

Memoria, intelligentia et voluntas **en Tomás de Aquino:** **la aportación de la *Lectura romana*** **para su mejor comprensión**

Resumen: Como puede observarse en el *De trinitate*, Agustín de Hipona había establecido dos analogías principales entre Dios como ejemplar y la creatura humana como imagen suya. De entre ellas, los términos *memoria, intelligentia et voluntas* constituían la trinidad creada más importante, sobrepujando la de *mens, notitia, amor*. A su turno Pedro Lombardo interpretó que la razón por la que la primera trinidad era principal se debe a que tales términos indican potencias del alma, mientras que los términos de la otra señalan hábitos o actos consustanciales. Tomás de Aquino siguió la interpretación predicha en su *Comentario a las Sentencias lombardianas*. Pero la hermenéutica tomásica posteriormente cambió: la trilogía agustiniana de *memoria, intelligentia et voluntas* no señala potencias sino actos. Este cambio constituye uno de los puntos más reveladores de la recientemente editada *Lectura romana*, que lo acusa textualmente: tal vez uno de los motivos de mayor fuerza que el Aquinate tuvo para seguir por cuenta propia sus lecturas del Obispo de Hipona, apartándose con libertad de la guía maestra del Obispo de París.

Introducción

Según Ptolomaeus de Lucca, cuando Tomás de Aquino estuvo en Roma (1265-1268) comentó otra vez las *Sentencias* de Pedro Lombardo; como se sabe, lo había hecho por vez primera en París, para obtener el grado de bachiller sentenciarario¹. No contamos con autógrafo alguno que revele la autoría de propia mano de este nuevo comentario, pero tenemos una posible *reportatio*

¹ Al respecto puede consultarse el documentado estudio de M. M. MULCHAHEY, "*First the Bow is Bent in Study...*". *Dominican Education before 1350*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1998.

del mismo². Es plausible que el motivo por el que el Aquinate acaso ha dictado la *Lectura romana* no haya sido sino seguir profundizando en la expresión de algunas doctrinas suyas del *Scriptum* parisino: en este, pues, se encuentran enseñanzas heredadas de la tradición medieval que tal vez no habían sido del todo meditadas y asimiladas plenamente por su mente. Siguiendo a Palémon Glorieux, Inos Biffi ha señalado que es particularmente útil analizar el *Comentario a las Sentencias* de Tomás para conocer, a partir de ese análisis, el modo de pensar del Aquinate y su evolución³. Refiriéndose a los comentarios a las *Sentencias* en general, este estudioso italiano afirma que:

«el análisis de los Comentarios a las *Sentencias* permite comprender las nuevas orientaciones que gradualmente los teólogos escogieron, en el esfuerzo por superar el esquema limitado y reductivo de Pedro Lombardo, mediante nuevos esquemas más que por medio de nuevas soluciones. En tal empresa no faltó la crítica de algunas posiciones de Lombardo mismo: de hecho, se considera que en torno al 1250 los maestros de París habían rechazado como falsas ocho aserciones de las *Sentencias*.

² La cual ha sido editada recientemente como *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, ed. L. E. BOYLE (†) – J. F. BOYLE, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2006 (en adelante: 'L.r.').

³ I. BIFFI, "Il Commento di S. Tommaso alle 'Sentenze' di Pietro Lombardo", *Sacra Doctrina* 46 (2001/5) (reimpr. de su "Introduzione generale" a la ed. italiana del *Scriptum*, 2000), p. 71 ss. Otro reconocido estudioso es de similar opinión: «Il était pourtant loin de considérer son travail comme définitif et, selon toute vraisemblance, il le modifia pour tenter de l'améliorer lors de la reprise qu'il en fit pour ses étudiants, à Sainte-Sabine, quelque dix ans plus tard», J.-P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Fribourg – Paris, Éditions Universitaires – Éditions du Cerf, 1993, p. 66-67. Sin embargo, a pesar de sus propias limitaciones y defectos, el *Scriptum* parisino debe considerarse con pleno derecho una obra tomásica: cf. *Ibid.*, p. 59; M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal – Paris, Institut d'études médiévales – J. Vrin, 1954², p. 231-233: «Au delà du Lombard». Más: «On s'apercevra 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.*, p. 234); cf. también J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought, and Works*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1983 (with *Corrigenda* and *Addenda*, p. 70, 76-77).

El nacimiento de las *Sumas* será al mismo tiempo el signo y, al menos en parte, el éxito de aquel esfuerzo»⁴.

Las suposiciones lógicas que pudieran establecerse sobre la relación entre el *Comentario a las Sentencias*, la *Lectura romana* y la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino, habrían de indicar una cierta evolución en su pensamiento, desde la primera de dichas obras hasta la última; y, para mejor verificarla, habría de indagarse la evolución de un mismo tema que involucre recíprocamente a las tres. No son muchos los temas que ellas pueden compartir, por el simple hecho de la breve extensión de la *Lectura romana*, al menos tal cual ha llegado hasta nosotros. Tal vez por ello resulta aún más revelador que la evolución buscada se muestre principalmente en un tema tan capital para el pensamiento medieval como lo es el de la *imago et similitudo Dei*, y de la manera en que se muestra. En efecto, no se encontrará con gran facilidad en la obra de santo Tomás un pasaje en el que, a fin de entender alguna cuestión estructural de la relación Dios, hombre, mundo, él nos ponga en la disyuntiva de seguir al Obispo de Hipona o al Obispo de París. Ahora bien, en la *Lectura romana* lo hace:

«si se consideran rectamente las palabras del Maestro [de las *Sentencias*] y 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 potencias⁵. Pero Agustín no pretende esto; por el

⁴ I. BIFFI, "Il Commento di S. Tommaso alle 'Sentenze' di Pietro Lombardo", p. 72; «E, infatti, a ragione si è parlato della conseguenza negativa, della 'debolezza' e insieme del 'disagio' - 'une faiblesse autant qu'une disage' P. Glorieux, "Sentences (Commentaires sur les)", *Dictionnaire de théologie catholique*, 14/2 (1935), col. 1879-originati dall'adozione, come testo canonico di insegnamento teologico, di un'opera 'certamente superiore', ma prodotta nella metà del secolo XII e con opzioni vistosamente incongruenti», *Ibid.*; cf. J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino*, p. 74-75.

⁵ 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. A Study in the Development of Aquinas' Teaching*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, p. 59). En una palabra, ya «in the *Scriptum* Thomas knew that this memory was not a proper faculty, but he took

contrario, no pretende que ninguno de esos sea potencia. En efecto, él mismo por memoria no entiende aquí ninguna 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»⁶.

Y para confirmar la relación recíproca entre las tres obras predichas según el tema de la imagen y semejanza divinas y la evolución del mismo de acuerdo a la mente del Aquinate, tenemos que la *Summa theologiae* se hace eco de la cuestión de la siguiente manera:

«es evidente que la imagen de la Trinidad más se establece en la inteligencia y voluntad actual, que según que [las mismas] se encuentren en la retención habitual de la memoria; si bien también cuanto a esto de algún modo haya imagen de la Trinidad en el alma, como allí mismo se dice [*De Trinitate*, XIV]. Y así es evidente que la memoria, la inteligencia y la voluntad no son tres fuerzas, como se dice en las *Sentencias*»⁷.

En efecto, ¿qué había enseñado al respecto Tomás al comentar por primera vez las *Sentencias* en París? Comparando las dos principales analogías agustinianas para entender la imagen divina, a saber, la que asigna la

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, nota 57).

⁶ *L.r.*, d. 3, q. 3, a. 2, ad 3; *S.Th.*, I, q. 94, a. 4, ad 2: «Quamvis non sit necessarium auctoritatem Magistri Sententiarum sequi in hac parte»; *In I Tim.*, c. 5, lec. 2: «Haec glossa est magistralis et parum valet»; cf. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris, J. Vrin, 1966², p. 360; ID., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, p. 115: «*l'auctoritas* [an *authenticus* o *sanctus*, v.g., Agustín] faisait loi en quelque manière et devait être acceptée, le *dictum magistrale* n'a au contraire aucune valeur contraignante et on pouvait le rejeter sans scrupule. [...] Pierre Lombard, 'magister' par excellence, pourrait-on dire, n'échappa pas à ce dosage de crédit et à ces restrictions: pendant tout le moyen âge, circulèrent des listes de plus en plus nombreuses de propositions 'in quibus non tenetur Magister'»; cf. I. BIFFI, *art. cit.*, p. 19. A este respecto, la conclusión de E. A. SYNAN, "Brother Thomas, the Master, and the Masters", en *St. Thomas Aquinas, 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, vol. II, p. 241-242, parece ser ambigua.

⁷ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 93, a. 7, ad 3.

trinidad de *mens*, *notitia*, *amor* (más imperfecta) y la que asigna la de *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* (más perfecta), el Aquinate había expresado:

«La mente se toma aquí, así como también más arriba, por la misma parte superior del alma, la cual es el sujeto de la predicha imagen, y la noticia es el hábito de la memoria, y el amor, el hábito de la voluntad; y de esta manera, esta asignación se toma según la esencia y los hábitos consustanciales; la predicha [a saber, memoria, inteligencia, voluntad], en cambio, según las potencias»⁸.

Por ello, un poco más adelante escribía:

«Agustín muestra que hay semejanza de la Trinidad en muchos lugares; pero en ningún otro lugar hay semejanza perfecta así como en las potencias de la mente [a saber, memoria, inteligencia, voluntad], donde se encuentra distinción consustancial e igualdad. [...] y por eso solamente en la mente se establece la imagen»⁹.

En resumen: es claro que, respecto a la imagen donde más perfectamente reluce Dios, a saber, la tríada de *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*, Tomás pasó de una consideración potencial a una actual¹⁰. Cuáles sean las implicaciones

⁸ S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 3, q. 5, a. un.

⁹ S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 3, q. 3, a. 1, ad 1. «Il nostro baccelliere, seguendo la linea interpretativa di Pietro Lombardo, [...] intende i tre membri di questa trinità creata [*memoria*, *intelligentia*, *voluntas*] come tre proprietà conseguenti all'essenza dell'anima, sono tre *potentiae* della *mens*. - In questo contesto la *mens* è intensa come l'unica essenza dell'anima spirituale da cui fluiscono queste tre perfezioni o *potentiae*. Queste sono consustanziali alla *mens* in quanto appartengono alla sostanza stessa della *mens*», (G. M. CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio. Uno studio sullo Scritto sulle Sentenze di San Tommaso d'Aquino*, Bologna, ESD, 2003, p. 170-171). Por esto, en otro pasaje, *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, s.c. 3, se lee: «Has autem perfectiones, quae sunt principia operationum animae, vocamus potentias. Ergo oportet potentias animae diversas esse ab essentia, utpote emanantes ab ipsa», entendiendo *essentia animae* muy cercano a *mens*, *Ibid.*, ad 1: «*mentis*, inquantum hujusmodi, sunt istae potentiae in quibus consistit integritas imaginis».

¹⁰ Es justo indicar que entre el *Scriptum* y la *Summa theologiae*, y antes de la *L.r.*, Tomás ya había registrado este importante cambio de perspectiva en su *Quaestio disputata de veritate*, q. 10 ("de mente"), que se sitúa alrededor de los años 1256-1259.

de este cambio de perspectiva en la lectura tomásica de San Agustín es lo que abordaremos en este estudio.

1. La *mens* como sujeto y como objeto

En su gran obra, el *De Trinitate*¹¹, Agustín de Hipona había desarrollado veintidós analogías entre Dios y las creaturas¹², en orden a localizar el lugar en el cual se encontrara la imagen divina del modo más claro. Entre estas muchas comparaciones, hay dos tipos principales de analogía que se refieren a la *imago Dei*. Agustín comenzó exponiendo la menos adecuada de esas dos principales analogías, a saber, *mens, notitia, amor* (mente, noticia, amor), que aparece en el Libro IX del *De Trinitate*. La analogía más adecuada, *memoria, intelligentia, voluntas* (memoria, inteligencia, voluntad), es tratada en los Libros X a XV. Conforme a Tomás (*In I Sent.*, d.3, q.5, a. un.), Pedro Lombardo cambió ese orden de exposición:

«Por lo que en esa [*mens, notitia, amor*] no hay tanta conformidad como en la predicha [*memoria, intelligentia, voluntas*], tampoco, de tal manera, es la asignación propia: a causa de lo cual, también se establece en último lugar».

Aparentemente, una razón de por qué la analogía *mens, notitia, amor* fracasa en algún aspecto para representar perfectamente a Dios es que esos hábitos o actos consustanciales¹³ de la esencia del alma y la esencia del alma

Un buen análisis de la enseñanza tomásica allí se halla en J. MERRIELL, *To the Image of the Trinity*, p. 95-150.

¹¹ M. del C. DOLBY, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*, Pamplona, Eunsa, 2002, p. 159: «En el *De Trinitate* se encuentran toda la filosofía y teología agustinianas incluidas las pequeñas y grandes intuiciones que tuvo y que le ayudaron a dar cima a tan ingente empresa».

¹² Cf. W. H. PRINCIPE, "The Dynamism of Augustine's Terms for Describing the Highest Trinitarian Image in the Human Person", en E. A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica*, vol. XVII (in Three Parts), Pergamon Press, Oxford (etc.), 1982, Part Three, 1291.

¹³ S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 3, q. 5, a. un.: «Si autem diceremus, quod per notitiam et amorem significantur actus et non habitus, planius esset; et tunc dicerentur consubstantiales, sicut et de potentiis supra dictum est, dist. 3, quaest. 4, art. 2». 'Consubstantial' significa que hay una carencia de mediación de *species* entre el intelecto agente (*intellectus agens*) y la esencia del alma en el habitual o actual conocimiento y amor de la mente sobre sí misma: cf. *In I Sent.*, d. 3, q. 5, a. un., ad 1.

misma están a niveles ontológicos diferentes; en consecuencia, los hábitos o actos consustanciales de conocimiento (*notitia*) y amor (*amor*) sobre la propia mente (*mens*) nunca son proporcionados a la mente misma¹⁴. En efecto, si, como lo da a entender el primer texto que hemos citado de *In I Sent.*, la mente juega el rol de la esencia del alma¹⁵, entonces ella representaría la entera esencia de Dios, y no sólo la Persona del Padre, mientras la noticia y el amor representarían las otras dos Personas de la Trinidad divina, el Hijo y el Espíritu Santo. Así, en esta tríada, la *mens* se encuentra en un nivel superior de actualidad, que los hábitos o actos no pueden alcanzar jamás, incluso aunque sean *consustanciales*. En contraste, según el segundo texto del *Scriptum* citado más arriba, la otra analogía, a saber, *memoria, intelligentia, voluntas*, está más cerca

¹⁴ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 93, a. 7, ad 2: «Augustinus hanc trinitatem [mens, notitia, amor] primo adinvenit in mente. Sed quia mens, etsi se totam quodammodo cognoscat, etiam quodammodo se ignorat, prout scilicet est ab aliis distincta; et sic etiam se quaerit, ut Augustinus consequenter probat in X *De Trin.*, ideo, quasi *notitia non totaliter menti coaequetur*, accipit in anima tria quaedam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae nullus ignorat se habere, et in istis tribus potius imaginem trinitatis assignat, quasi prima assignatio sit quodammodo deficiens». La mente «no siempre se piensa como distinta de las otras cosas que no son lo que ella es» (*Ibid.*, ad 4), esto quiere decir que, según la analogía *mens, notitia, amor*, mientras la mente está siempre en acto (primero), su noticia y su amor no siempre están en acto –es decir, la mente no está necesariamente en acto segundo.

¹⁵ Para santo Tomás –quien sigue en este punto a Pedro Lombardo–, en el contexto del discurso sobre la *imago Dei*, la *mens* no puede ser estrictamente la *essentia animae*, porque la mente no es sino su parte superior. Parece que cada vez que santo Tomás emplea el término *mens* para referir *essentia animae*, está concediendo la vaguedad terminológica de Agustín, G. M. CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*, p. 136: «Agostino intende per *mens* l'essenza dell'anima oppure una facoltà dell'anima o anche entrambe queste realtà (Il linguaggio di AGOSTINO è particolarmente fluttuante anche nella stesa opera: *De Trinitate* 9, 2, 2 (CCSL 50, 295, ll. 21-41) dove *mens* sta per l'essenza dell'anima spirituale; 9, 4, 4 (CCSL 50, 297, ll. 1-5) dove sta per il soggetto della conoscenza; 10, 8, 11 (CCSL 50, 324-325); 15, 6, 10 e 7, 11 (CCSL 51A, 474, ll. 89 – 475, l. 22). Cf. AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, 42, 6 (CCSL 38, 479, ll. 21-31) dove *mens* è sinonimo di *ratio*; *Ibid.*, 145, 5 (CCSL 40, 2109, ll. 47-49) dove *mens* indica la facoltà razionale.) Tommaso, invece, intende la *mens*, non come l'essenza dell'anima, ma come la parte superiore dell'anima, comprendente l'insieme di tutte le facoltà più elevate che precedono dall'essenza dell'anima. (San Tommaso conosce diverse accezioni del termine *mens*, ma egli avverte che, quando si parla di immagine di Dio nell'uomo, esiste un unico significato obbligatorio)». Al respecto, un texto claro de la *L.r.* es d. 3, q. 3, a. 1, ad 1: «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».

de la Trinidad porque se considera que todos los integrantes en ella implicados se encuentran al mismo nivel ontológico, como tres potencias de la mente. Que sólo la *mens* sea el sujeto de la *divina imago* es algo muy claro en cualquiera de las obras del Aquinate, incluyendo, por supuesto, la *L.r.* y la *S.Th.*¹⁶. Y, según la consideración de la más perfecta analogía entre la criatura humana y Dios, dentro de la *mens* se halla presente esta tríada: *memoria, intelligentia, voluntas* (la variación en la consideración de estos términos, a saber, como potenciales o actuales, no afecta a que, en uno u otro caso, ellos queden igualmente englobados en la *mens*).

En la *L.r.*, Tomás de Aquino no descarta la razón predicha respecto a la superioridad de la analogía de *memoria, intelligentia, voluntas* sobre la de *mens, notitia, amor* para representar la *imago Dei*; por el contrario, tras percatarse de que aquellos términos para Agustín no significan potencias sino actos¹⁷, la profundiza:

«Ha de decirse que tales asignaciones de la imagen difieren entre sí, ya que en la segunda (según Agustín la primera [asignación] se pone en segundo lugar) no digo que la memoria y la inteligencia y la voluntad sean tres potencias, sino que memoria nombra la disposición habitual del alma según que se dispone a querer y entender en acto; por su parte, inteligencia nombra el acto de entender; y voluntad, el mismo acto conforme al cual [el alma] se convierte al objeto. En la primera [asignación de la imagen] se toma mente por habitual memoria, y noticia por habitual noticia, y amor por habitual amor. Y por esto, ésta es más imperfecta que la segunda, porque la noticia no conoce toda la mente, pero la inteligencia entiende toda la memoria»¹⁸.

¹⁶ S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 3, q. 3, a. 1, titulus: «Utrum tantum mens sit subjectum imaginis»; *L.r.*, d. 3, q. 3, a. 2: «Utrum in mente secundum ista tria, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, sit imago Trinitatis»; *S.Th.*, I, q. 93, a. 6, titulus: «Videtur quod imago Dei non sit in homine solum secundum mentem»; etc. En cada caso, la respuesta es en beneficio de la *mens* como el *locus divinae imaginis*.

¹⁷ *L.r.*, d. 3, q. 3, a. 4: «Augustinus non accipiat intelligentiam et voluntatem pro potentiis sed pro actibus».

¹⁸ *L.r.*, d. 3, nota 2. Encuentro un pequeño malentendido cuando J. F. Boyle dice que el texto está confundiendo la *prima* y la *secunda assignatio imaginis*: es bastante claro que para esta *nota* de la *L.r.*, la *prima assignatio* lombardiana, a saber, *memoria, intelligentia, voluntas*, se trata, según Agustín, en segundo lugar, después de *mens, notitia, amor*. Me

Aquí se revela la razón de por qué es tan importante que los términos de la asignación de la imagen divina indiquen igual graduación ontológica. En efecto, mientras que en la primera asignación es imposible que la mente como sujeto se conozca plenamente, esto es, que conozca toda la mente como objeto, en cambio, conforme a la segunda asignación, la mente como inteligencia –que es un acto de la mente, no la mente misma, a no ser como una parte potencial– puede entender toda la memoria mental –que es también una parte potencial de la mente, y no exactamente la mente misma–. Aquí, memoria e inteligencia están incluidas en la mente, y la mente –como sujeto– no se identifica con ninguna de ellas, a no ser como un *totum potentiale*, no como un *totum universale*¹⁹. Pero en el tema agustiniano de la *imago Dei*, los términos memoria, inteligencia y voluntad no se relacionan a la mente según que se considera a ésta principalmente como sujeto, sino como objeto, puesto que, como se ha visto, en este contexto aquellos términos no indican potencias sino actos; ahora bien, los actos se ordenan a un fin. El fin, objeto u objetivo, de los actos predichos es específicamente la mente: «Él mismo [Agustín] las [inteligencia y voluntad] compara a la mente como al objeto, que es la misma sustancia de la mente por la que la mente recuerda, entiende y quiere»²⁰. Es decir, por los actos de recordación, entendimiento y amor, la mente se busca a sí misma en su ser más auténtico. En efecto, en la frase bíblica de que estamos hechos *ad imaginem Dei* se registra el hecho de que la imagen de Dios es algo que, más que poseída, es una realidad que ha de ser encontrada. Formar la imagen de Dios en nosotros equivale a formar la mente –que nunca está del todo formada–, puesto que es allí el lugar donde aquella imagen se forma: «Agustín adscribe a la mente aquellas realidades que se requieren para la imagen en la

parece que el malentendido de Boyle surge por no percibir que el *prima* de la frase «secundum Augustinum prima secundo loco ponitur» se refiere a Pedro Lombardo y no a Agustín. A pesar del malentendido, el significado de este punto es aclarado por Boyle en el resto de su explicación. Cf. J. F. BOYLE, “Introduction” a *L.r.*, p. 35-36. Por otra parte, siguiendo a H.-F. DONDAINE, “Alia lectura fratris Thome’? (*Super 1 Sent.*)”, *Medieval Studies* 42 (1980) p. 325, los editores de la *L.r.* indican que el Aquinate había señalado esta doctrina en *De Ver.*, q. 10, a. 3. Con todo, en este pasaje de *De Ver.*, santo Tomás no menciona a Lombardo como el autor de esta errónea interpretación, como sí lo hace en la *S.Th.*, I, q. 93, a. 7, ad 3 et q. 79, a. 7 ad 1, los cuales no son mencionados en la edición de la *L.r.*

¹⁹ Cf. S. TOMÁS, *In 1 Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, ad 1; *L.r.*, d. 3, q. 3, a. 4, ad 1; *S.Th.*, I, q. 77, a. 1, ad 1.

²⁰ *L.r.*, d. 3, q. 3, a. 4 (no se menciona aquí la memoria, puesto que más que un acto ella es una disposición habitual en referencia a los actos de la inteligencia y la voluntad).

creatura, cuando dice que memoria, inteligencia y voluntad son una vida, una mente, una esencia»²¹. Cuando el hombre forma su mente, entonces también forma su vida y su esencia, de modo intelectual, puesto que la mente no es sino la parte superior de su ser y su vivir²². Comportarse así, formarse intelectualmente, es llevar una vida reflexiva y, por tanto, ser imagen divina, del modo más perfecto posible. Con todo, como se verá al final, para Tomás hay dos niveles de vida reflexiva mediante los cuales el hombre puede llegar a ser una imagen de Dios más o menos perfecta, a saber, aquél según el cual el objeto último de reflexión es la mente, y aquél –más perfecto– según el cual ese objeto es Dios. Pero antes de entrar en esa cuestión, en el marco del descubrimiento tomásico de la auténtica doctrina agustiniana de *memoria, intelligentia et voluntas*, debemos examinar el rol que juega la memoria intelectual como puntapié inicial en la formación de la imagen mental divina.

2. La memoria intelectual, inicio de la imitación de Dios

Más allá de las ulteriores aclaraciones necesarias que un aristotélico debe introducir, es claro que, a fin de llegar a ser divino, un ser mortal debe recordar, como ya había entrevisto Platón. Tomás de Aquino hereda de Agustín la doctrina de la memoria intelectual, y, a la luz de su bagaje aristotélico, la criba. El texto citado en la nota n. 18 señalaba que en la tríada *memoria, intelligentia, voluntas* «memoria nombra la disposición habitual del alma según que se dispone a querer y entender en acto»; y en la tríada *mens, notitia, amor*, «mente se toma por memoria habitual». ¿Cuál es la diferencia entre uno y otro modo de concebir la memoria? A mi modo de ver, la diferencia estriba en que en un caso se la considera de modo pasivo y en el otro, de modo activo. ¿Cuál es la función pasiva de la memoria intelectual, o más bien, del intelecto en cuanto memoria? «Si la memoria se toma sólo por virtud conservativa de las especies [inteligibles], es necesario decir que la memoria está en la parte intelectual [del alma]»²³. Y es claro que «la memoria no es otra potencia distinta del intelecto, pues a la razón de potencia pasiva pertenece conservar, así como recibir»²⁴.

²¹ S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 1, ad 5; cf. *L.r.*, d. 3, q. 3, a. 4.

²² Cf. nota 13; S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 1, ad 5.

²³ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 79, a. 6; cf. *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1 et ad 3; G. M. CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*, p. 171; J. MERRIELL, *To the Image of the Trinity*, p. 59-61.

²⁴ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 79, a. 7.

Ahora bien, la memoria intelectual no sólo tiene una función pasiva, sino también una activa, pues:

«el entender de nuestra alma es cierto acto particular, existiendo en este o en aquel momento, conforme al cual se dice que el hombre entiende hoy, o ayer, o mañana. Y esto no repugna a la intelectualidad, porque tal entender, aunque sea cierta realidad particular, sin embargo es un acto inmaterial, como más arriba se ha dicho del intelecto; y por esto, así como el intelecto se entiende a sí mismo, aunque él mismo sea cierto intelecto singular, de tal modo entiende su propio entender, que es un acto singular, que existe o bien en el pasado, o bien en el presente, o bien en el futuro. De este modo, por tanto, cuanto a lo que es propio de las realidades pasadas, se salva la razón de memoria en el intelecto, según que éste entiende que él ha entendido anteriormente, no en cambio según que, en cuanto está aquí y ahora, entiende el pasado»²⁵.

Es decir, Tomás dice que esta actividad del intelecto en cuanto memoria no consiste en entender lo que ha pasado (el pasado como objeto de entendimiento), sino en saber que se ha entendido en el pasado: evidentemente, esto señala un carácter reflexivo que no está presente ni en la memoria meramente retentiva de especies inteligibles (memoria intelectual en sentido pasivo), ni en la memoria sensible, que apunta a recordar imaginativamente algo que ha pasado²⁶.

En suma, la memoria no sólo tiene una función pasiva como *vis retentiva* del intelecto posible sino también una función activa, por la cual alguien, reflexionando sobre sí mismo por medio del intelecto agente, se da cuenta de que ha entendido (y amado) en el pasado, salvando en ese acto de reflexión el carácter universal e intelectual de ese pasado acto particular de entendimiento. Esta función de la memoria en cuanto *acto* de reconocimiento de haber entendido y amado ya –en el pasado– predispone a la mente a entender y querer de modo más perfecto en el presente, puesto

²⁵ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 79, a. 6, ad 2; *vid.* M. ECHAVARRÍA, “Memoria e identidad según Santo Tomás de Aquino”, *Sapientia* 57 (2002) 91-112.

²⁶ Cf. S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 2; cf. J. MERRIELL, *To the Image of the Trinity*, p. 115-122.

que posibilita mejorar, cada vez con mayor precisión, el modo de proceder intelectual. Es decir, darnos cuenta de que hemos entendido y amado en el pasado, implica identificar la historia de tales actos, según que se detecta el ejercicio intelectual en tal o cual ocasión pasada; y junto a dicha puntualización, natural y conjuntamente adviene el reconocimiento del modo e intensidad de los actos de conocimiento y amor ejercidos con anterioridad. Todo esto pertenece, pues, a la dimensión de la memoria intelectual, en cuanto esta actividad se refiere a la particularidad de los actos intelectuales, a saber, tiempo, lugar, modos. Tomás añade que tal dimensión del intelecto agente referente a la particularidad, justamente en cuanto es memoria, no va reñida con la dimensión del mismo que se refiere a la universalidad. En efecto, lo que se entiende y se ama de modo intelectual no puede dejar de ser algo universal. Así, en el hecho de recordar hoy que el día 1º de enero de 2010 hube entendido y amado la necesidad de estudiar esperanto, se salvan las dos dimensiones indicadas. «La necesidad de estudiar esperanto» representa un *objeto* universal, posible de ser entendido y amado en cualquier tiempo, lugar y modo. El hecho de haberlo entendido el primer día de este año, con tal o cual intensidad, es algo particular. El ejercicio de la memoria consiste no sólo en haber retenido un hecho –según la dimensión pasiva de la memoria–, sino –según su dimensión activa– en tener la disposición habitual de evocar, cada vez que sea necesario, el *acto* de haber entendido aquel hecho. Para conocer y amar cada vez con mayor perfección las cosas importantes –esto es, las entendidas y amadas intelectualmente–, debemos tener una activa memoria intelectual.

Así, la memoria de la asignación de *memoria, intelligentia et voluntas* consiste en el acto por el cual nos damos cuenta –por medio de nuestro intelecto agente– dónde estamos realmente “parados” en relación a nuestros actos de conocimiento y amor; es decir, cuánto y cómo hemos entendido y amado hasta el momento. Es claro que ésta no es una mera memoria habitual pasiva, sino una en la que, por medio del intelecto agente, la mente se predispone, inmediatamente antes de ejercer nuevamente sus actos de inteligencia y voluntad, a ejercer aún de mejor modo nuevos actos de estas facultades. Esta función activa de la memoria juega el papel de primer paso para llegar a ser imagen de Dios conforme a ese modo agustiniano de ser hombre según *memoria, intelligentia y voluntas*. ¿De qué manera? Funcionando como una herramienta que purifica el camino del resto de los actos intelectuales, tras detectar qué actos intelectuales y voluntarios hemos hecho en el pasado, y de qué modo los hemos hecho, en orden a que, a

partir de ellos, podamos entender y amar mucho mejor; ya las cosas, ya a nosotros mismos, ya a Dios. Por lo tanto, esta memoria se muestra a sí misma como un primer paso adecuado y necesario para conformar nuestra más real y presente identidad como imágenes divinas.

Recordar nuestros actos de conocimiento y amor por medio de la memoria intelectual es un particular acto de reflexión sobre nosotros mismos o nuestra mente²⁷, por medio del cual nos hacemos “conscientes” de nuestra intelectual perfección o imperfección como imágenes de Dios, es decir, respecto de nuestro último fin, que es el ejemplar divino. El otro uso de la memoria –la memoria como meramente retentiva–, y con ella la tríada de mente, noticia y amor, juega el rol de fundamento respecto de la tríada activa, que es la mejor. Por una memoria meramente habitual, el hombre no es plenamente “consciente” de su estado de perfección o imperfección. Aquí no se entiende “ser consciente” según un sentido psicológico moderno, por el cual alguien está más o menos despierto o dormido, sino más bien según el sentido existencial moderno y, sobre todo, según un sentido moral clásico, según el cual alguien puede conocer cuál es el sentido de su vida, reconociendo qué ha conocido y amado en el pasado, a fin de saber qué debe conocer y amar en el presente y futuro –conforme a aquel dicho agustiniano: *pondus meus amor meus* (*Confessiones*, XIII, 9). Por tanto, todo indica que la memoria es como un

²⁷ Nótese que santo Tomás opera usualmente identificando *ego* (yo) con *mens* (mente), la cual muchas veces se identifica con *essentia animae* (la esencia del alma), como ya hemos visto. Aunque es claro para él que «anima mea non est ego» (*Super I ad Cor.*, c. 15, lec. 2), él expresa: «Quod ergo dicitur primo *ego autem etc.*, sic intelligendum est, ut ly ego pro ratione hominis intelligatur, quae est principale in homine; unde videtur unusquisque homo esse sua ratio vel suus intellectus, sicut civitas videtur esse rector civitatis, ita ut quod ille facit, civitas facere videatur» (*Super ad Rom.*, c. 7, lec. 3). Para el Aquinate hay muchos niveles de la identidad humana, potencialmente entendidos: primero, el nivel personal más profundo reside en el *ego* o las partes del ser humano entero reunidas en el acto personal de ser: ésta es la identidad *actualis* de *memoria*, *intelligentia* y *voluntas*; segundo, la identidad de la mente representada por la memoria intelectual conforme a la tríada más pobre, a saber, como *vis* meramente *retentiva*; tercero, la identidad de la esencia del alma humana con sus potencias, sin que las mismas se encuentren en acto segundo. Cf. *S.Th.*, I, q. 93, a. 7: «Et ideo primo et principaliter attenditur imago trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque autem virtualiter est in suo principio, secundario, et quasi ex consequenti, imago trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt».

anillo que une la primera y la segunda tríada más perfectas que nombran-explican la *imago Dei* en el hombre. Pues, por una, el alma reconoce de manera habitual que conoce y ama; por la otra, el alma ejerce un *pleno reconocimiento* del presente estado de vida, preparando, así, la acción de entenderse y amarse nuevamente a sí mismo y, sobre todo, a Dios. Por esta razón, recordemos que el Aquinate enseñaba en la *Lectura romana* que, según *memoria, intelligentia et voluntas*, “*intelligentia intelligit totam memoriam*”. La *habitualis memoria*, la cual retiene una *habitualis notitia sui y amor sui*, está siempre pronta a ser evocada por el intelecto agente: cuando es realmente evocada, la *memoria* pasa a ser la memoria indicada en la segunda tríada. Podemos decir que en la *prima assignatio imaginis (mens, notitia, amor)*, la memoria es presentada como un resumen de aquello que ocurre en esta *assignatio*, ordenándose naturalmente la actividad que comienza en el acto de la memoria de la segunda *assignatio*. En *De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 2, santo Tomás enseña que:

«nadie jamás ha errado en que no percibiera que él viva, lo cual pertenece al conocimiento por el que alguien conoce de modo singular qué pasa en su alma; según este conocimiento se ha dicho que el alma se conoce con hábito por su propia esencia. Pero el error acaece entre muchos en relación al conocimiento de la misma alma con especie».

En otras palabras, necesariamente cada uno es imagen de Dios *secundum primam assignationem*, porque naturalmente cada uno tiene un conocimiento y amor habituales de sí mismo. Pero no cualquiera es imagen de Dios *secundum secundam assignationem (memoria, intelligentia, voluntas)*, esto es, según el conocimiento actual *per speciem* –no ya de modo consustancial–, ya que, como la historia de las ideas y la historia de los hechos muestran, hay lugar para conocer y amar erróneamente.

En fin, con el uso de las categorías de intelecto agente y posible es fácil ver cómo Tomás ha cribado, a la luz de la psicología aristotélica, la doctrina agustiniana de la memoria, de raigambre platónica²⁸. Y es interesante hacer notar aquí que la concepción de *memoria* con la que él operaba en el *Scriptum*,

²⁸ Sea cuanto fuere que Agustín sigue a Platón en la doctrina de la memoria, no es éste el lugar para investigarlo. Lo que aquí debe quedar claro es que, asumida sin modificaciones, dicha doctrina no considera la actividad del intelecto, desatendiendo así la doctrina aristotélica de la abstracción y el aprendizaje. Cf. S. TOMÁS, *In III De An.*, c. 3

a fin de entender la asignación de *memoria, intelligentia et voluntas*, era la que realmente pertenece a la tríada agustiniana de *mens, notitia, amor*, a saber, la que se refiere a la dimensión pasiva de la memoria intelectual. Por tanto, la corrección que Tomás hizo fue la siguiente: la dimensión activa de la memoria, que en el *Scriptum* no era tenida en cuenta (llegando, consecuentemente, a la confusión de la memoria de las dos principales tríadas agustinianas), fue desarrollada posteriormente en la *S.Th.*, y anticipada en la q. 10 de las *De Ver.* y en la *L.r.* Resumiendo en pocas palabras, esta dimensión activa de la memoria intelectual consiste –como enseña la *L.r.*– en la disposición actual por la que la mente se dispone a entender y querer. Dicha disposición se lleva a cabo –tal como indica la *S.Th.*– a medida que el intelecto agente entiende que él ha entendido y amado en el pasado. Esta reflexividad, naturalmente, se apoya en la función pasiva de la memoria intelectual, que consiste en haber tenido el intelecto el poder para retener las especies inteligibles²⁹. Así, entre el mero estar retenida la especie inteligible de algo conocido (*memoria habitualis*) y un nuevo acto de conocimiento de la misma cosa que dicha especie intencionalmente refiere (*intelligentia*), la mente puede ejercer un acto según el cual ella evoca puntualmente el acto de conocimiento que ha ejercido en el pasado, por medio del cual ha conocido lo que dicha especie retenida intencionalmente refiere.

3. El doble objeto de la reflexión de la mente sobre sí misma: imagen y ejemplar, espejo y ventana, yo y Dios

«Un espejo es algo místico; pero no tan maravilloso como una ventana.»
G.K. CHESTERTON, cit. por M. WARD en su Introducción a *The Coloured Lands*.

Como advertíamos finalizando el punto 1, para el Aquinate, siguiendo a Agustín, hay dos modos de ser imagen de Dios, según que uno es más perfecto, por ser más reflexivo que el otro. Intentemos explicar esta cuestión, que constituye una suerte de remate de la doctrina de la *imago Dei*. Hasta el momen-

(v. 56-60): «la opinión de Platón, que estableció que el alma humana tenía naturalmente la ciencia de todas las cosas, pero que ésta estaba de algún modo obstruida por la unión al cuerpo, diciendo que aprender no es otra cosa que recordar».

²⁹ Cf. J. MERRIELL, *To the Image of the Trinity*, p. 119.

to esperamos haya quedado claro que Tomás corrigió su lectura del Hiponense, estableciendo que la imagen divina reluce, más que en las potencias y hábitos intelectuales (conforme estos últimos a *mens, notitia, amor*) de la creatura racional, en sus actividades intelectuales, conforme a *memoria, intelligentia, voluntas*. En efecto, hay escaso interés en ser meramente informado de que *yo soy* una imagen de Dios, cuando en esa información simplemente se incluye que soy *ad imaginem Dei*, esto es, que soy una muy pobre imagen divina (conforme a la *prima assignatio*), ya que según a esto yo no me estaría moviendo a mí mismo para reducir la infinita distancia entre mi presente estado de imagen divina y la perfección suma de mi ejemplar. Lo interesante es llegar a ser una perfecta imagen; este movimiento metafísico es posible sólo conforme a la *secunda assignatio* agustiniana. Es verdad que este último modo de ser imagen, más perfecto, no está asegurado, tal como lo está el modo más imperfecto. En efecto, mientras que uno se basa en la estabilidad ontológica de potencias y hábitos consustanciales, el otro se basa en actos que no todo hombre necesariamente realiza: todo hombre tiene inteligencia y voluntad, pero no todos necesariamente las usan. Ahora bien, cuando alguien las usa, refleja a Dios de modo actual. Con todo, el asunto del reflejo actual de Dios por parte de la creatura es más complejo que el simple hecho de determinar si hay un *uso* actual o no de las potencias mentales. Al respecto, Tomás añade que el uso de dichas potencias puede tener tres objetos: o bien las creaturas inferiores a la mente, o bien la mente misma, o bien el ser que está por encima de la mente; en otras palabras, ya *el vestigio de Dios*, ya *la imagen de Dios*, ya *el ejemplar*, *Dios mismo*. Y alguien es imagen divina perfecta sólo cuando piensa y ama a Dios, teniéndolo como objeto de la inteligencia y de la voluntad. Pues si sólo piensa en las creaturas inferiores a la mente, y solamente ama éstas, más se comporta la mente humana como ellas, asimilándose o conformándose meramente a ellas. Y si lo hace sólo respecto a ella misma, queda como imperfecta en su poder de reflejar a Dios:

«por tanto, esta trinidad de la mente no es imagen de Dios precisamente a causa de que la mente se acuerda de sí misma, y se entiende y se ama a sí misma, sino porque puede también recordar y entender y amar aquello por lo que fue hecha. Haciendo lo cual, ella misma se hace sabia»³⁰.

³⁰ S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIII, c. 20, 25 (ed. W. J. MOUNTAIN, CChrSL 50A, Brepols, Turnhot, 1968, p. 418).

En efecto, siendo *capax Dei*, tiene la capacidad de trascenderse a sí misma y conocer y amar su ejemplar: tal es la operación más propia de la imagen divina, en la medida en que la autentica según toda su posibilidad³¹.

Ahora bien, cuando, conociéndose a sí misma, la mente como sujeto se descubre a sí misma como un objeto en actividad de conocimiento y amor, entonces la *imagen racional* de Dios es descubierta allí como en un espejo, puesto que lo que refleja la mente al actuar así es su ejemplar, Dios mismo. Pero esto no es todavía el descubrimiento de la perfecta imagen divina, porque allí todavía se destaca más el espejo que la imagen que éste refleja. Para descubrir perfectamente a Dios en la imagen, la mente no sólo tiene que reflexionar sobre sí misma –volver sobre sí misma, contemplando así su propia actividad mental a modo de un objeto–, sino que en esa misma reflexión sobre sí tiene que hacer una especie de segunda reflexión: proseguir hacia la visión de la presencia del ser divino –el ejemplar–, que actúa amorosamente en el fondo de ella –que es su imagen–. Esta persecución reflexiva del ser divino por parte de la mente sólo es posible si se tiene a Dios como objeto de conocimiento y amor. En efecto, si la mente no sólo se conoce y ama a sí misma sino también a Dios, cada vez que ejerza reflexivamente un conocimiento de lo que conoce de modo no-reflejo, y ame libremente lo que ama según intención directa, encontrará que el ser divino o divina actividad se encuentra allí, dentro de la misma reflexión del alma sobre sí misma; y entonces, libremente podrá aceptar o no –por conocimiento y amor– su ser imagen de Dios, esto es, su relación de dependencia respecto al ejemplar divino. Así, el hombre no sólo será imagen de Dios de modo “inconsciente”, al conocer y amar meramente su propia mentalidad, sino que sabrá “conscientemente” que es imagen divina, puesto que, trascendiendo su propio ser, esto es, conociendo y amando directamente a Dios, al volver sobre sí mismo también tendrá que *dominar* –enseñorearse de– lo que de algún modo ha “engendrado” o “concebido” según el conocimiento y lo que a partir de dicho conocimiento ha “espirado” según el amor, a saber, Dios. O, para ser más exactos, la mente podrá darse cuenta de que la actividad o ser divinos que está en el fondo de ella, la ha conocido y amado libremente, ante lo que ella puede y debe responder igualmente con libertad, *dominando*

³¹ S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 18, a. 1, s.c.: «Anima non est capax Dei nisi secundum mentem; in qua est memoria, intelligentia et voluntas, ut patet per Augustinum, in libro *De Trin.*»; *S.Th.*, III, q. 4, a. 1, ad 2: «similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris».

“positiva” o “negativamente” su propio conocimiento y amor de Dios. En conclusión, cuando la mente tiene a Dios como objeto de sus operaciones, descubre entonces, que, además de su propia actividad de conocimiento y amor –según su propia capacidad mental–, hay dentro y más allá de ella otra actividad –la actividad de su ejemplar, que es a la vez inmanente y trascendente a ella. Descubrir esta divina actividad sólo es accesible para quien –trascendiéndose a sí mismo– se dispone actualmente a conocer y amar a Dios, y consecuentemente lo hace. A su vez, disponerse a hacerlo, y efectivamente hacerlo, requiere la actividad misma de Dios, que, más que acercarse a la capacidad de la mente creada, la eleva. Entonces, como hemos señalado, lo que la mente hace en este caso es dominar “conscientemente” el conocimiento y amor divinos, esto es, conoce y ama actualmente a Dios; ello requiere ver más allá de la propia sustancia intelectual: el espejo, si sirve la metáfora, se ha convertido en una ventana. Metáfora que, para la mente en actividad, resulta más adecuada que la del espejo: una ventana, pues, concede mayor libertad a la vista para traspasar su ser y alcanzar así el objeto que busca ver; el espejo, si bien remite a otra cosa, obliga a que lo otro sea visto en él mismo, y sólo allí.

En líneas generales, podría decirse que la innovación de santo Tomás respecto de san Agustín es que, mientras el Obispo de Hipona concibe esta cuestión casi como un asunto exclusivo de la actividad divina conforme a la gracia, el Aquinate, por su parte, observa en la cuestión un mayor protagonismo de la actividad libre de la creatura, según que la misma se refiere a la actividad libre de Dios Creador (sin apresurarse a la referencia de Dios Redentor)³². Con todo, lo que queremos dejar claro por el momento es que Tomás no modifica los trazos doctrinales fundamentales, delineados con mano firme por Agustín. (El punto donde a nuestro juicio Tomás supera a Agustín es ciertamente delicado y no podemos extendernos aquí en explicarlo³³).

De este modo, cabe afirmar que, de acuerdo a Tomás, para Agustín el descubrimiento de la presencia de Dios en el alma no puede llevarse a cabo sino de modo activo, sin ningún tipo de innatismos teológicos que

³² M. A. DAUPHINAIS, “Loving the Lord Your God: the *imago Dei* in Saint Thomas Aquinas”, *The Thomist* 63 (1999) p. 262: «In the *De Trinitate* Augustine is not as concerned as is Aquinas to demarcate clearly the line between that which is attainable by natural reason and that which is directly revealed»; cf. *Ibid.*, p. 263.

³³ Al respecto remito a mi estudio “Aquinas’ *Lectura romana* and the Divine Image and Likeness: its Antecedents in the *Scripta super Sententiis* and its Consequences in the *Summa theologiae*”, a salir publicado en *Mediaeval Studies*.

tengan validez. Es decir, no cabe demostrar la existencia de Dios en el alma –imagen de Dios– a no ser conociendo y amando (y, más precisamente, en la medida en que tales actos tienen a Dios mismo como objeto); el cual proceso empieza necesariamente por las cosas inferiores a la mente, asciende hasta ésta, para, desde allí y sin salirse de allí, elevarse hasta Dios. Con todo, sigue siendo tan válido para santo Tomás como para Agustín (o más aún, si cabe, dada la mayor precisión lógica de la exposición) que no podemos ver a Dios, según toda la perfección que nos es posible, fuera de nosotros mismos, esto es, de nuestra mente, con toda la carga “existencial” que ello lleva consigo³⁴. En efecto, intentar conocerlo adecuadamente fuera de ella sería tan vano como trastocar el orden según el cual la mente humana es una vía más adecuada para acceder a Dios que los *vestigia Dei*.

Toda esta doctrina agustiniana del conocimiento y amor actuales que tienen como objeto a Dios mismo –de necesidad capital para Tomás a fin de que se constituya una *similitudo perfecta* de la *imago Dei*–, viene acabadamente expuesta en *S.Th.*, I, q. 93; anticipada, con muestra de detalles de suma importancia, por la q. 10 de las *De Ver.*; y mostrada con reveladora claridad en la *L.r.* Este último texto enseña que llegar a ser una *perfecta imago Trinitatis* consiste en que la mente tenga a Dios como objeto directo de su actividad mental, *conformando se ipsa Deo*, esto es, teniendo una *conversio Deo*³⁵. Dicha *metánoia* no

³⁴ J. ARTHOS, “‘The Word is not Reflexive’: Mind and World in Aquinas and Gadamer”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 78 (2004) p. 588: «Take away the inner chamber, and you have removed the most potent analogy to the divine mind, which is nothing if not reflexive. [...] along with Aquinas: ‘One knows by what one is’. [...] This does not deny reflexiveness, but it transforms it into an existential category»; *Ibid.*, p. 595: «This act of intellection [having God as object] is itself a reflection. The intellect is both the manner or medium of movement toward God and the actualization of its belonging».

³⁵ *L.r.*, d. 3, q. 3, a. 3: «Ad hoc quod imago Trinitatis sit in mente, tria oportet considerare, scilicet id quod est <in> mente Deo similimum, et id quod est in mente summum, et id quod est repraesentativum relationis personarum ad invicem. Habet autem mens tria obiecta, scilicet res exteriores, seipsam, et Deum. Quantum autem ad illam cognitionem qua mens cognoscit res exteriores, est repraesentatio similitudinis solum quantum ad actum, quia sicut <Deus> intelligit et vult, ita mens intelligit et vult. Quantum autem ad illam cognitionem qua anima seipsam cognoscit, invenitur in mente similitudo non solum quantum ad actum, sed etiam quantum ad habitudinem obiecti, quia sicut Deus gignit verbum suum intelligendo se, ita et mens gignit verbum suum intelligendo se. Quantum vero ad illam cognitionem qua mens Deum intelligit, non solum attenditur similitudo quantum ad actum et habitudinem obiecti, sed etiam quantum ad ipsum obiectum, quia mens ipsi Deo conformatur sicut omne cognoscens assimilatur cognito. Et ideo si imago est in homine secundum quod est in eo similimum

tiene otra condición que la de la reflexividad o interioridad de la mente. Esto, a saber, la mediación de la mente misma, no constituye, ciertamente, ningún impedimento para alcanzar a Dios³⁶ –pace aristótelicos “modernos”. Pues ver *directamente* a Dios a través de intermediarios es distinto a ver a Dios *indirectamente* a causa de esos intermediarios. Para Tomás, que la mente vea indirectamente a Dios equivaldría a que ésta se detuviera en la contemplación de sí

Deo, <dicendum> quod haec erit perfecta imago Trinitatis in mente secundum quod convertitur in Deum. In cognitione vero qua mens convertitur in seipsam, invenitur quidem imago Trinitatis sed imperfecta, ut dictum est. In illa vero cognitione <qua> mens convertitur ad res exteriores, non invenitur imago sed similitudo quaedam Trinitatis quae magis potest ad vestigium pertinere.

Quantum vero ad id quod est in mente summum, sciendum est quod mens se habet ad exteriora sicut ad ea quae sunt infra se, ad seipsam sicut ad ea quae sunt in ipsa, ad Deum vero sicut ad id quod est supra se; et secundum hoc illud est summum in mente et altissimum secundum quod convertitur in Deum; et ideo quantum ad hoc attenditur in mente perfecta imago Trinitatis.

Quantum vero ad id quod est repraesentativum relationis personarum ad invicem, sciendum quod in cognitione rerum temporalium deficit consubstantialitas: nam Pater ex <seipso> generat verbum et non ex aliquo extrinseco; sed mens quando intelligit res exteriores gignit intelligentiam illius rei ab aliquo exteriori. Quando vero gignit verbum suum intelligendo Deum, tunc non recipit ex aliquo exteriori, sed ex seipsa, cum Deus in ipsa sit sicut intellectum in intelligente. Vnde quia in cognitione qua mens convertitur in Deum est consubstantialitas, ideo secundum hoc est ibi perfecta ratio imaginis; quantum vero convertitur in seipsam, est maius [¿o ‘minus’?] perfecta; in quantum vero ad res exteriores, non est ibi imago, sed similitudo quaedam, ut dictum est». Que esta doctrina deriva de Augustinus es claro, cuando menos, a partir del s.c.: «Contra quod dicit Augustinus: *Mens propterea*». Por lo demás, no es completa la interpretación de Rocca, que piensa que la *perfecta imago* sólo existe en el *Verbum*, Dios mismo, G. P. ROCCA, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, Washington D.C., Catholic University Press, 2004, p. 280: «in order to protect God’s transcendence while at the same time differentiating image from vestige, Thomas makes a distinction between the perfect and the imperfect image. [...] The image of God in intellectual creatures is an imperfect one, for such creatures do not share God’s specific nature». Cristo es la *perfectissima Patris imago* (cf. S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 28, q. 2, a. 1, ad 3), mientras que una creatura racional puede ser *perfecta imago Dei*, y de Dios (*Dei*) en la medida en que Él es una Trinidad.

³⁶ Análogamente, Tomás, en *S.Th.*, I, q. 1, a. 9, ad 2, enseña que: «radius divinae revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius, sed remanet in sua veritate; ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium [*a saber, divinorum*]». Para un relato de la idea de espejo y expresión desde una perspectiva histórica, la cual toma a santo Tomás como guía de análisis, puede verse M. J. SOTO, *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*, Pamplona, Eunsa, 1995.

misma, conforme a la realización de una *imperfecta imago*: veríamos a Dios en el espejo que es la mente humana, pero sólo allí, sin capacidad de trascenderla para descubrir el original o ejemplar de la imagen que, en cuanto tal, el mismo espejo refleja. Por el contrario, si nuestra mente llegase a convertirse en ventana, ciertamente dejaría que la mente misma pudiese llegar a descubrir activamente la presencia del original o ejemplar que en cierto modo la trasciende³⁷. «Videre autem aliquid *per speculum* est videre causam *per effectum*, in quo eius similitudo relucet»³⁸, parece hacer hincapié en la idea de que ver el ejemplar a través de su imagen no implica precisamente detenerse en la imagen, sino ir a través de ella hasta el ejemplar. Para santo Tomás, ser libre es principalmente ser *dominus actus sui* o *causa sui*. Si este acto es propiamente asimilarse o convertirse uno mismo a Dios, la conformación a Dios implica no sólo tener virtud, sino conocer y amar esa posesión en la medida de nuestra posibilidad, dominando la acción divina dentro de nuestra mente. Dominar (*dominari*) algo es más que simplemente tenerlo –“dominar” es el sentido más profundo de conformarse uno mismo a algo, ser como él. Fue importante para el Aquinate salvaguardar la doctrina de la consistencia de la intermediación mental para ser una imagen divina perfecta, pues procediendo así se subrayaba como nunca antes el protagonismo de la libertad humana, a fin de que el hombre pudiese llegar a ser como Dios del modo más perfecto posible. Así, no hay fundamento válido alguno para tener miedo de defender la libertad de la trinidad creada, puesto que mientras ella más se afirma, más prístina, pura, límpida se hace la vía para acceder a la suma libertad de la Trinidad increada.

Agustín quería que la *similitudo* de la imagen respecto al ejemplar perteneciese más a la actividad del observador que a la pasividad del espejo³⁹. El

³⁷ S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 2, a.2: «Haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, quod secundum nos, erit in visione Dei».

³⁸ S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 180, a. 3, ad 2 (el destacado es nuestro).

³⁹ A partir de É. GILSON, “*Regio Dissimilitudinis* de Platon à Saint Bernard de Clairvaux”, *Mediaeval Studies* 9 (1947) 108-130, podemos observar que Agustín difícilmente pudo entender la *similitudo* como *esse ut actus*, que, en último término, consiste en una actividad de libre voluntad, ya que él parece haber entendido *similitudo* meramente como *forma* o *essentia*. Así, mientras la *dissimilitudo Dei* agustiniana reside en la materia, la *similitudo Dei* reside en la forma (cf. *Ibid.*, p. 122) Este punto está conectado a la concepción de Agustín acerca de que cualquier ser contingente es contrario a las formas necesarias. No obstante Gilson señale aquí que la libertad no está totalmente fuera de la *similitudo* agustiniana, él muestra cómo

Aquinate ha colmado de algún modo ese deseo. ¿Cómo? Proponiendo que la imagen perfecta de Dios consiste en que el observador contempla y ama *con libertad –dominio propio–* su ejemplar original. Así, la metáfora del espejo, como un ser que pasivamente refleja a otro, podría trocarse por una que haga referencia a la actividad; tal puede ser la de la ventana. En efecto, este objeto invita al ejercicio de ser él mismo traspasado por la mirada; sin negar la prescindencia de su mediación, la mirada llega a descubrir que hay algo más allá de la ventana. Por eso, no hay que separar aquí actividad y pasividad, ya que si el espejo es él mismo el observador, entonces el espejo se convierte él mismo en ventana, siendo imposible así darse una idea de cómo la actividad pueda separarse del mismo espejo en el acto de representar a Dios. Con todo, puede ser útil analizar estas dos clases de reflejo o reflexión –una pasiva, la otra activa–, porque es verdad que cuando el hombre no se conforma activamente a Dios, su reflexión divina permanece sólo como un reflejo pasivo. Y cuando él se asimila a Dios, la distinción espejo/observador desaparece; no respecto del sujeto y de la *species* a través de la cual el observador puede mirar a Dios, sino respecto de la actividad: el observador se ha convertido a sí mismo en un espejo activo a través del cual se ve a Dios⁴⁰. En otros términos, se ha convertido en una ventana.

Conclusión

Fue todo un proceso el que llevó a santo Tomás a ser más fiel al pensamiento original de Agustín de Hipona: en él tuvo que relativizar la autoridad de Pedro Lombardo y acrecentar más bien la de tres pensadores griegos, cuyo

la libertad agustiniana no es exactamente entendida como la contingencia trascendental del Aquinate, ya que para santo Tomás la libertad está profundamente enraizada en el *actus essendi*, mientras que para Agustín la libertad estaría enraizada en la forma en contraste con la materia (cf. *Ibid.*, p. 126-127).

⁴⁰J. ARTHOS, “‘The Word is not Reflexive’: Mind and World in Aquinas and Gadamer”, p. 603: «What happens here is that the intermediate which shows the likeness (the *species*, the word, the portrait) recedes, and what is advanced is the likeness of seer and seen. [...] This is all about helping us understand how humans tend towards God through understanding, through understanding the world [and themselves] better, and the point is that the world [and ourselves] as medium of understanding recedes, and our likeness to God is revealed. It is a trick of perception that the likeness appears to be only in the thing (the portrait), since the really important likeness is between the perceiver and the original».

valor era desigual en lo que a la *auctoritas* de cada uno se refiere. Pero esto último no posee demasiado relieve si se tiene en cuenta que todos ellos llegarían a ser para Tomás –incluso de modo complementario– una herramienta sumamente sólida para entender a Agustín de Hipona (la gran autoridad para él, luego de la Sagrada Escritura, por supuesto). La influencia de dos de ellos es más que conocida y los volúmenes de erudición al respecto llenan enteras bibliotecas; en efecto, las enseñanzas de Aristóteles y el Pseudo-Dionisio que Tomás utiliza en su obra, apenas necesitan presentación. Pero tal vez más de un estudioso de santo Tomás se sorprendería al escuchar que el tercero de esos griegos, no sólo sobrepuja en autoridad a los dos mencionados, sino que, aunque de modo algo velado, es el pensador que mayor influencia parece haber ejercido sobre la confección estructural de la obra más madura del Doctor Angélico, la *Summa theologiae*. Me refiero a san Juan de Damasco, de quien Tomás parece haber aprendido –más que de ningún otro– que la semejanza más perfecta de la imagen de Dios se realiza por la libertad, esto es, en el amor libre de la virtud por parte de la libre voluntad creada (*S.Th.*, I, q. 93, a. 9)⁴¹. Ciertamente, Tomás también acude al Damasceno para la exposición de algunas otras cuestiones; pero siempre, en el fondo de toda explicación, provenga ya del Filósofo, ya del poderoso Dionisio areopagita, ya del último Padre de la Iglesia, siempre desde las profundidades –todo lo insospechadas que ellas sean–, una persistente voz se verá siempre asomar de nuevo, pletórica y estimulante: siempre es la misma, la del autor del *De Trinitate*, que regresa constantemente para renovar el misterio.

Santiago ARGÜELLO

⁴¹ En el *Scriptum* parisino Tomás había enseñado lo contrario, *In I Sent.*, d. 3, q. 3, a. 1, ad 2: «in libero arbitrio non potest esse perfecta similitudo, cum non inveniatur ibi aliqua distinctio potentiarum».

