles), y específicamente una fuerte tradición de patología oriental que llega hasta Juan Damasceno: Nemesio de Emesa, Gregorio de Nacianceno, Atanasio, Cirilo de Alejandría, Gregorio de Nisa, el Pseudo-Dionisio, etc.

⁴⁹ En torno a la imagen de Dios, "these works [the *Lectura romana* and *Q. de pot.*, q.9, a.9] witness to a development in Aquinas' thought that finds fuller and more systematic treatment in the *Summa*". J. MERRIELL, "Trinitarian Anthropology", en R. VAN NIEUWENHOVE and J.P. WAWRYKOW (eds.), *The Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005, p. 130.

⁵⁰ Gilbert K. CHESTERTON, "Spiritualism and Frivolity," en *The Collected Works of G. K. Chesterton*, Vol. XXVII: "The Illustrated London News, 1905-1907", ed. by Lawrence J. Clipper, Ignatius Press, San Francisco, 1986, pp. 206-207.

divina “semejanza” ofrece un panorama todavía más analítico⁵¹. Así, en la creación hay cinco tipos de *divina similitudo*. Como Dios puede ser: ya (1) un divino vestigio⁵²; ya una divina imagen⁵³, considerada (2) en sí misma, o (3) en acto perfecto⁵⁴; a su vez, esta imagen en acto perfecto es como Dios por la semejanza que la gracia sobrenatural le concede⁵⁵, bien sea (3) en la tierra o (4) en el cielo⁵⁶. Incluso la “semejanza” se encuentra también en el mismo Dios: (5) el Hijo es semejante al Padre⁵⁷. La riqueza de esta consideración no es original de Tomás, como ya se mencionó.

Al comienzo apuntábamos que Tomás siempre quiso ser fiel al pensamiento de Agustín. Según me parece, el Aquinate consideró la obra del Obispo de Hipona de una profundidad tal que no era capaz de traspasar sus límites; y, en consecuencia, que debía aplicar todas sus energías intelectuales a entenderla y explicarla. Es evidente, al respecto, que el Aquinate representa para nosotros un auxilio en el entendimiento de Agustín, a causa de “la dificultad que hay al interpretar el pensamiento de Agustín, la expresión retórica, la evolución manifiesta, la riqueza y complejidad de su enseñanza –por no decir nada de la falta de precisión en los términos y las distinciones, o de la disconformidad entre la instrumentación filosófica y los puntos de vista–”⁵⁸. El modo por el cual Tomás nos auxilia es por medio del uso de su *background* aristotélico. Pero en el caso que aquí estamos estudiando, antes que Aristóteles es Juan Damasceno quien aparece como la principal figura que complementa a la de Agustín⁵⁹.

En efecto, en *S.th.*, I, q.93, a.9 el Aquinate revela la insuficiencia de la enseñanza de San Agustín para entender toda la riqueza de la doctrina en juego. Allí se pone de relieve que Agustín entendió la superioridad ontológica de la imagen de Dios sobre Su semejanza. En el artículo titulado “Si ‘semejanza’ se distingue propiamente de ‘imagen’” (*S.th.*, I, q.93, a.9), se lee:

“La semejanza puede distinguirse de dos modos de la imagen. De un modo, en cuanto su preámbulo, y existiendo en muchas cosas. Y de esa manera se presta atención a la semejanza conforme a aquellas cosas que son

⁵¹ Vid. Giorgio Maria CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio. Uno studio sullo Scritto sulle Sentenze di San Tommaso d'Aquino*, Bologna, ESD, 2003, pp. 113-117.

⁵² Vid., por ej., *In II Sent.*, d.16, q.1 [única], a.4.

⁵³ Vid., por ej., *In I Sent.*, d.1, q.2, a.1, ad 4.

⁵⁴ Vid., por ej., *S.th.*, I, q.93, a.9.

⁵⁵ Vid., por ej., *In I Sent.*, d.1, q.2, a.1, ad 4.

⁵⁶ Vid., por ej., *S.th.*, I, q.93, a.4.

⁵⁷ Vid., por ej., *In I Sent.*, d.7, q.2, a.2, qcla. 2.

⁵⁸ John Edward SULLIVAN, *The Image of God: the Doctrine of St. Augustine and its Influence*, Dubuque (Iowa), Priory, 1963, p. ix.

⁵⁹ *S.th.*, I, q.93, a.9 es el mejor medio para entender el Prólogo a *S.th.*, I-II, en el cual Juan de Damasco es el único autor citado por el Aquinate; y es sólo en ese artículo de la q.93 donde el Aquinate cita a Aristóteles en relación al tema de la imagen de Dios en la *Summa theologiae*.

más comunes que las propiedades de naturaleza intelectual, según las cuales se presta atención propiamente a la imagen. En este sentido se dice en el libro [de Agustín] *De las ochenta y tres cuestiones* [q.51], que 'el espíritu', a saber, la mente, 'sin duda ha sido hecho a imagen de Dios. Ahora bien, las restantes partes del hombre', que pertenecen a las partes inferiores del alma, o incluso al mismo cuerpo, 'en la opinión de algunos están hechas a semejanza'. En este sentido también en el libro [de Agustín] *De quantitate animae* [II] se dice que se presta atención a la semejanza de Dios en el alma, en cuanto es incorruptible; pues lo corruptible y lo incorruptible son diferencias del ente común".

"La semejanza puede considerarse de otro modo, conforme a que significa la expresión y perfección de la imagen. En este sentido el Damasceno dice [*De Fide Orthodoxa*, II, 12] que 'eso que es conforme a la imagen, significa lo intelectual, dotado de libre albedrío por sí mismo, en cambio, lo que es conforme a la semejanza, semejanza de virtud, según la posibilidad de inherir en el hombre'. En el mismo sentido se refiere que 'semejanza' se dice que pertenece al 'amor de la virtud', pues no hay virtud sin el amor de la virtud"⁶⁰.

Es claro que, de una parte, Santo Tomás concuerda fundamentalmente con Agustín, pero, de otra, sin contradecirlo, pone de manifiesto la primacía metafísica de la semejanza divina sobre la imagen. Tomás consigue ver el asunto así a la inversa gracias a su metafísica del *esse*. Muestra, pues, dos relaciones diferentes entre los conceptos en cuestión: en el primer caso, conforme a Agustín, la semejanza es preámbulo a la imagen, porque la semejanza es más común; entonces, la semejanza puede ser considerada dentro de la imagen. La común entidad de la semejanza brinda la oportunidad de considerar el género (*similitudo*) dentro de la especie (*imago*), pero no de tal modo que la entidad del género alcance plenamente la entidad de la especie; si lo hiciera, entonces desaparecería la diferencia entre ambas perfecciones: la riqueza del ser imagen conserva como tal el estadio o nivel ontológico más alto, emergiendo por encima del de la semejanza⁶¹. Así, conforme a Agustín, la imagen es la perfección del *ser semejante*, así como el ser racional es la perfección del irracional. Ahora bien, en el segundo sentido o dirección de la relación entre

⁶⁰ *S.th.*, I, q.93, a.9. Aquí hay algunos puntos que merecen clarificación: Agustín enseña que la *mens* o parte superior del alma racional fue hecha *a* imagen de Dios; y que las otras partes del hombre, que pertenecen a las facultades inferiores del alma, o incluso al cuerpo, están hechas *a* semejanza de Dios. Así, cuando él piensa que la semejanza de Dios se encuentra *en* la incorruptibilidad del alma, esto es, *en* el ser necesario que es la *mens*, puede notarse la diferencia entre ser hecho *a* o *en* la divina semejanza: la divina semejanza se encuentra *en* la mente, y no *en* las otras partes del hombre, porque la mente está hecha *a* imagen de Dios. La semejanza como preámbulo a la imagen es aquello que Agustín llama con San Pablo 'hombre exterior' (*homo exterior*) para distinguirlo del 'hombre interior' (*homo interior*) –la *mens*–, que es donde reside la imagen de Dios: *vid.* J.E. SULLIVAN, *op. cit.*, pp. 94-101.

⁶¹ "Intellectualitas, quamvis pertineat ad essentiam naturae intellectualis, non tamen est de ratione essentiae in quantum essentia: et ideo non pertinet ad similitudinem, quae assignatur secundum communes differentias entis, scilicet simplex et compositum, corruptibile et incorruptibile, et huiusmodi". *In II Sent.*, d.16, q.1 [única], a.4, ad 6.

los conceptos en cuestión, esta vez conforme a Juan Damasceno, el asunto es a la inversa: la semejanza es la última perfección de la imagen:

“se considera la semejanza como preámbulo de la imagen, en cuanto es más común que la imagen, como se ha dicho más arriba; también se considera como subsiguiente a la imagen, en cuanto significa cierta perfección de la imagen; pues decimos que la imagen de algo es semejante o desemejante a aquello de lo que es imagen, en cuanto lo representa de modo perfecto o imperfecto”⁶².

En estas palabras debemos considerar el carácter trascendental de la semejanza. Al comienzo del *respondeo* del artículo, Tomás escribía:

“La semejanza es cierta unidad, pues lo uno en cualidad causa semejanza, como se dice en el libro V de la *Metafísica*. Ahora bien, procediendo lo uno de los trascendentales, también es común a todas las cosas, y puede adaptarse a cada realidad singular; así como sucede también con lo bueno y lo verdadero. Por eso, así como lo bueno puede compararse a alguna realidad particular como su preámbulo, y como algo subsiguiente a ella, en cuanto designa alguna perfección de la misma, de esta manera también ocurre con la comparación entre la semejanza y la imagen”⁶³.

La relación entre imagen y semejanza es de diferente naturaleza para la filosofía agustiniana y para la más madura del Aquinate. Para Agustín la semejanza es contingentemente la imagen, porque cada vez que hay semejanza divina, no necesariamente hay imagen. Ahora bien, cuando hay imagen divina necesariamente hay semejanza –y la semejanza en este caso alcanza mayor perfección–⁶⁴. Esta es una lógica o manera de pensar predicamental. Pero, tras acordar con Agustín, el de Aquino añade –de la mano de Juan de Damasco– que hay un último caso conforme al cual no siempre la imagen contiene semejanza: en este caso, la imagen es contingentemente semejante o desemejante, según un modo trascendental, es decir, según el modo metafísico del *esse ut actus*, arriba mencionado⁶⁵. Para Agustín, en un plano estrictamente natural, la semejanza no añade algo nuevo a la imagen; en cambio, para el Aquinate la semejanza constituye finalmente la infinita perfección de la imagen.

⁶² *S.th.*, I, q.93, a.9.

⁶³ *Ibid.*; cfr. también *ibid.*, a.1, ad 2.

⁶⁴ “Sicut Augustinus dicit in libro *Octoginta trium quaest.*, q. 74, *ubi est imago, continuo est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est imago*. Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et quod imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressum, imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius”. *S.th.*, I, q.93, a.1.

⁶⁵ “Homo vero et propter similitudinem dicitur imago; et propter imperfectionem similitudinis, dicitur ad imaginem.” (*S.th.*, I, q.93, a.1, ad 2). Para el Aquinate es la *similitudo* la que justifica o explica finalmente la *imago*; sólo la imagen justifica la semejanza a causa de la imperfección de la semejanza, esto es, cuando se trata de una semejanza imperfecta.

Es claro que una vez más el pensamiento medieval ha mostrado una suerte de evolución doctrinal. Incluso es digno de notar que dicho progreso tiene lugar dentro de la misma producción de Tomás de Aquino⁶⁶: en el artículo del *Scriptum* paralelo a *S.th.*, I, q.93, a.9 (*In II Sent.*, d.16, q.1, a.4, “Utrum imago et similitudo convenienter distinguantur in littera”: “si imagen y semejanza se distinguen de forma conveniente en el texto de las *Sentencias*”), Tomás presenta la superioridad ontológica de la imagen sobre la semejanza en todos y cada uno de los casos. Aunque él exponga allí los dos diferentes casos en las cuales *imago et similitudo* se encuentran mutuamente relacionadas –de modo similar a lo expuesto en la *Summa*–, no expone el carácter trascendental de la semejanza; a cambio, considera la perfección de la semejanza meramente como un accidente de la imagen-sustancia, sin hacer alusión a la influencia trascendental perfecta de la semejanza sobre la imagen. Así, en el *Scriptum* la imagen siempre conserva el lugar ontológico más elevado⁶⁷.

4. EL TRATAMIENTO DE LA IMAGEN Y SEMEJANZA EN LA LECTURA ROMANA

A continuación tomaré la *Lectura romana* para analizar la doctrina «tradicional» de la semejanza entendida como vestigio, esto es, como *similitudo antecedens*, con la consiguiente superioridad ontológica de la imagen sobre la semejanza: “de la semejanza a la imagen”. En otras palabras, estudiaré primero la consideración formal y estática de la imagen y su natural confinamiento de la semejanza a ser *praeambulum ad imaginem*; la semejanza en un sentido «predicamental», para usar una terminología acuñada por Cornelio Fabro. Luego trataré la materia en su sentido «trascendental», donde el argumento sufre, a semejanza del *studium* de Santa Sabina en los años que enseñó Tomás, una suerte de «revolución»: “de la imagen a la semejanza”.

Teniendo en cuenta el registro del término *similitudo* antes ofrecido, dentro del orden natural hay dos grados específicamente diferentes para imitar a Dios. Uno es el de la imagen racional, el otro es el del vestigio no-racional⁶⁸.

⁶⁶ El mismo Aquinate apreciaba la evolución en el pensamiento: “Nous rejoignons ainsi la réflexion de saint Thomas lui-même qui avait claire conscience des conditions du progrès de la pensée dans les individus comme dans l’humanité («Si enim aliquis tempore procedente det se studio investigandae veritatis, iuvatur ex tempore ad veritatem inveniendam et quantum ad unum et eundem hominem qui postea videbit quod prius non viderat, et etiam quantum ad diversos, utpote cum aliquis intuetur ea quae sunt a praedecessoribus adinventata et aliquid superaddit». *In I Ethic.*, lect. 11)”. M.-D. CHENU, *op. cit.*, p. 234; *cf.* Battista MONDIN, *St. Thomas Aquinas’ Philosophy in the Commentary to the Sentences*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975, p. 58.

⁶⁷ “Respondeo dicendum, quod in ratione imaginis includitur similitudo, et non e converso; (...) Cum ergo imago importet imitationem in his quae pertinent ad speciem demonstrandam, oportet quod similitudo accipiatur in eo quod deficit a demonstratione specialis naturae. Hoc autem contingit dupliciter: aut quia est prius et communius quam sit natura speciei, sicut proprietates consequentes naturam generis: aut quia est posterius his quae speciem demonstrant, ut accidentia consequentia principia individui”. *In II Sent.*, d.16, q.1 [unica], a.4 (*vid.* el completo *respondeo*).

⁶⁸ *Cfr.*, por ejemplo, *In I Sent.*, d.44, q.1 [unica], a.2, ad 3; *In II Sent.*, d.16, q.1 [unica], a.2, ad 2.

Este es el entendimiento tradicional o agustiniano de la semejanza, conforme al cual el concepto se divide en dos especies: *similitudo imperfecta et similitudo perfecta*, esto es, vestigio e imagen. A este respecto, se lee:

“Los efectos son semejantes a sus causas. Pero las tres personas divinas son una única causa de las creaturas. Por tanto, las creaturas son semejantes de alguna manera a esas mismas personas, y esta semejanza, no pudiendo ser perfecta, la llamamos vestigio”⁶⁹.

Mientras la *similitudo imperfecta* es el vestigio, la *similitudo perfecta* es la imagen, y por esta razón,

“dondequiera que haya imagen, allí hay vestigio, pero no a la inversa. Por eso en el hombre hay no sólo imagen sino también vestigio: imagen, pues, a causa de la misma naturaleza intelectual conforme a la cual se considera la imagen; vestigio, en cambio, a causa de la misma naturaleza por la que una realidad se establece en el ser. Por eso, dondequiera que haya intelecto o mente, allí hay también naturaleza, por causa de que dondequiera que hay imagen, allí también hay que encontrar vestigio”⁷⁰.

El hombre es a la vez imagen y vestigio: vestigio, a causa de la misma naturaleza por la cual una realidad consiste en ser. En este caso, el vestigio es equiparado a un simple o desnudo *ens* –ser meramente–, en comparación del cual el ser racional (*ens rationale*) es más perfecto. Antes que nada, es importante estar advertido de que el Aquinate considera aquí la perfección de este básico ser *secundum viam compositionis*, no *secundum viam perfectionis*⁷¹. Una perfección determinada puede ser considerada apta para ser compuesta, o simplemente ser considerada en sí misma: un *ens* que sólo vive, y por tanto no es compuesto con la inteligencia, es menos perfecto y menos parecido a Dios que un *ens* que, además de ser, vive y entiende. Pero como perfecciones reales consideradas en sí mismas, la vida es más perfecta que la inteligencia, ya que la vida en sí pre-contiene la inteligencia y es su fin; en este caso, entender es una manifestación de la vida: “no la sabiduría, sino el sabio es más perfecto que un ser vivo”⁷².

Al modo de tratar los conceptos por parte del texto citado de *L.r.* se lo puede considerar también un modo meramente *lógico*, no uno *metafísico*. En

⁶⁹ *L.r.*, d.3, q.2, a.1, sc.

⁷⁰ *Ibid.*, ad 2.

⁷¹ “(...) sicut in eodem capite [cap. V *De div. nom.*] idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione, tamen vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens; et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi, tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens”. *S.th.*, I, q.4, a.2, ad 3; cfr. *C.G.*, I, c.52; Javier PÉREZ GUERRERO, *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1996, pp. 41-43.

⁷² *Ibid.*, p. 43.

efecto, conforme a este último, el ser común sería visto como un acto consecuente al ser racional, esto es, como su última y más alta perfección. Ahora bien, pensar y decir que el hombre *es* en el mismo sentido que una piedra *es* (por *analogia proportionis*), es considerar las cosas desde un ser antecedente común, potencial, no actual. El caso es que aquí la *L.r.* toma el *esse* y su comunidad no como una causa común de la perfección de la vida y la inteligencia sino como un género en el cual *ratio* constituye una diferencia específica: ser-racional⁷³. Por tanto, en este caso, ser no es acto (*actus*) sino potencia (*potentia*) respecto de la diferencia específica, a saber, la inteligencia⁷⁴. En síntesis, según un tratamiento tradicional del asunto, la *L.r.* expone aquí que «ser solamente» es ser como Dios a modo de vestigio, puesto que para ser como Dios a modo de imagen, algo debe ser cualificado como racional y susceptible de ser accidentalmente perfeccionado.

La diferencia entre esta interpretación de *similitudo* y la interpretación del mismo concepto en *S.th.*, I, q.93, a.9, antes citado, es que, conforme a este artículo de la *Summa*, aunque también haya dos clases de *similitudo*, una imperfecta y otra perfecta, la perfecta se distingue de la imagen y se ubica por encima de ella. Si se quiere, para aquel artículo de la *Summa* habría no dos sino tres clases de semejanza natural: para el modo de pensar tradicional, la tercera clase de semejanza –*similitudo subsequens*– era ignorada. Tras recibirla de la Patrística griega, Tomás pudo entenderla en su madurez gracias a su teoría metafísica de la primacía absoluta del ser sobre el resto de las perfecciones creadas. En conclusión, hay dos modos de considerar *similitudo* como distinta de *imago*: uno por *via compositionis*, que opera con un pensamiento unívoco y considera la semejanza como potencia pasiva radical, género último de toda realidad (texto de la *L.r.*); y otro por *via perfectionis*, que lo hace con un pensamiento analógico y considera la semejanza como acto, causa o perfección última de toda realidad (texto de la *S.th.*)⁷⁵.

⁷³ “Dupliciter enim dicitur aliquid commune. Uno modo per consecutionem vel praedicationem; quando, scilicet, aliquid unum invenitur in multis secundum rationem unam; et sic illud quod est communius, non est nobilius, sed imperfectius, sicut animal homine (...). Alio modo per modum causae, sicut causa quae, una numero manens, ad plures effectus se extendit; et sic id quod est communius, est nobilius, ut conservatio civitatis quam conservatio familiae.” *Quaestiones disputatae de veritate*, en *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, tomus XXII, vol. II, 1 (qq. 8-12), Iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae, 1970-1972, q.7, a.6, ad 7. En adelante: ‘Q. de ver.’

⁷⁴ “Differentia vero, cum sit constitutiva speciei, refertur ad perfectionem; genus vero imperfectionem cum quantum ad hoc sit quaedam qualitas et quoddam accidens” (*L.r.*, d.8, q.3, a.4, ad 2); “Semper autem id a quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam”. *S.th.*, I, q.3, a.5.

⁷⁵ No es de sorprender la extrañeza de la *similitudo consequens* en el *Scriptum*, allí llamada *similitudo posteriorius*. Así, un estudio reciente acerca de la divina imagen y semejanza de Dios conforme al *Scriptum* hace notar que sólo una vez el Aquinate (*In II Sent.*, d.16, q.1 [única], a.4) señala esta semejanza posterior como manifestación accidental de la *species*: “In questo caso speciale la somiglianza si distingue dall’immagine, non più come il genere prossimo dalla specie, ma opponendosi all’immagine per opposizione di contraddizione.” (G. M. CARBONE, *op. cit.*, p. 114.) El autor añade luego en nota: “Si tratta di un’accezione, non solo speciale, ma anche del tutto singolare nello *Scritto* e nelle altre opere dell’Aquinate. (...) Tommaso, pur di

El “tratamiento tradicional” acerca del vestigio y la imagen revelará su insuficiencia cuando Santo Tomás tenga que explicar dónde reside la *imago Dei*: si en el hombre entero, o en su alma, o bien en la parte superior del alma⁷⁶. Anteriormente hemos mencionado que predicar de igual modo “ser” a una piedra y a un hombre no es considerar “ser” tal como realmente se da en la piedra o en el ser humano; de modo similar ocurre según Tomás en referencia a las partes humanas que se llaman vestigio: las partes humanas consideradas como *vestigium* pueden considerarse de algún modo *imago*, ya que participan *realmente* en el *ser* humano, el cual no solamente *es*, sino que asimismo entiende y ama:

“la semejanza se toma según la forma. Ahora bien, la forma del cuerpo humano es el alma racional, en la cual se establece la imagen de Dios; y por eso, en el cuerpo humano no sólo hay semejanza de vestigio, sino también semejanza de imagen, en cuanto tiene alma. *Pues el cuerpo humano no tiene un ser distinto del ser que el alma le da, como si fuera de otra forma, por la cual hubiera en él solamente semejanza de vestigio, tal como ocurre en los cuerpos de las cosas inanimadas*: pues de ese modo el alma sería un ente que existe en un sujeto [ya constituido], según que sujeto señala ente subsistente en acto; lo cual pertenece a la razón de accidente, tal como dice el Comentador en el libro 2 *De anima*”⁷⁷.

Por tanto, cuando Santo Tomás considera la *imago* conforme a la lógica del *esse* como el elemento más perfecto de una entidad (*via perfectionis*), entonces el hombre entero –no sólo su *mens*, sino también el resto de las potencias del alma, inferiores, y el cuerpo– es considerado imagen de Dios; pues su acto de ser, del cual todas las partes componentes participan, es justamente uno, no varios. En cambio, si se considera la *imago* conforme a la lógica del *esse* como el elemento más general o potencial de una entidad (*via compositionis*), según la cual el ser racional es el ser más perfecto, entonces sólo la parte superior

salvare l’autorità del Maestro delle Sentenze, si sofferma a lungo su questa triplice distinzione e la giustifica rinunciando all’accezione propria e comune di somiglianza e introduciendo per la prima e unica volta un significato del tutto speciale.” (*Ibid.*, n. 6). Ahora bien, no es exacto afirmar que la *similitudo posterius* es contradictoria a la imagen. Cuando Tomás escribe “si similitudo *contra* imaginem distinguatur” no debería leerse allí *contradictorium* sino *contrarium*. Aparte de que la frase no se refiere sólo a la *similitudo posterius* sino también a la *similitudo prius et communis* (llamada *antecedens* en la *S.th.*), que la *similitudo posterius* “deficit a demonstratione specialis naturae” significa que esta *similitudo* es “accidentia consequentia principia individui”, bien sea por actos de voluntad (“posterius erit voluntas et actus ejus”) o por hábitos libres (“similitudo [pertinet] vero ad habitus consequentes, scilicet innocentiam, et iustitiam”). En mi opinión, el hecho de que la *similitudo posterius vel subsequens* no aparezca en la *L.r.* no tiene que verse como una falta de importancia del tema de “la distinción entre imagen y semejanza” en sí mismo, sino más bien como causa del tratamiento un tanto inapropiado de Pedro Lombardo sobre el mismo.

⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 76-77.

⁷⁷ *In III Sent.*, d.2, q.1, a.3, qcla.1, ad 2 (el énfasis es mío). “Imago autem Dei primo et principaliter in mente consistit; sed per quamdam derivationem etiam in corpore hominis quaedam repraesentatio imaginis invenitur, secundum quod oportet corpus animae esse proportionatum, ut etiam patet ex his quae Magister dicit in 2 *Sent.*, dist. 16.” *In IV Sent.*, d.49, q.4, a.5, qcla.2.

del alma racional –el espíritu o mente– sería *imago Dei*; en este último caso, la doctrina de la participación no sería tomada en cuenta. Por supuesto, la *via compositionis* es legítima, y Tomás la usa en varias ocasiones, pues cada esencia cuenta con su propia perfección; sin embargo, dicha consideración se torna esencialista o ilegítima cuando se la considera a solas, olvidando la otra, que necesariamente la complementa.

De este modo, el relato de *L.r.* sobre la *similitudo vestigii* conforme a la lógica de la composición se balancea cuando deja claro que “*sicut tota vita hominis dicitur ex eo quod homo est rationalis, eo quod rationale est superius et dignius in homine, ita essentia animae dicitur voluntas et intelligentia et memoria, ex eo quod mens in qua haec sunt est superior et nobilior pars animae*”⁷⁸. A partir de este argumento se deduce que, si la entera vida del hombre, incluyendo sus partes inferiores y corporales, puede decirse vida racional o mental, entonces todo el hombre puede decirse imagen de Dios, ya que la imagen divina habita en esa clase de vida. Este argumento no confunde las dos lógicas arriba mencionadas, ni las diferentes perfecciones formales; simplemente repara que en la consideración de la *imago Dei* podemos cruzar de una perfección formal a otra, y hacerlo sin borrar las diferencias esenciales a causa de contemplar el acto de ser (*esse ut actus*), que sirve de enlace entre ellas. Es decir, la única posibilidad de referirse a la entera alma mediante la mente deriva de una tercera instancia en la cual ellas resulten unificadas: el *esse ut actus*. Si confundiéramos las perfecciones formales, resultarían destruidas. Si en verdad podemos decir que el hombre entero es imagen de Dios, esto no es porque la imagen se encuentre *formalmente* en el hombre entero –en cada parte de él–. Si así fuera, el vestigio resultaría de allí eliminado. Así, el hombre entero puede decirse imagen de Dios a causa de su mente, no por causa de la propia *formalidad* mental sino porque la mente es lo que tiene el *ser* del modo más noble⁷⁹.

Cuando nuestra razón se detiene en la noción genérica de semejanza, sin considerar todavía la específica perfección cualificada de imagen, considera la semejanza genérica como algo específico. En este sentido, antes de considerar la diferencia entre vestigio e imagen, la *L.r.* nos brinda una información precisa acerca de qué significa *similitudo*:

“la semejanza de ciertas cosas entre sí se considera de dos maneras: o bien a causa de que participan en una forma común, y según esto el hierro candente y el cobre candente se dicen similares, ya que participan de la forma del fuego; o bien a causa de que una cosa es a imitación de alguna forma que existe por sí, como algo blanco se dice semejante a la blancura ya que imita la forma misma de la blancura que existe por sí. Por tanto, digo que las creatu-

⁷⁸ *L.r.*, d.3, q.3, a.1, ad 1 (el énfasis es mío). “Si aliquando tota anima dicitur mens non est propter hoc quod sit essentia animae, sed tunc anima denominatur ab ea sicut a principale.” *Ibid.*, a.1.

⁷⁹ G.M. Carbone otorga el contexto teológico para considerar como imagen aquello que *formalmente* es vestigio en el hombre. Cfr. G.M. CARBONE, *op. cit.*, pp. 94-96.

ras no se dicen semejantes a Dios conforme al primer modo, al no participar de ninguna forma común con Dios. Pero se dice que tienen cierta semejanza en cuanto imitan a Dios en algo tal como la bondad y otras realidades⁸⁰.

Algo puede asemejarse a otra cosa porque participa en la perfección de esta última, la cual es su ejemplar, por modo de acceso imitativo a ella. Esto vale para aquellas cosas que son meros vestigios y para aquellas que son vestigios-imágenes, como los seres humanos. Por eso, el texto añade y termina así: “por eso, imitando el hombre al mismo Dios en cuanto a la inteligencia, se dice que tiene semejanza de Dios. Y esta semejanza tiene razón de imagen, como ha sido dicho⁸¹.”

Se aplica a todas las criaturas, incluso a las *imagines*, el hecho de que no puedan participar de perfección divina alguna como si se tratara de una perfección común, separada y subsistente, en la cual ambos, Dios y la criatura, participen. Más bien, la perfección separada y subsistente es Dios mismo, y cada criatura *imitat Deum* por modo de analógico *accessus* a Él. Así, Dios es el *exemplar* (*archetypus*) y cada ser creado es algo que refleja de alguna manera ese *exemplar*. Hasta aquí no hay demasiada dificultad. Ahora bien, ¿cuál es la característica que marca la distinción entre la semejanza de la imagen y la del vestigio? Leyendo el texto recién citado, de una parte tenemos que los *vestigia* son como Dios, ya que lo imitan “en el bien y otras realidades”. En otras palabras, los *vestigia* revelan aquello que la tradición escolástica ha llamado ‘trascendentales’. De otra parte, las *imagines* son como Dios porque son seres inteligentes. La cuestión que surge inmediatamente es la siguiente. En primer lugar, Santo Tomás dice que las *creaturae* o *similitudines* en general (sin establecer distinción entre *vestigium* e *imago*) sólo conducen a la existencia de la causa suprema, Dios: ciertamente, un conocimiento imperfecto del ser divino⁸². No obstante, en segundo lugar, el autor concede más cuando dice que a través de las *similitudines* (*creaturae*, *effectus*, en general) podemos conocer más que la simple existencia divina, ya que a partir de esas semejanzas podemos conocer algunos atributos divinos:

“Ahora bien, todas aquellas cosas que pertenecen a la causalidad en las realidades divinas son esenciales, y por eso, a través de ellas, nadie pudo arribar al conocimiento de la Trinidad de personas a no ser por revelación u oído. Pudieron [los máximos filósofos] arribar al conocimiento de ciertos atributos, que nosotros atribuimos a las personas divinas, tales como la sabiduría, la potencia y la bondad⁸³.”

⁸⁰ *L.r.*, d.3, q.3, a.2, ad 1.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² “Deus potest per effectus suos, id est per creaturas, cognosci, sed tamen imperfecte. (...) Si autem Deus fecisset aliquid cui communicasset totam virtutem suam, hic perfecte duceret in cognitionem Dei. Sed quia non potuit esse talis effectus, cum creatura nullo modo possit aequari creatori, ideo per effectus huiusmodi improporcionatos non possumus pervenire in cognitionem perfectam primae et altissimae causae. Scimus tamen per huiusmodi effectos nihilominus quod Deus qui est prima causa, est aliquid supra ipsos”. *Ibid.*, q.1, a.2.

⁸³ *Ibid.*, a.3.

Parece, entonces, que considerar los *divina attributta* o *appropriata*, incluso aunque ello no pertenezca todavía a la consideración de las divinas personas (*supposita*), es ciertamente más que simplemente considerar la existencia de Dios⁸⁴. Decir que somos capaces de captar algunas *essentialia in divinis* significa que, si de hecho lo hacemos, nos encontramos vislumbrando algunos matices de la esencia de Dios, más allá de Su existencia; significa que podemos descubrir algunas características de Su modo de ser⁸⁵. Y podemos lograr esto incluso a partir de los *vestigia*, porque los *vestigia* son el tipo común o básico de las *similitudines*.

No deja de ser interesante notar el alcance de la investigación llevada a cabo por Tomás: primero pone en cuestión si a través del efecto creado podemos conocer algo acerca de la primera causa, para luego ir más allá, y preguntar si el vestigio conduce o no al conocimiento de la trinidad de personas. En otras palabras, ¿qué pudieron conocer los *antiqui* –sea *de facto* o *de iure*– acerca del misterio de la Santísima Trinidad? La respuesta del Aquinate, como ya hemos visto, es que los *vestigia* no conducen al conocimiento de la Santísima Trinidad, pero sí al menos a un conocimiento analógico de la esencia divina. Para Tomás de Aquino la razón de los *antiqui* pudo conocer algo –*de iure* y *de facto*– de la esencia divina, algo que se encuentra entre la mera existencia divina y la más elevada y misteriosa vida intra-trinitaria. La lógica de los artículos que abren *L.r.*, d.3, q.1, va desde la cuestión acerca de “Si el hecho de que Dios sea es evidente de suyo” (a.1), de inquietudes «ontologistas», hasta la «escéptica» cuestión de “Si por las creaturas podemos arribar al conocimiento de Dios” (a.2). La razón de los *summi philosophi* se ubica entre el escepticismo y el racionalismo, a partir de lo cual puede plantearse la pregunta de si es posible por razones naturales llegar al conocimiento de la trinidad de personas en Dios (“Vtrum per rationes naturales possit deveniri in cognitionem Trinitatis personarum in divinis”: a.3). De este modo, el estrecho pasaje entre una razón «racionalista» y una «escéptica», que desprecian el valor del vestigio para alcanzar el ser divino, queda identificado. Lo que estas lógicas desprecian es el misterio del vestigio: la ontologista, por exceso de razón humana predicamental; la escéptica, por defecto en la confianza para con la razón humana. En contraste, una adecuada investigación de las posibilidades de la razón humana en referencia al conocimiento de Dios, escoge el camino intermedio.

⁸⁴ “(...) summi philosophi ponebant duas substantias separatas sicut dictum quae non dicunt personas divinas quantum ad propria sed quantum ad appropriata naturae divinae solum. Ultra vero nihil posuerunt correspondens personae Spiritus Sancti quanquam ponerent animam mundi. Et ideo dicuntur defecisse in tertio signo”. *Ibid.*, ad 2.

⁸⁵ “Ad quintum dicendum quod personae divinae sunt causa secundum potentiam, sapientiam et bonitatem; et haec sunt essentialia in divinis. Vnde effectus in rebus creatis ducunt in cognitionem ipsius potentiae, sapientiae et bonitatis, sed non in cognitionem personarum, ut dictum est”. *Ibid.*, ad 5.

Así se presenta la estrategia lógica de las indagaciones de Tomás a través de esos tres artículos de la d.3, q.1. Pero el asunto no termina allí. En efecto, en la d.3, q.1, a.3, Tomás trata acerca de la capacidad o incapacidad de la razón natural para capturar, a partir de las *similitudines* en general, la Trinidad de Personas; y la razón que guía su argumento es la negativa a que la razón pueda por sí sola llegar a alcanzar un conocimiento de aquello que estrictamente pertenece a la Revelación divina⁸⁶, no obstante sea posible alcanzar cierto conocimiento de la esencia divina. Pero al mismo tiempo, antes de entrar en el estudio del rango del conocimiento natural de la Santísima Trinidad a partir de la *imago Dei* (L.r., d.3, q.3), en el único artículo de la L.r., d.3, q.2, el Aquinate hace surgir de nuevo el asunto tratado en la cuestión previa (d.3, q.1, a.3), a saber, el alcance de nuestro conocimiento de la Trinidad mediante la razón natural y a partir de las *similitudines*, precisando ahora el concepto de *similitudo* conforme al de *vestigium*: “Si en todas las criaturas se encuentra vestigio de la Trinidad”. Es claro que una vez tratado el rango del conocimiento natural de la Trinidad a partir de una *similitudo* común, Tomás tiene la intención de dejar claro qué es lo que exactamente nuestra razón natural puede alcanzar de la Trinidad a partir del *vestigium*, antes de entrar en el asunto de qué puede alcanzarse a partir de la *imago*. No hay que olvidar que la entera d.3 tiene como directriz principal dilucidar el tema de la imagen divina.

Así, la cuestión surgida en L.r., d.3, q.2, a.1 (*a. unicus*) no es si cada una de las criaturas es *vestigium Dei* en cuanto vestigio de la esencia de Dios sino de la Santísima Trinidad. El *sed contra* antes citado⁸⁷ enseña que, ya que las tres personas divinas son una única causa de las criaturas, entonces las criaturas son *vestigia Trinitatis*; desde luego, una imperfecta semejanza del Dios Trino⁸⁸. Ahora bien, si la respuesta de L.r., d.3, q.1, a.3 acerca de nuestra posibilidad para captar la Santísima Trinidad por razón natural era negativa (aun estableciendo el aspecto positivo de nuestro conocimiento de la esencia de Dios), en la d.3, q.2, a.1 la respuesta a la misma pregunta presenta un cariz más bien positivo. Ciertamente, Tomás no está diciendo allí que nosotros podemos captar adecuadamente la Trinidad increada a partir de los *vestigia*; sin embargo, él arguye con detalle “quomodo autem in creaturis oportet ponere vestigium Trinitatis”⁸⁹, recordando algunas de las varias tríadas agustinianas para alcanzar al Dios Trino. Y da todavía un paso más: si los *vestigia Dei* nos

⁸⁶ “Hebraeorum X dicitur, est autem fides sperandarum substantia rerum argumentum non apparentium, id est de non apparentibus rationi. Sed Trinitas personarum in divinis est unus articulus fidei. Ergo non est apparens rationi”. *Ibid.*, sc.

⁸⁷ *Vid.* nota a pie n. 69.

⁸⁸ El *Responsio* dice: “Dicendum quod in omnibus creaturis invenitur Trinitatis vestigium. (...) Processus autem Dei in creaturis attenditur in quantum ipse Deus dator totius esse et bonitatis infundit in ipsas creaturas esse et bonitatem et sapientiam et huiusmodi; unde hoc signum de receptione esse et bonitatis et sapientiae a Deo dicimus vestigium Dei.” *Ibid.*, q.2, a.1.

⁸⁹ *Ibid.*

conducen a los *divina appropriata*⁹⁰, esto es, a las realidades que se le atribuyen a la naturaleza divina como propias, por su parte, las *imagines Dei* nos conducen de algún modo a las personas divinas *quantum ad propria*, esto es, conforme a lo que les es característico de modo personal. Y con esto arribamos a la última *quaestio* de *L.r.*, d.3, a saber, la q.3, en la cual el Aquinate desarrolla su tratamiento de la imagen de Dios.

La *similitudo* del vestigio nos permite conocer la existencia de Dios (*an sit Deus*: hay Dios), incluso algo de su esencia (*quid sit Deus*: Dios es bueno, omnipotente, etc.), e incluso es capaz de reflejar de algún modo que debería haber una suerte de trinidad en Dios, aunque sin alcanzar todavía a responder satisfactoriamente la cuestión acerca de *quis sit Deus*, esto es, que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. La semejanza del vestigio nos revela la Trinidad de manera muy pálida. En efecto –argumenta el de Aquino– el vestigio no muestra la “*speciem rei*”⁹¹, como sí lo hace la *similitudo* de la imagen. Una y otra vez él usa la misma metáfora para explicar la diferencia entre la revelación natural de Dios en un vestigio y en una imagen:

“Pues si algo fuera semejante a mí en cuanto a la blancura, no se diría imagen de mí a causa de eso que se encuentra en él; sino que, para que aquella semejanza tenga razón de imagen, es necesario que sea semejante a mí en la figura. En efecto, parece que las figuras son ciertos signos de las especies, y a partir de la diversidad de figuras se revela la diversidad de especies”⁹².

No hay que perder de vista que la diferencia entre vestigio e imagen no mira a responder la cuestión *an sit Deus* o *quid sit Deus* conforme a los *divina attributa*. Por el contrario, la cuestión que hay que responder a partir de esa diferencia es si la Trinidad resulta revelada naturalmente en Su imagen y, si fuera el caso, cómo lo hace. Una respuesta rápida y más bien obvia es esta: la Trinidad resulta revelada en Su imagen al modo de la imagen, tanto como en Su vestigio se revela al modo de este último⁹³. Según el primer modo la revela como la figura del David revela a David; según el segundo modo, la revela como la blancura de una piedra revela la piel blanca de David.

⁹⁰ “(...) per istas creaturas [a saber, los vestigios] ducimur tantum in cognitionem quorundam appropriatorum, sicut bonitatis et potentiae et sapientiae, sed non in propriam notitiam personarum.” (*Ibid.*, ad 1); “summi philosophi ponebant duas substantias separatas sicut dictum quae non dicunt personas divinas quantum ad propria sed quantum ad appropriata naturae divinae solum.” *Ibid.*, d.3, q.1, a.3, ad 2.

⁹¹ *Ibid.*, q.3, a.2.

⁹² *Ibid.*

⁹³ “(...) forma recepta sequitur modum recipientis quantum ad aliquid, prout habet esse in subiecto; est enim in eo materialiter vel immaterialiter, uniformiter vel multipliciter, secundum exigentiam subiecti recipientis. Sed quantum ad aliquid forma recepta trahit subiectum recipiens ad modum suum: prout scilicet nobilitates quae sunt de ratione formae, communicantur subiecto recipienti. Sic enim subiectum per formam perficitur et nobilitatur.” *Q. de ver.*, q.12, a.6, ad 4.

Entonces, tenemos que el ser, los atributos (sabiduría, potencia, etc.) y la trinidad poseídos por el vestigio no son todavía participaciones *específicas* del ser divino, pues son ontológicamente inferiores a las participaciones de la especie divina. Son participaciones genéricas del ser Dios. Por el contrario, el ser, los atributos y la trinidad poseídos por la imagen son ya participaciones de la *specie* divina, que es intelectual. Así, la imagen es de algún modo intelectual –tiene intelectualidad–, de modo semejante a como Dios es un ser intelectual: la diferencia está en que Él (el ejemplar) no tiene intelectualidad sino que la *es*. Tener intelectualidad constituye la *mens*:

“si consideráramos la especie de su operación [la de la mente], procediendo su operación desde la interioridad hasta la esencia de la cosa, de esa manera se obtiene el nombre «intelecto», como si se dijera lo que lee dentro (*quasi intus legens*); y en esto se diferencia del sentido, ya que la operación del sentido se refiere sólo a las realidades exteriores y los accidentes. (...) En efecto, mente se nombra a partir de medir y sopesar; pues en la medida en que es comparativa, compara una cosa con otra”⁹⁴.

La mente *tiene* intelectualidad porque puede estar en acto segundo –en actividad– o en potencia. No está necesariamente en acto. De esta manera, el ser de la mente es intelectual; la potencia mental y el bien (o mal) mental son intelectuales; la trinidad mental –memoria, inteligencia y voluntad–, esto es, la mente en plena actividad, es intelectual. El concepto de mente cubre todas estas realidades: el ser intelectual, las potencias intelectuales, las actividades intelectuales y la cualificación de dichas actividades. Así, la característica específica de Dios y Su imagen es ser intelectual, no sensible, y menos aun vegetal:

“Por tanto, ya que la última perfección que podemos considerar en el mismo Dios es que sea perfectísimamente inteligente, ha de decirse que únicamente la imitación intelectual de Dios por parte de una creatura constituye exclusivamente la imagen de Dios en esa misma creatura. Por eso, ya que en las creaturas inferiores tal imitación sólo se halla en el hombre, careciendo el resto de las creaturas irracionales de intelecto (el hombre, en cambio, entiende, quiere y ama a partir de su intelecto), por ello se dice que solamente en el hombre reside la imagen de la Trinidad conforme a aquellas tres realidades, a saber, memoria, inteligencia y voluntad, las cuales sin duda, como se encuentran en la mente, hacen que se diga que la imagen de la Trinidad está en la mente”⁹⁵.

⁹⁴ *L.r.*, d.3, q.3, a.1.

⁹⁵ *Ibid.*, a.2. Naturalmente, la actividad intelectual es necesariamente reflexiva: “(...) in sensu non potest esse imago Trinitatis propter duas rationes. Vna ratio est quia <in sensu> illud quod cognoscit venit ab extrinseco, non in se; unde <non> perficiatur nisi ab exteriori, sicut oculus non potest videre nisi mediante luce. In intellectu autem est ab intrinseco et ab ipsa essentia sua; unde quantum ad hoc repraesentatur consubstantialitas in divinis. Item, in sensu non est reflexio supra seipsum; oculus enim non videt se. Sed in intellectu est reflexio, quia intelligit se intelligere, et vult se intelligere, et intelligit se velle, et memoratur se intelligere, et intelligit se memorari, cum capiant se invicem huiusmodi partes. Et ideo licet imago non sit in sensu, non tamen propter hoc est removenda a mente.” *Ibid.*, ad 2.

La imagen divina es un *reflejo específico de Dios*, pues tanto esta imagen como su ejemplar son seres intelectuales. Por el hecho de que la imagen no es la intelectualidad sino que la tiene (con absoluta necesidad pero al mismo tiempo por participación)⁹⁶, entonces la imagen divina es una mente –la perfección más alta poseída por los seres humanos–: *species autem uniuscuiusque rei est ultima perfectio eius; unde species hominis sumitur ex eo quod intelligit, eo quod est ultima perfectio hominis*⁹⁷.

Es claro que esta teoría –la de *tener* intelectualidad– está ideada desde la *via compositionis*, no desde la *via perfectionis*, como ya hemos visto arriba. En otras palabras, se conforma a partir de grados específicos o esenciales, sin prestar atención al *esse ut perfectio omnium perfectionum*⁹⁸. Conforme a los textos citados, la imagen imitaría a Dios principalmente por tener intelectualidad, esto es, por ser una mente con potencias intelectuales. Pero, oponiéndose a la tradición agustiniana representada por Pedro Lombardo, el Aquinate hace ver que en Agustín ya hay indicios de pensar la cuestión no sólo desde la *via compositionis* sino también desde la *via perfectionis*. En efecto, según el Aquinate, Agustín ya había enseñado que la imagen divina no se da en el hombre principalmente por *tener* intelectualidad sino por *ser* intelectual en acto:

“si se hiciera justicia a las palabras del Maestro [de las Sentencias] y a las palabras de Agustín, no parecen sonar lo mismo. Pues el Maestro pretende que aquellas tres realidades, a saber, memoria, inteligencia y voluntad, sean tres fuerzas del alma y tres potencias⁹⁹. Pero Agustín no pretende esto; por el contrario, no pretende que ninguna de esas realidades sea potencia. En efecto, por memoria él no entiende aquí otra cosa que habitual noticia para conocer algo; por inteligencia, cogitación actual, procedente de aquella noticia; por voluntad, movimiento actual de la voluntad, procedente de la cogitación”¹⁰⁰.

⁹⁶ He explicado la doctrina tomística de tener *absoluta necessitas* por participación en mi libro, *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2005, pp. 192-246. Sobre esta cuestión, uno de los textos más explícitos del Aquinate es C.G., II, c.30.

⁹⁷ *L.r.*, d.3, q.3, a.2.

⁹⁸ “(...) hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum”. *Q. de pot.*, q.7, a.2, ad 9.

⁹⁹ Nótese al respecto que “Thomas tried to remain faithful to the Lombard’s interpretation of the Augustinian triad as three faculties or powers of the mind, and he did this by putting aside the strict Aristotelian notion of a psychological faculty. Whereas the Aristotelian faculty is always defined in terms of its proper act or operation, Thomas accepts a broader sense of the term «faculty» that appears to be inspired directly by Peter Lombard’s equivalence of faculty and natural property”. (J. MERRIELL, *To the Image of the Trinity...*, ed. cit., 59). En una palabra, ya “in the *Scriptum* Thomas knew that this memory was not a proper faculty, but he took care to show that it could be called a faculty if that term were understood to refer to any natural or essential property of the soul”. *Ibid.*, p. 116, n.57.

¹⁰⁰ *L.r.*, d.3, q.3, a.2, ad 3.

Decir meramente que la mente tiene intelectualidad subraya la pasividad en la recepción por la cual la mente tiene estáticamente esa perfección –subraya el aspecto formal o esencial de la intelectualidad–. En cambio, expresar que la mente *es* intelectual en acto segundo, subraya la actividad conforme a la cual la mente ejercita, por medio de sus potencias, la perfección intelectual; y la mente ejercita esta perfección gracias a que no sólo *tiene* intelectualidad sino a que también *es* en cierta medida un ser intelectual: desde el punto de vista de la actividad, tener algo es ser lo tenido progresivamente por participación. Así, la mente no sólo puede siempre *adquirir* más intelectualidad, sino que puede *ser* más intelectual, al modo como Dios *es* intelectual. Por el contrario, desde el punto de vista de la pasividad, tener algo significa ser algo perfecto de forma estática, sin chance de crecer en la riqueza de la posesión tenida. El punto de vista pasivo es predicamental; el activo es trascendental. Ambos son reales, por supuesto. Esto es tanto como decir que la mente es intelectual y no puede cambiar su naturaleza, o que es intelectualmente «inestable», trascendentalmente dinámica, conforme a su potencia activa –*intellectus agens*–, que ejercita sus operaciones intelectuales no sólo a nivel predicamental sino también al nivel del acto de ser. En el caso de considerar que el hombre no sólo *tiene* especificidad intelectual, sino que también su mente es potencial o dinámica respecto a un posible enriquecimiento en el *ser* intelectual, entonces se hace necesario reconocer una perfección intelectual más elevada que la mera perfección formal. Esto equivale a identificar la perfección trascendental intelectual y el acto de ser en el hombre. Únicamente si el hombre puede *ser* más de lo que es en el presente, podrá sentir entonces interiormente la necesidad de un «cambio mental» (*metanoia*); lo cual no implica capacidad de disminuir formalmente el ser intelectual (convirtiéndose formalmente en vestigio), sino más bien capacidad de profundizarla trascendentalmente, asimilándose a Dios, su ejemplar, o, en el peor de los casos, a las creaturas inferiores, los vestigios. Ahora bien, este acto intelectual es realmente una perfección más alta que la *forma intellectualis*, no sólo porque viene «tras» la *forma intellectualis* sino también porque se encuentra «antes» de ella, fundándola al modo de su *prima perfectio*. Por tanto, ya que la mente no es intelectual sólo por esencia sino también por participación, la mente puede actuar *in infinitum*.

De este modo, la consideración *esencial* de Dios como el máximo ser inteligente y de su imagen como aquella mente que meramente *tiene* inteligencia, tiene su límite, y hasta su riesgo. Pero es la misma *Lectura romana* la que una vez más muestra el pensamiento más preciso y maduro de Tomás de Aquino, salvando aparentes contradicciones doctrinales¹⁰¹. En su d.8, en su artículo de apertura, la *L.r.* enuncia lo siguiente:

¹⁰¹ Otro caso de aparente contradicción tomística que la *L.r.* finalmente resuelve, ha sido mostrado de modo preciso por J.F. BOYLE, “Aquinas’ Roman Commentary...”, pp. 488-495.

“Ahora bien, el efecto último y completo es el mismo ser, y respecto de él cualesquiera otras realidades se encuentran en potencia, así como la humanidad en cuanto humanidad se encuentra en potencia respecto al ser. Por tanto, siendo el ser el último efecto en las cosas, y Dios el principal agente y supremo de todas las cosas, *el ser será el efecto propio de Dios*. Por otra parte, porque todo efecto se asimila a su causa, por eso es necesario que la forma de Dios sea el mismo ser, y de esta manera Dios es su ser”¹⁰².

La afirmación es clara. Hablando con propiedad, la «forma» o «especie» de Dios es ser (no ser inteligente); por tanto, lo más propio de cada creatura es ser, siendo el ser el efecto propio de Dios, principal causa de todas las cosas. La esencia y lo que se deriva de la esencia en la operación son perfecciones predicamentales¹⁰³. Que la lógica de la composición anteceda a la lógica de la perfección se debe al hecho de nuestro modo de entender, de nuestra lógica: “hoc contingit ex modo intelligendi quo nos intelligimus esse”¹⁰⁴. Es a partir de y a través de la *species* –sea *ex parte subiecti* (a saber, una inteligencia finita) o *ex parte obiecti* (una forma inteligible)– como alcanzamos algún entendimiento de la más alta perfección del *esse*. Y nuestra lógica mira primero las cosas naturales o físicas en orden a alcanzar algún entendimiento de las cosas inmateriales o metafísicas:

“En cuanto nuestro intelecto recibe información a partir de las creaturas, entiende el ser según que el mismo reside en ellas. Ahora bien, en ellas el ser no es subsistente sino que se encuentra situado en ellas, y por eso es necesario que sea entendido mediante la composición causada en la creación (*per concreationem*); en Dios, en cambio, es subsistente”¹⁰⁵.

Hemos señalado que la antecedenencia de la lógica de la composición es natural. Pero se caería en esencialismo si la misma no lograra desembocar en la lógica de la perfección. Esta consecución consiste en transcurrir de la consideración de un ser como *inteligente* a la del ser (*esse*) como la última, más alta y plena perfección; en otras palabras, en pasar de la consideración de un *ser inteligente* a la de un *ser personal*. Si el ser considerado como la perfección más alta no es inferior a la inteligencia, como el ser del vestigio, sino superior a ella, entonces no es sólo inteligente sino también propio de todas y cada una

¹⁰² *L.r.*, d.8, q.1, a.1 (el subrayado es mío).

¹⁰³ “Essentia ipsius animae est etiam principium operandi, sed mediante virtute. *Principium autem essendi est immediate, quia esse non est accidens*”. (In *I Sent.*, d.3, q.4, a.2, ad 2; el énfasis es mío). “Effectus proprius et immediatus oportet quod proportionetur suae causae; unde oportet quod in omnibus illis, in quibus principium operationis proximum est de genere substantiae, quod operatio sua sit substantia; et hoc solum in Deo est: et ideo ipse solus est qui non agit per potentiam mediam differentem a sua substantia. In omnibus autem aliis operatio est accidens: et ideo oportet quod proximum principium operationis sit accidens, sicut videmus in corporibus quod forma substantialis ignis nullam operationem habet, nisi mediantibus qualitatibus activis et passivis, quae sunt quasi virtutes et potentiae ipsius. Similiter dico, quod ab anima, cum sit substantia, nulla operatio egreditur, nisi mediante potentia: nec etiam a potentia perfecta operatio, nisi mediante habitu.” *Ibid.*

¹⁰⁴ *L.r.*, d.8, q.1, a.1, ad 1.

¹⁰⁵ *Ibid.*

de las perfecciones que él unifica y perfecciona en la unidad de la persona. El pasaje *ex modo intelligendi* al *esse* implica no sólo un pasaje *per speciem* conforme a un modo estático o pasivo, sino también uno *per operationem*, conforme a un modo dinámico o activo. La *operatio* no ha de considerarse solamente a partir de la lógica de la composición sustancia-accidentes, sino también a partir de la lógica de la perfección, donde se contempla fontanalmente en el *esse* y luego transportada desde allí al resto de las partes de la entidad humana. La actividad del *esse* ciertamente necesita la actividad de las facultades en orden a llevar a cabo analógicamente su actividad infinita. En otras palabras, la perfección del *esse* en los seres creados es, a causa de su unión con la esencia, al mismo tiempo actual y potencial; y para reconducir (*reducere*) la potencia al acto, se necesita la actividad de las potencias. Ahora bien, desde la perspectiva de la lógica de la perfección, la actividad de las potencias no es meramente accidental sino principalmente manifestación de la perfección de un *esse personale*.

Podemos concluir que cuando el vestigio divino revela los atributos divinos (*attributa divina*), manifestando así algo del *quid divinum*, no revela la última perfección quiditativa divina, esto es, el ser inteligente. En cambio, la *imago Dei* revela que: 1) hay una causa suprema inteligente, no sólo una meramente existente; 2) los atributos de esta suprema causa son intelectuales, tal como son intelectuales su suprema unidad, bien, omnipotencia, etc.; 3) no sólo hay una trinidad que causa *unitas, forma, ordo*, tal como revela el vestigio¹⁰⁶, sino que la trinidad de la suprema causa es asimismo intelectual, capaz de causar la trinidad mental, a saber, la actividad de *memoria, intelligentia, voluntas*, que representa la imagen más alta de Dios en la tierra.

Así, las importantes características que se revelan por la imagen de Dios conforme a la lógica de la composición no revelan todavía la más profunda característica que la imagen tiene para revelar: el *personale esse*. Si la *species intellectualis* se encuentra propiamente en el orden del *quid*, el *esse* se encuentra en el orden del *quis*, en la medida en que es un acto de ser personal¹⁰⁷. Avanzar en la interpretación de Agustín, implica comprender mejor qué significa este ser; como se ha visto, para ello, en su madurez el Aquinate retrocedió a la noción griega de *homóiosis, divina similitudo*.

¹⁰⁶ O cualquiera que sea la manera para referir la trinidad del vestigio, tal como ocurre también con *modus, species, ordo; unum, verum, bonum; mensura, numerus, pondus; o quod constat, quod discernitur, quod congruit*. Vid. L.r., d.3, q.2, a.1 (unicus).

¹⁰⁷ De nuevo, no es que, ya a partir de la *species*, ya a partir del *esse*, la revelación de Dios en la imagen de Dios sea apta para revelar naturalmente el misterio de la Santísima Trinidad tal como se produce por divina revelación. La argumentación del Aquinate tiene como base aquella sentencia antes citada: "Trinitas personarum in divinis est unus articulus fidei. A este respecto puede verse la interesante discusión desarrollada por J. F. BOYLE, "Aquinas' Roman Commentary...", pp. 488-495, en respuesta a ciertas objeciones de Fray Torrell.