

*IMAGO ET SIMILITUDO DEI*  
ALGUNAS CUESTIONES PRELIMINARES AL  
ENTENDIMIENTO DEL HILO NARRATIVO DE LA  
*SUMMA THEOLOGIAE* DE TOMÁS DE AQUINO

Santiago Argüello  
Ph.D., LMS  
yagoarg@yahoo.com.ar

**Abstract**

In Thomas Aquinas' most mature work, the *Summa theologiae*, philosophy and theology are exquisitely combined. Accurate scholars have shown that its aim was to work out a course in Moral Theology firmly rooted in a Metaphysical Theology. Thus, the more or less explicit key to understand this monumental work is the issue about the image and likeness of God, which, as present in the Patristic and Mediaeval traditions, allows for an accurate exchange between Philosophy and Theology, Ethics and Metaphysics.

*Key words:* image and likeness of God, freedom, Mediaeval philosophy, *Summa theologiae*, Thomas Aquinas.

**Resumen**

La obra más madura de Tomás de Aquino es la *Summa theologiae*. Allí filosofía y teología se conjugan de manera exquisita. Los estudios más rigurosos hechos sobre esta obra han mostrado que el origen de la misma fue establecer un curso de teología moral firmemente arraigado en una metafísica teológica. Así, la clave —más o menos explícita— de esta monumental obra es el tema de la imagen y semejanza divinas, puesto que, tal como estaba *quasi* canónicamente establecido en la tradición medieval y patristica, él permite una adecuada interacción entre filosofía y teología, moral y metafísica.

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

---

\*Recibido: 23-09-07. Aceptado: 26-11-07.

## Introducción

Entre las indagaciones que Tomás de Aquino realiza en su celebrada obra de madurez, la *Summa theologiae*, se encuentran cuestiones tan peculiares para la mente moderna como las siguientes: “Si los ángeles han sido creados en el cielo empíreo”, o “Si este aire es el lugar penal para los demonios”, o “Si se dice convenientemente que la congregación de las aguas ha sido hecha en el tercer día”, o “Si el semen proviene del alimento que se sobreañade al cuerpo del varón”, o “Si a los clérigos y obispos les está permitido guerrear”, o “Si está permitido luchar en días festivos”, o “Si es lícito que los padres azoten a sus hijos, o los señores a sus siervos”<sup>1</sup>, y otras semejantes. Como es evidente, el tiempo —cual un sabio consciente colectivo— va dictaminando la perennidad de las obras de los hombres, no en razón de las peculiaridades contingentes de tiempo y lugar, sino en vistas de las necesidades del corazón humano. Donde sentimos una urgencia, allí nos afanamos en hallar consuelo. Con muchas de aquellas cuestiones planteadas no podemos ya menos que esbozar una sonrisa, sin sentir la menor preocupación. “Las partes caducas de una teología —ha escrito Gilson— son precisamente las tomadas de la ciencia de su tiempo. Y la misma advertencia sirve para las filosofías. Todas las metafísicas envejecen por su física; la de santo Tomás (y del mismo Aristóteles), por envejecimiento de la física aristotélica; la de Descartes, por envejecimiento de la física cartesiana”<sup>2</sup>, y así las demás, sucesivamente.

---

<sup>1</sup>“Utrum angeli sint creati in caelo empyreo” (S. Th. I, q. 61, a. 4); “Utrum aer iste sit locus poenalis Daemonum” (S. Th. I, q. 64, a. 4); “Utrum aquarum congregatio convenienter dicatur facta tertia die” (S. Th. I, q. 69, a. 1); “Utrum semen sit de superfluo alimenti” (S. Th. I, q. 119, a. 2); “Utrum clericis et episcopis liceat pugnare” (S. Th. II-II, q. 40, a. 2); “Utrum in diebus festis liceat bellare” (S. Th. II-II, q. 40, a. 4); “Utrum liceat patribus verberare filios, aut dominis servos” (S. Th. II-II, q. 65, a. 2). Tomás de AQUINO: *Summa theologiae*, en *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, tomus IV (pars prima, qq. I-XLIX), Iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, ex typographia polyglotta s. c. de propaganda fide, Romae 1888 (S. Th.).

<sup>2</sup>Étienne GILSON: *El filósofo y la teología* (título original: *Le philosophe et la théologie*), trad. G. Torrente Ballester, Madrid: Los libros del Monograma 1967, p. 283.

“Por tanto —continúa el autor francés—, no puede aprobarse el celo de los que, para asegurar el progreso de la filosofía cristiana, piensan que están obligados a unir su suerte a la de las sucesivas reformas de la Ciencia”<sup>3</sup>. La unión de la metafísica de Tomás a las certezas científicas medievales de naturaleza caduca, goza de un grado de insignificancia superlativo. De entre los metafísicos confiados o desconfiados de las apariencias sensibles, él es un ejemplo de sobriedad expresiva:

A los pensadores rigurosos de cualquier época —observa C.S. Lewis— ha de resultarles evidente que las teorías científicas [...] nunca son afirmaciones factuales. Al decir que resulta que las estrellas se mueven de tal o cual manera o que las sustancias se han comportado de tal o cual manera en el laboratorio, hacemos afirmaciones factuales. [...]

Creo que esto lo admitirán todos los científicos serios actuales. Newton lo admitió, si, según tengo entendido, no escribió: “La atracción varía de forma inversamente proporcional al cuadrado de la distancia”, sino: “Todo parece indicar” que así es. Sin duda alguna, se admitió en la Edad Media. “En astronomía”, dice Santo Tomás de Aquino, “se da una descripción de las ruedas excéntricas y de los epiciclos basándose en que, si se supone su existencia [*hac positione facta*], se pueden salvar las apariencias perceptibles referentes a los movimientos celestes. Pero eso no es una prueba suficiente [*suffICIENTER probans*], pues, que sepamos al menos [*forte*], también se las podría salvar mediante alguna suposición diferente” (I.<sup>a</sup> XXXII, Art. I, *ad secundum*)<sup>4</sup>.

Evidentemente, la persistente actualidad de la filosofía y teología tomásicas no hay que ir a buscarla —mediante un negativo escuchar— a

<sup>3</sup>GILSON: *El filósofo y la teología*, p. 283.

<sup>4</sup>Clive Staples LEWIS: *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*, Barcelona: Península 1997, p. 23 (título original: *The Discarded Image. An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*).

una supuesta “pureza” de caducidad ptolemaica, hipocrática y galénica, ni tampoco a una liberación de los regímenes políticos feudales; en ese caso se perdería lo más preciado que el Aquinate tiene para ofrecer: su teoría metafísica del ser como acto, con todas sus consecuencias.

Pienso que Gilson nos ha logrado muchos aciertos en el esfuerzo por volver a la integración de fe y razón, filosofía y teología (cosa que un pensador cristiano no puede hacer caso omiso, so pena de incurrir en el tipo más sutil de la llamada “doble vida”: véase IOANNES PAULUS II, *Litterae encyclicae Fides et ratio*). Esto es indudable, y por eso a los admiradores del académico francés no nos satisfacen enteramente los embates de Ralph McInerny, en su reciente libro *Preambula fidei*<sup>5</sup>. Con todo, si para el autor de *El filósofo y la teología* “la filosofía cristiana es una historia que se desarrolla a partir de un término inmutable, situado fuera del tiempo y, por tanto, sin historia” o, dicho de otro modo, “la filosofía cristiana es el desarrollo de un progreso a partir de una verdad que no es en sí mismo susceptible de progreso. Esta verdad se desprende de la naturaleza de Dios, que no cambia, pero el mundo que ilumina no deja de cambiar”<sup>6</sup>, entonces hay algo respecto de lo que seguramente Gilson mostró debilidad en la coherencia de su postura más madura sobre el significado de la filosofía de su maestro medieval: esa filosofía cristiana indicada por él se parece más a la de san Agustín que a la de santo Tomás; es decir, a aquel pensamiento para el cual el único ser necesario es Dios, y el resto —para decirlo esta vez con Heidegger, si se me permite— es arrojado a una existencia contingente<sup>7</sup>. Para Tomás de Aquino la cuestión es distinta, y no hay más que empezar por leer el título del capítulo 30 del libro II de su *Summa contra gentiles* para notar un estremecimiento (“De cuál manera puede haber necesidad absoluta

---

<sup>5</sup>R. MCINERNY: *Preambula fidei. Thomism and the God of the philosophers*, Washington, D.C.: CUA 2006. Versión más cuidada de su *Characters in Search of Their Author. The Gifford Lectures, Glasgow, 1999-2000*, University of Notre Dame Press, XII + 138 pp.

<sup>6</sup>GILSON: *El filósofo y la teología*, p. 284.

<sup>7</sup>Cfr. incluso GILSON: “Pierre Lombard et les théologies d’essence”, *Revue du moyen âge latin*, 1 (1945), pp. 61-4.

en las cosas creadas”) y, tras haber leído el capítulo, un consuelo. Pero no es éste el lugar para examinarlo<sup>8</sup>.

Es verdad que la integración de fe y razón implica, como advierte el medievalista francés, que “las nociones filosóficas más originales y más profundas de santo Tomás se le revelan a quien le lee como teólogo”<sup>9</sup>. De ello no hay duda. Pero ello no supone relegar el objeto de nuestra ciencia —el ser formalmente necesario— meramente a la ciencia que versa sobre “la naturaleza de Dios, que no cambia”, ya que “el mundo que ilumina no deja de cambiar”. Vano sería intentar salvar al maestro francés interpretando este ‘cambiar’ creado como una realidad de naturaleza trascendental. Gilson está pensando, como lo ha expresado en otro lugar, que “en él [Aristóteles], el ser necesario es siempre un colectivo; en los Cristianos, es siempre un singular”<sup>10</sup>, sin capacidad para

---

<sup>8</sup>Lo he hecho ya en mi libro *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, Pamplona: Eunsa 2005, 387 pp. Véase también mi artículo “Si sí. La condicionalidad metafísica de una afirmación absoluta”, *Sapientia*, Fasc. 216: “Homenaje a Josef Pieper, en el Centenario de su Nacimiento”, 59 (2004), pp. 307-14.

<sup>9</sup>GILSON: *El filósofo y la teología*, p. 284.

<sup>10</sup>GILSON: *El espíritu de la filosofía medieval* (título original: *L'esprit de la philosophie médiévale*, que también fueron *Gifford Lectures...*), 2ª ed., Madrid: Rialp 2004, p. 56. En esta obra (cfr. también GILSON: “El ser y la existencia” (cap. V), en *El ser y los filósofos* (título original: *Being and Some Philosophers*), 3ª ed., Pamplona: Eunsa 1996, pp. 203-45), Gilson entiende que, conforme al espíritu de la entera filosofía medieval (incluyendo, por supuesto, explícitamente a Tomás de Aquino), sólo Dios es el ser necesario y que todo ser creado es contingente. Y ello es así, según Gilson, ya que todo ser creado es causado: “que la contingencia griega en el orden de la inteligibilidad y del devenir alcanzara alguna vez la profundidad de la *contingencia cristiana en el orden de la existencia*, es de lo que no tenemos ninguna señal y lo que no se podía pensar en concebir antes de haber concebido al Dios cristiano. *Producir el ser*, pura y simplemente, es la acción propia del Ser mismo (Santo Tomás de AQUINO: *Sum. theol.*, I, 44, 1, Resp.).

[...] A partir del momento en que el mundo sensible [una línea antes había usado ‘universo’] es considerado como el resultado de un acto creador, que no sólo le ha dado la existencia, sino que se la conserva en cada uno de los momentos sucesivos de su duración, ese mundo sensible se encuentra en *grado tal de dependencia que viene a quedar herido de contingencia hasta en la raíz de su ser*. En lugar de hallarse suspendido a la necesidad de un pensamiento que se piensa, el universo está suspendido a la libertad de una voluntad que lo quiere. Esta visión metafísica nos es familiar hoy día, pues el mundo cristiano no es solamente el de Santo Tomás, de San Buenaventura y de Duns Escoto, es también el de Descartes, de Leibniz y de Malebranche” (GILSON: *El ser y los filósofos*,

conjugar la necesidad formal y la contingencia trascendental, tal como explícitamente lo ha hecho santo Tomás.

Mas quizá esta introducción se alarga hacia otra dirección que la que me compromete en este momento. Por eso, a continuación me gustaría observar que la integración e interacción entre filosofía y teología, rescatada en buena medida en el s. XX por el neotomismo (del cual Gilson es egregio exponente), cobra su máximo rendimiento si a su vez acusásemos recibo de la importancia del rol que juega aquel “hilo de oro” con que están cosidas las tres partes de la *Suma de teología* —la cuestión de la *imago et similitudo Dei*<sup>11</sup>. Porque, en Tomás de Aquino, este asunto, de evidente tradición bíblica y patristica, es presentado en una síntesis que es a un tiempo novedosa para el s. XIII y fuente de acción intelectual para nuestro tiempo<sup>12</sup>.

---

p. 80; cfr. p. 101, n. 14; 121-3. Los subrayados son míos). Según lo que estamos exponiendo, esto, que es sólo una parte del asunto, puede volverse en contra de la filosofía de santo Tomás, mutilándola gravemente, en caso de que no se entienda el resto. Por lo demás, este resto también es expuesto por el propio Gilson (cfr. GILSON: “El ser y la existencia”), lo cual hace pensar en su lucha intelectual por aclarar los términos de la cuestión; lo cual, evidentemente, implica que los términos con que él expone la filosofía del Aquinate merezcan una mayor precisión conceptual. Así lo ha confesado él mismo: en cuanto a la relación entre los conceptos de ‘necesidad’ y ‘contingencia’, “éste es uno de los puntos más difíciles de captar en toda la metafísica de Tomás de Aquino, puesto que aquí se nos invita a concebir a las creaturas como siendo, a la vez, indestructibles en sí mismas y totalmente contingentes en su relación con Dios” (GILSON: “El ser y la existencia”, p. 212).

<sup>11</sup>“En el primer capítulo del *Génesis* se resume en pocas palabras lo esencial de la concepción bíblica del hombre, hecho a ‘imagen de Dios’ (*Génesis*, I, 26). Para toda la tradición cristiana, desde la Patristica hasta el Magisterio actual, estas palabras han supuesto el punto de partida de la reflexión no sólo teológica sino también filosófica. En efecto, [a] la doctrina de la *imago Dei* también le compete una filosofía que se desarrolla en contacto vital con la fe.” J. A. GARCÍA CUADRADO: “Introducción”, en Domingo BÁÑEZ: *La imago de Dios en el hombre. Comentario a la ‘Suma Teológica’, I, q. 93. Sobre el fin o término de la producción del hombre*, trad. Alfonso CHACÓN, Pamplona: Cuadernos de pensamiento español 21, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 2003, p. 5.

<sup>12</sup>Como hace ver Jan A. AERTSEN: *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, trad. e intro. Mónica Aguerri y M.<sup>a</sup> Idoya Zorroza, Pamplona: Eunsa 2003 (original: *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, Leiden [etc.]: Brill 1996), en la búsqueda de qué es lo específico, propio o verdaderamente más

## 1. El origen de la obra y su hilo narrativo

Tal vez a alguien resulte provechosa, o estética al menos, la famosa imagen acuñada por Pascal para referirse al individuo humano en su ser esencial. Personalmente me sabe a representación desabrida. Para señalar justamente aquello a lo que el autor de la *Suma de Teología* se refiere cada vez que enseña lo que la imagen y semejanza de Dios es, creo que es posible prescindir de una caña pensante (y aun mucho más de una argolla de hierro herrumbrado)<sup>13</sup>. Desafiando al genio matemático francés, acudo en este caso a la imagen de algo más fino que su delgado vegetal,

---

relevante de la filosofía medieval, se han dado varias interpretaciones (según Gilson, la filosofía cristiana como metafísica del Éxodo, III, 14; según *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, las cuestiones lógicas; según Alain de Libera, la nueva ética, como un nuevo ideal de vida, que compete a la vida filológica tal como lo entendieron los maestros de las Facultades de Artes medievales). Sopesando los *pros and cons* de estas interpretaciones, Aertsen propone la suya propia: la filosofía medieval es principalmente una filosofía de los trascendentales. Así, “la filosofía medieval como un modo trascendental de pensamiento no excluye las otras concepciones [referidas], sino que las incorpora.” (AERTSEN: *La filosofía medieval y los trascendentales...*, p. 32). A mi juicio, los esfuerzos de elucidación de Gilson y de Aertsen son ante todo complementarios. En cualquier caso, a mi vez, yo diría que, si como se han dado cuenta ellos que el esfuerzo especulativo de los medievales cristianos es uno conjuntamente filosófico y teológico, entonces quizá habría que optar por hablar más bien de un *pensamiento medieval cristiano* (lo cual engloba la filosofía y la teología), que formalmente de una filosofía o una teología medievales. Pero eso no es todo: tal como intento mostrar en estas notas preliminares a un entendimiento de la obra maestra de Tomás, la *Summa theologiae*, el método principal de este pensamiento medieval es —no sólo, a lo que creo, en Tomás sino en todos los grandes medievales: Agustín, Anselmo, Bernardo, Alberto Magno, Buenaventura, Escoto, etc.— el conseguido por la actividad intelectual que persigue entender lo que significa ser *imago et similitudo Dei*. Es interesante hacer notar aquí que, no obstante en *L'esprit de la philosophie médiévale* Gilson se refiere significativamente a este tema, no le dedica sistemáticamente capítulo alguno; pero en su magnífica obra citada, Aertsen ni siquiera se refiere ocasionalmente a estos conceptos. Es más, parafraseando la última cita de Aertsen, la consideración de la *imago* en cuanto *similis Deo*, también incluye toda otra consideración racional filosófico-teológica, porque la ‘semejanza’ es también un trascendental: véase *S. Th.*, I, q. 93, a. 9.

<sup>13</sup>Según la insinuación latente en Arthur O. LOVEJOY: *La gran cadena del ser. Historia de una idea*, trad. de A. Desmonts, Barcelona: Icaria 1983 (versión original: *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1936, reimp. 1964).

pero complementariamente suplo el pensamiento por una sustancia más consistente. Con todas las insuficiencias que mi arbitraria elección artística pueda contar, después de todo, un hilo-de-oro parece sensiblemente más adecuado que una caña pensante para designar aquella imagen meta-estética que Tomás de Aquino coloca como tema central de su relato científico, la imagen de Dios. De paso, según expondré al final, para Tomás, lo máspreciado que tenemos no es el pensamiento sino la libertad (teniéndola precisamente por ser imágenes divinas). Y si los hilos son libres, es porque también son de oro, aunque éste se halle escondido, según aquello de *Lamentaciones*, 4: “Como se ha oscurecido el oro, se ha cambiado su óptimo color”<sup>14</sup>, y lo del poeta anglo: “no es oro todo lo que reluce”.

Evidentemente, un hilo —por más oro con que presuma adornarse— sirve únicamente para coser. Pocos estudios más originales y escrupulosamente documentados que la conferencia dictada en 1982 en el *Pontifical Institute of Mediaeval Studies* por el dominico irlandés Leonard Boyle<sup>15</sup> para indagar por qué a Tomás de Aquino se le ocurrió componer esa obra —esa historia—, con qué principal asunto la arregló y el modo como lo hizo. Pronunciada para aquellos que subestiman la historia en orden a entender las doctrinas, y para los que se encierran escépticamente en el acontecer histórico, ella contiene una suerte de imán tan potente que cualquier tipo de abordaje hermenéutico que sobre esa *Suma teológica* pudiera hacerse, hallará en aquella *Lecture* un contundente principio de interpretación. El espíritu de la época lo pedía, y lo tuvo. Pocos años antes, en el mismo Instituto, Ignatius Eschmann —fino polemista, también de la Orden de los Predicadores— enseñaba que la originalidad de aquella *Suma* consistía en mostrar la teología moral como parte genuina de la teología concebida como un todo —precisamente lo

---

<sup>14</sup>Comenta Báñez: “El profeta llora el oro oscurecido, el oro que ha cambiado su óptimo color, pero no ha desaparecido el fundamento del color.” BÁÑEZ: *La imagen de Dios en el hombre...*, p. 51.

<sup>15</sup>L. E. BOYLE: *The Setting of the Summa theologiae of Saint Thomas*, The Etienne Gilson Series 5, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1982 (reimpreso en *Facing History: A Different Thomas Aquinas*, Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales 2000. En adelante se cita por esta versión).

que gradualmente hubo de perderse en el s. XVII, hasta que en el XVIII sus consecuencias fueran ya evidentes: “No hay en Santo Tomás división alguna de la teología en ‘dogmática’ y ‘moral’. Esta división es moderna, y ahora está firmemente establecida en los cánones de nuestra técnica escolar [...] pero no tiene nada que ver con Santo Tomás, [...] [y] es completamente inadecuada para ser aplicada a la *Summa theologiae*”<sup>16</sup>.

A Tomás de Aquino se le concedió —“para la remisión de sus pecados”, según reza el decreto<sup>17</sup>— la libertad de armar según su criterio un programa de enseñanza teológica en el *studium* de Santa Sabina, para estudiantes dominicos provenientes de varias casas de la provincia romana. Tomás planeó enseñarles las *Sentencias* de Pedro Lombardo, procedimiento académico inusual, ya que ningún dominico lo había hecho hasta entonces fuera de los *studia generalia* existentes en aquel entonces: Oxford, París, Boloña, Colonia y Montpellier. A lo más, probablemente, lo que se enseñaba en las escuelas (*schola*) del estilo que se le había encomendado ahora a Tomás, era solamente el libro 4º de las *Sentencias*, como reemplazo de la *Summa de casibus* de Raimundo de Peñafort, en lo tocante a los sacramentos. Pero Tomás no enseñó en aquella ocasión teología sacramental, sino que habló de Dios, Trinidad y Creación; es decir, entró en el contenido del libro 1º de las *Sentencias*, no del 4º. L. Boyle sostiene que de acuerdo a este procedimiento, Tomás estaba claramente dando un aviso de que estaba rompiendo (en cierto modo, al menos) con la teología “práctica” que se acostumbraba estudiar hasta aquel momento, y que, de ese modo, él estaba estableciendo un nuevo curso. Un curso más sólidamente fundamentado en teología “dogmática” o “sis-

---

<sup>16</sup>I. T. ESCHMANN: *The Ethics of Saint Thomas Aquinas. Two Courses*, ed. E. A. SYNAN, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1997, p. 3 (debo al Prof. Kenneth Schmitz, *Pontifical Institute of Mediaeval Studies*, la sugerencia de leer a Aquinas a través del dominico alemán). “The image of God, if properly understood, defies categorization into either what is now classified as moral theology or systematic theology.” Michael A. DAUPHINAIS: “Loving the Lord Your God: the *imago Dei* in Saint Thomas Aquinas”, *The Thomist*, 63 (1999), p. 245.

<sup>17</sup>KAEPPELI y A. DONDAINE (eds.): *Acta Capitulum Provincialium Provinciae Romanae (1248-1344)*, Roma: Institutum Historicum Ordinis Praedicatorum 1941, p. 32; véase L. E. BOYLE: *The Setting...*, p. 73.

temática”, ya que hasta ese momento toda la enseñanza teológica había sido confinada a la teología moral<sup>18</sup>.

Pero la novedad de los acontecimientos acaecidos en Santa Sabina no acaba allí. Tomás de Aquino encontró que las veneradas *Sentencias* de Pedro Lombardo no eran satisfactorias para enseñar la teología del modo que él creía apropiado. Decidió entonces parar de comentarlas (hacia la d. 17, teniendo en cuenta también la presencia de las aisladas d. 23 y d. 24: todo esto, pues, si confiamos en el único manuscrito que parece conducirnos hasta los acontecimientos mencionados, el cual fue publicado el año pasado en versión moderna como *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*<sup>19</sup>). Hace un *stop*, pero no despidió a los alumnos. Empieza a enseñarles su gran obra “para la instrucción de los principiantes”,<sup>20</sup> la *Summa theologiae*.

En este libro, “Tomás estableció la teología práctica, el estudio del hombre cristiano, en un contexto teológico pleno”. Siguiendo la tradición de los Dominicos,

[L]a parte más amplia [de esta *Summa*] [...], la Segunda Parte, trata precisamente sobre el hombre y sus actos. Pero él dio a la teología práctica un establecimiento que no había sido muy evidente en los círculos dominicanos antes de él [...] poniendo como prefacio de la Segunda Parte o Parte “moral” a la Primera Parte, que trata sobre Dios, Trinidad y Creación, y redondeándola con la Tercera Parte, que tra-

---

<sup>18</sup>Cfr. BOYLE: *The Setting*... , p. 78.

<sup>19</sup>Tomás de AQUINO: *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, ed. L. E. Boyle y John F. Boyle, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 2006 (en adelante, ‘Lr’).

<sup>20</sup>Tomás de AQUINO: *S. Th., Prologus*. John JENKINS: *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1997, matiza el significado del término *principiantes*: según él, la *S. Th.* presupone cierta familiaridad del lector con los detalles de la teología y cierto entrenamiento en la filosofía aristotélica. En cualquier caso, me parece que sigue siendo válido el panorama expuesto por Boyle, ya que no hace falta pensar que Tomás enseñó estricta o literalmente la *S. Th.* a los principiantes de Santa Sabina: basta con pensar que les enseñó lo que esencialmente resulta de esa obra.

ta sobre el Hijo de Dios, la Encarnación y los Sacramentos [...]. De una vez por todas, la moral cristiana era mostrada ser algo más que una cuestión de directa enseñanza ética o de aislados vicios y virtudes. En la medida en que el hombre era un ser inteligente, quien era señor de sí mismo y dotado de libertad de elección, él era en la imagen de Dios. Estudiar la acción humana es, por tanto, estudiar la imagen de Dios y operar sobre un plano teológico. Estudiar la acción humana sobre un plano teológico es estudiarla en relación a su comienzo y fin, Dios, y al puente intermedio, Cristo y los sacramentos<sup>21</sup>.

En suma, con estas palabras Boyle hacía ver que el meollo temático de la *Summa*, esto es, su hilo narrativo, concernía a la imagen de Dios.<sup>22</sup> No puedo extenderme ahora todo lo que quisiera en analizar todas las

---

<sup>21</sup> BOYLE: *The Setting...*, p. 79; cfr. DAUPHINAIS: “Loving the Lord Your God...”, pp. 241-2.

<sup>22</sup> “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, podría decirse], sino en la perspectiva de la historia de la salvación (Cfr. Wilhelm METZ, *Die Architektonik der “Summa Theologiae” des Thomas von Aquin*, cit. [Felix Meiner Verlag, Hamburg, 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; cfr. Dominique-Marie CHENU: *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, París: Institut d'études médiévales (Montréal); Vrin 1950, pp. 260, 266; véase Ghislain LAFONT: *Estructuras y método en la “Suma teológica” de Santo Tomás de Aquino*, Madrid: Rialp 1964, p. 9.

Por supuesto que este carácter o condición fundamentalmente icónica de la *Suma de teología* no invalida que —como hace notar Gregorio Celada, según el cual “algunos autores” piensan de modo errado— “en el plan de la *Suma* [haya] un mantenimiento expreso de las ideas aristotélicas, traduciendo esto en la relación causal que Dios tiene de las criaturas. Es decir, aquí Tomás trataría de manifestar la relación que todo tiene con Dios como principio de causalidad. La primera parte, Dios causa eficiente primera;

posibles implicaciones que esta afirmación trae consigo —las que al momento presente he podido entender u observar según entendimientos ajenos. En cualquier caso, a poco de reflexionar sobre el asunto, se cae rápidamente en la cuenta de que la imagen de Dios no queda jamás afuera del esquema especulativo de la *Summa*, y de que, como a algunos place notar, ese esquema que configura la narración, en el cual la imagen divina es la creatura protagonista, presenta un carácter dinámico de *exitus a Deo —reditus in Deum*<sup>23</sup>.

Aun consciente del peligro de poder estar dando algunos precipitados saltos en mi argumentación y excursiones de dudosa necesidad, debo ahora mismo hacer un forzoso paréntesis de carácter metodológico —o mejor dicho—, un paréntesis con el que, en rigor, pretenderé incursionar en la ya laboriosamente sostenida discusión —que se cuenta

---

la segunda, Dios causa final última, y la tercera, Dios causa eficiente hipotética debido a la caída del hombre”. G. CELADA LUENGO: “Introducción general”, en Santo Tomás de AQUINO: *Suma de Teología*, tomo 1 (Parte I), ed. José Martorell Capó et al. (dirigida por los Regentes de estudios de las Provincias Dominicanas en España), Madrid: BAC<sup>2</sup>1994, p. 26. Esto, a mi juicio, es válido, salvo que —como bien sigue diciendo Celada, apoyándose en Yves Congar— “transportar la unidad de la Suma al vocabulario aristotélico puede significar alejarnos de la intención de Tomás de Aquino. [Porque] el proyecto teológico de esta obra trasciende los instrumentos de análisis incorporados, entre los cuales se encuentra el principio de causalidad [...]. Lo decisivo de ella es la percepción teológica que la inteligencia tiene de las cosas, y en ello influye más la tradición cristiana [radicada sobre todo en los Padres de la Iglesia, entre los que Agustín juega un papel especial para Tomás] que la aristotélica.” (CELADA LUENGO: “Introducción general”, p. 26) A fin de cuentas, la *Suma de teología* de Tomás es una extraña —magnífica— combinación de Biblia, Patrología, y pensamiento greco-latino, donde estos elementos evidentemente están ordenados. ¿Cuál es aquí el primer principio ordenador? No es Aristóteles, sino la Biblia. Y, en todo caso, entre la Biblia y Aristóteles se hallan los Padres de la Iglesia, principalmente Agustín, con sus especulaciones icónicas. Por supuesto, sin Aristóteles no tenemos esta *Summa*, pero sin la Biblia y Agustín no tendríamos al Aristóteles de la *Summa*.

<sup>23</sup> “[I]n its layout the *Summa [theologiae]* describes the great Plotinian cycle of emanation and return which Thomas learned from the Greeks.” M. Michèle MULCHAHEY: *First the Bow is Bent in Study...? Dominican Education before 1350*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1998, p. 296. Por lo demás, antes que ser éste para Tomás un esquema neo-platónico, es un esquema escriturístico: “[...] vel ut principium, vel ut finem, secundum quod *Apoc.*, 22, 13, dicitur: *Ego sum Alpha, et Omega.*” *In I Sent.*, I, d. 2, q. 1, prologus.

por siglos— acerca del significado de la obra de Tomás en general, y de la *Suma de teología* en particular.

## 2. Importancia del hilo narrativo –*Excursus metodológico*

A mi juicio, pensar con Tomás es, fundamentalmente, sacar todo el partido intelectual posible a lo que misteriosamente la Escritura ha puesto en boca del Creador: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen. I, 26). Cuando se está en camino de entender lo que ello significa, se está en el buen camino tomásico, es decir, se está de algún modo en el fin de su esfuerzo especulativo; y si en el fin, en el todo. Ahora bien, no resulta evidente que todos los intérpretes de Tomás hayan ido a parar a este camino. No resulta un camino tan abierto como cualquier discípulo de Tomás hubiera querido encontrarlo. Es más, la conclusión de Boyle en ese histórico artículo recién atendido, es que incluso el mismo Tomás se habría ocupado, si no de ocultar el camino, sí al menos de esconder las llaves que abren la puerta para ir a dar con él<sup>24</sup>. Entonces, ¿cómo descubrir la fina senda? ¿Dónde está la llave que nos posibilitará entrar en ella?

Parece ciertamente una osadía no ya decir hoy día algo nuevo, sino, antes que nada, decir algo correcto sobre las intenciones especulativas

---

<sup>24</sup>“Thomas himself seems to diminish the role of the Prima [Secundae] when in the Prologue to the Secunda [Secundae] he says that ‘after this general consideration [in the Prima secundae] of virtues and vices and other things pertaining to moral matter, it is necessary to take these up in detail one by one. For moral teaching in the abstract is not all that useful, since what takes place in practice is with respect to particular things’.

It is hardly surprising, then, to find that far from being invariably accompanied by the Prima secundae, the Secunda secundae had a circulation that was almost twice of its supposed prerequisite [esto es, la I<sup>a</sup>-II<sup>ac</sup>]. One could argue, indeed, that Thomas was not all that concerned about the circulation of these parts individually, or about the inviolability of the *Summa theologiae* as a whole. [...]

One could argue, finally, that in any case the relationship between the parts of the *Summa* is not as clear as it might be in the various prefaces, and that Thomas profitably could have been more forthright about precisely what he was up to when, in the *Summa theologiae*, he wrote what I may now venture to call his one ‘Dominican’ work, and made what I have suggested was his own very personal contribution to a lopsided system of theological education in the Order to which he belonged.” BOYLE: *The Setting...*, p. 91.

de Tomás, sobre el mejor método de abordarlas, y cuestiones tales. Ante la apabullante erudición de algunos estudiosos, ¿qué puede quedar al admirador? Como intentaré mostrar a continuación, este dilema es esencialmente inservible por estar mal planteado de raíz.

En el Prólogo a *Structures et méthode dans la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Lafont advertía que “la literatura tomista [...] escatima los estudios sobre el método y la estructura del pensamiento de S. Tomás”<sup>25</sup>. Ahora bien, tal como este estudio ya clásico hace ver, la indagación acerca del método tomásico no ha de quedarse en una mera formalidad lógica y aritmética, como, por ejemplo, parece en cierta manera propugnar Enrique Alarcón (no obstante servidor eficaz de las investigaciones sobre el Aquinate en nuestros días):

Si para interpretar auténticamente a Sto. Tomás nos atenemos sólo a sus declaraciones expresas, y reunimos todos los pasajes donde trata de cada tema, el conjunto resultante se hace inmanejable. ¿Quién podrá retener en una visión sinóptica todo su contenido? Esta es, a mi juicio, la primera razón de la discrepancia entre los intérpretes: el carácter parcial de cada visión de un mismo tema<sup>26</sup>.

Por supuesto, siguiendo la lógica del argumento, su mismo juicio es parcial, ya que hace excesivo hincapié en la cantidad, olvidando las cualidades del bien marcado carácter vital del pensamiento tomásico. Creo, en efecto, que las discrepancias hermenéuticas aludidas tienen una raíz más intelectual que espacio-temporal, entendiendo por esto último la evidente distensión o extensión de la obra del Aquinate, lo cual sería un supuesto obstáculo para hacerse una *idea* del *ritmo interior* del pensamiento tomásico<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> LAFONT: *Estructuras y método...*, p. xxv.

<sup>26</sup> E. ALARCÓN: “Una cuestión de método. Cuestiones previas a la interpretación de Sto. Tomás de Aquino”, *Aquinate*, 1 (2005), p. 201: [http://www.aquinate.net/p-web/Revista-Aquinate/Estudios-pdf/Estudios-1-edicao/un a %20cuestion %20de %20metodo.pdf](http://www.aquinate.net/p-web/Revista-Aquinate/Estudios-pdf/Estudios-1-edicao/un%20cuestion%20de%20metodo.pdf).

<sup>27</sup> “Lo que importa no es solamente el plan lógico con sus divisiones y subdivisiones, sino el ritmo interior que da vida a esta construcción después de haberla levantado.”

Y respecto a una segunda razón que provocaría divergencias de interpretaciones de la obra de Tomás, a saber, una supuesta evolución y cambio en la temporal y espacialmente distendida enseñanza tomásica, Alarcón mismo se ocupa en debilitarla, concluyendo así: “La única garantía de interpretación auténtica reside, en último extremo, en que el autor es inteligente, escribe las cosas por algo, y no —digámoslo así— al voleo. Y esto, en Sto. Tomás, resulta particularmente cierto.”<sup>28</sup>

---

CHENU: *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, p. 258. Ritmo, valga añadir, que se traduce en la estructura dialógica de la *disputatio* o deliberación racional, patentizada en las objeciones y respuestas a las mismas, que, no obstante siendo numerosísimas, han sido cuidadosamente seleccionadas *pro incipientes vel novitios*, como advierte Tomás en el prólogo principal de la obra que estamos observando: “Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in his quae a diversis conscripta sunt, plurimum impediri, partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi; partim quidem quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum. Haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.” Es decir, la larga disputa que da por resultado el conjunto de la obra, representa lo que Tomás considera ser la tensión o, por así decir, angustia racional más radical con que él pudo encontrarse a la hora de elaborar su obra. Tal diálogo sostenido en forma de discusión —aunque limitada so pena de sofocar la verdad de la determinación representada por el *respondeo*— manifiesta la convicción de que la auténtica amistad intelectual —medio de alcanzar la verdad— implica saber discutir (aunque no sólo eso). Cfr. Paul J. WADELL: *La primacía del amor. Una introducción a la ética de Tomás de Aquino*, trad. Sarah Leach, Madrid: Palabra 2002, p. 66-7 (título original: *The Primacy of Love. An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*).

<sup>28</sup> ALARCÓN: “Una cuestión de método...”, p. 202. Aunque antes y después de la conclusión él parece dudar sobre la fortaleza o debilidad de dicha razón: “La segunda razón es que, ‘como Etienne Gilson gustaba decir...’, Tomás ha dicho cada cosa y su contrario al menos dos veces, pero sólo en las palabras’ [...]. En todo caso, las expresiones de Sto. Tomás provocan perplejidad.” (p. 201). Al respecto, Alarcón cita (p. 202) a Martin GRABMANN: *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 2, B XVII: *Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit, 2: Concordantiae*, München: M. Hueber 1936, pp. 465-7, donde el gran tomista alemán mostraba las primeras recopilaciones de tomistas sobre la evolución del pensamiento de santo Tomás, es decir, sobre algunas supuestas divergencias en el desarrollo —o distensión— de la compleja argumentación del Aquinate a lo largo de toda su vida. Pero ¿quién tiene razón: Gilson, que sostiene que tales

Es justo aclarar que, no obstante Alarcón destaque las combinaciones lógico-aritméticas, estadístico-estilométricas, etc. como criterio válido de interpretación de la obra de Tomás<sup>29</sup> (lo cual, a mi juicio, es, por lo menos en parte, discutible)<sup>30</sup>, él no termina cediendo el primer lugar metodológico-hermenéutico a este tipo de criterios. Por el contrario, él aboga finalmente —como el modo más valioso de interpretar a Tomás— por un criterio especulativo-genético, esto es, indagar de qué manera ha nacido la originalidad del pensamiento tomásico: “sólo queda una vía abierta: el estudio de quienes le precedieron, de sus fuentes”<sup>31</sup>. No obstante,

[D]e nuevo aquí se plantean problemas a la interpretación, puesto que el modo en que Tomás entiende a dichos autores es con frecuencia muy peculiar. Una vez más, la doctrina del *actus essendi* resulta paradigmática. En varias ocasiones, Sto. Tomás atribuye a “Platón, Aristóteles, y sus seguidores” el hallazgo del *esse*<sup>32</sup>.

#### Dificultad que se salva sabiendo que

divergencias son superficiales —verbales— o Grabmann, quien supuestamente sostiene que hay un *cambio* real en la posturas de Tomás? Alarcón parece inclinarse en este caso por el bando de Gilson: “Pero estos casos son más bien raros: lo que verdaderamente ha sorprendido en Sto. Tomás, ya en los días de su docencia —testigo, Gil de Roma [...]— y también hoy [...], es la admirable continuidad de su doctrina, desde los primeros escritos hasta los últimos.” Pero luego Alarcón cambia de bando: “Por lo demás, vale la pena notar que la evolución de Sto. Tomás trae consigo nuevos problemas de interpretación. [...] En consecuencia, frecuentemente se ignora qué dijo primero y en qué sentido rectificó.” (p. 202).

<sup>29</sup>Véase por ejemplo, el trabajo, dirigido por E. Alarcón, de Erik NORVELLE: *The Authorship of the Roman Commentary: Stylometric and Semantic Approaches to Authorship Identification*, Pamplona: Tesis de Maestría presentada en el Instituto de Artes Liberales de la Universidad de Navarra 2005, 140 pp.

<sup>30</sup>Véase mi “*Grotesque oblige*”, G. K. Chesterton, la racionalidad gótica y las estadísticas”, *The Chesterton Review* (edición especial en español), 1 (2007), pp. 234-43. Disponible en línea:

<http://academic.shu.edu/chesterton/PDF/THE%20CHESTERTON%20REVIEW%20-%20SPANISH%20EDITION%20-%20VOL.%20I,%202007.pdf>.

<sup>31</sup>ALARCÓN: “Una cuestión de método...”, p. 203.

<sup>32</sup>ALARCÓN: “Una cuestión de método...”, p. 203.

[C]uando se trata de las fuentes de un autor del siglo XIII es importante no pasar por alto una peculiar costumbre académica de la época. Por aquel entonces, la Sagrada Escritura, los Padres de la Iglesia, los escritores eclesiásticos de antigua solera y los filósofos, juristas, gramáticos y literatos más o menos antiguos componían las llamadas “autoridades”. Su privilegio exclusivo era que podían ser citados nominalmente para apoyar una posición doctrinal<sup>33</sup>.

Con todo, como indica Alarcón, las fuentes del pensamiento del Aquinate no sólo se encuentran alejadas temporalmente de él, sino también en su época (piénsese tan sólo por un instante en la grandeza intelectual de Alberto Magno y Buenaventura):

[D]e ahí el procedimiento habitual en la historiografía moderna de centrarse en aspectos más concretos del pensamiento de Tomás de Aquino, y confrontarlo con autores importantes de su tiempo [...]. Este género de investigación ha producido ya resultados de gran interés [...]. Sin embargo, en la determinación de las posibles fuentes contemporáneas tácitas de Sto. Tomás se ha dado una desgraciada contingencia histórica.

Hace ahora veinte años, R. A. Gauthier hizo notar que la influencia de S. Alberto Magno sobre su discípulo Tomás de Aquino se había infravalorado por desatender, precisamente, los comentarios que realizó en Colonia cuando tuvo a éste por alumno [...]. La desafortunada contingencia histórica antes mencionada, ocasión de tal inadvertencia, es que los principales escritos de dicha etapa jamás se publicaron hasta 1972, y sólo se terminó su edición hace ahora cuatro años [...]. La dificultad de estudiar atentamente los correspondientes manuscritos —pocos, dispersos y, a menudo, taquigráficos e incompletos— ha cooperado sin duda

---

<sup>33</sup>ALARCÓN: “Una cuestión de método...”, p. 203.

a minusvalorar unas obras que forjaron la mente del joven Tomás<sup>34</sup>.

En síntesis, para Alarcón, entender la obra de Tomás sería, fundamentalmente, entender la influencia que sobre él ejerció su maestro Alberto de Colonia, ya que si la obra de Tomás es esencialmente coherente a lo largo de toda su vida, esta obra no sería otra cosa que el desarrollo de su aprendizaje de la teología y filosofía albertina, y, en este sentido, la obra clave de Tomás no sería sino el *Comentario* parisino a las *Sentencias* de Pedro Lombardo<sup>35</sup>. En suma, la originalidad de Tomás no sería tanta como a veces se pretende:

[N]o es que Tomás de Aquino fuera sumamente original e independiente de su maestro; [...] sus fuentes tácitas resultan indispensables; particularmente cuando —quizás con excesiva facilidad— se atribuye a Tomás de Aquino una originalidad que debiese ser revisada a la luz de dichas fuentes<sup>36</sup>.

Nay —el estudio del método tomásico de pensamiento ha de ser *par excellence* lo que, según notábamos, Chenu ha denominado la captación del *ritmo interior* de la obra del Aquinate; pero no del *Scriptum super Sententiis* parisino, el cual ni es el mejor ejemplo de la madurez intelectual del Aquinate, ni es del todo acertado doctrinalmente si se lo compara con algunas obras posteriores, sobre todo con la *Summa theologiae*<sup>37</sup>. En fin, confiemos primero en la inteligencia de lo que leemos (Alarcón aquí tiene razón) y por la que leemos, y en todo caso usemos posteriormente a nuestro *piacere* la historia, las estadísticas, la observación de estilos, y los rasgos psicológicos y biográficos del autor estudiado. Y si fuera el caso que estamos equivocando la interpretación en su

<sup>34</sup> ALARCÓN: “Una cuestión de método...”, p. 204.

<sup>35</sup> Cfr. ALARCÓN: “Una cuestión de método...”, p. 204-7.

<sup>36</sup> ALARCÓN: “Una cuestión de método...”, p. 207.

<sup>37</sup> Véase al respecto mi “Aquinas’ *Lectura romana* and the Divine Image and Likeness: The Antecedents of the *Scripta super Sententiis* and the Consequences of the *Summa theologiae*”, que aparecerá en *Mediaeval Studies*.

estricta materialidad, acordémonos de la lección que el mismo Tomás nos ha ofrecido: si la inteligencia está activa no errará en lo esencial de la doctrina interpretada<sup>38</sup>. *Sapientis enim est non curare de nominibus* (Tomás de AQUINO: *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1.)

### 3. El significado trascendental del hilo narrativo. La influencia de Juan de Damasco sobre la formulación tomásica del ser humanamente libre: la inmanencia del fin según su dominio creatural

Doctrinalmente considerado, ese *ritmo interior* se traduce en el tema de la imagen y semejanza divinas. Si L. Boyle termina finalmente viendo con escepticismo la importancia de los Prólogos de la *Suma de teología* como claves para descifrar el centro de esa laberíntica obra de arquitectura gótica,<sup>39</sup> Eschmann, por su parte, confiaba plenamente en la reflexiva intención tomásica al haberlos escrito<sup>40</sup>. Sin embargo, en su estudio Eschmann no registra explícitamente aquello para lo que el Prólogo a la I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> sirve como clave para abrirnos a un entendimiento más pleno y recíproco de lo que significan la Parte Moral y el tema de la imagen de Dios. Tal puerta o ventana es *S. Th.*, I, q. 93, que se cierra con el a. 9. Este artículo se cierra con esta frase:

El Damasceno dice que “lo que es conforme a la imagen, significa lo intelectual, y el libre arbitrio potestativo *per se*,

---

<sup>38</sup> Así lo han mostrado Ignacio E. M. ANDEREGGEN: *La metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De divinis nominibus de Dionisio Areopagita*, Buenos Aires: Educa 1989, respecto de algunas lecturas tomásicas literalmente incorrectas del Pseudo-Dionisio, y Santiago R. M. GELONCH: *Separatio y objeto de la metafísica: una interpretación textual del Super Boetium de Trinitate, q. 5 a. 3, de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona: Eunsa 2002, respecto de una lectura tomásica literalmente incorrecta de Boecio.

<sup>39</sup> Cfr. Josef PIEPER: *Guide to Thomas Aquinas*, Notre Dame (IN): University Press 1987, p. 101.

<sup>40</sup> “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”, en I. T. ESCHMANN: *The Ethics of Saint Thomas Aquinas...*, p. xxv; cfr. pp. xxiii-xiv.

en cambio, lo que es conforme a la semejanza, significa la semejanza de la virtud, según lo que es posible que pueda darse en el hombre.” Y a lo mismo se refiere que la semejanza se dice pertenecer “al amor de la virtud”, pues no hay virtud sin amor de la virtud<sup>41</sup>.

Aparentemente esta frase representa una doble clausura, pero es más bien una doble apertura lo que en ella se mienta. No sólo hacer el bien sino —lo que es más costoso— querer libremente hacerlo. Esto es ser virtuoso, es decir, libre, reflexivo, señor; *gentleman*, diría Newman<sup>42</sup>. Esto es ser imagen de Dios, pero no según la mera formalidad o entidad estática —adquirida por Creación— sino en razón de una perfección dinámica trascendental —resultado activo infinito del *personale esse ut actus* libremente ejercido. Más aun, esto es ser una imagen *semejante* de Dios, pero no sólo según la semejanza de la gracia divina, como unívocamente sostenía la tradición agustiniense, sino analógicamente, según el “costado” natural resultante de esa misma vida de la gracia —según la elaboración que Tomás ha hecho a partir de la tradición griega, desde Aristóteles hasta Juan Damasceno<sup>43</sup>. Porque sólo una vez abierta esa puerta o ventana, puede penetrar el sol. Es decir, sólo cuando el hombre es libre puede verdaderamente acoger la justicia de la *Lex Nova* (aun cuando, paradójicamente, la acogida de esta gracia sea incluso condición de posibilidad para la adquisición y vivencia de una libertad formalmente plena). Si la *Suma teológica* de Tomás es una catedral inmensa y está finamente acabada de una vez para siempre,<sup>44</sup> el aire no corre dentro de ella

---

<sup>41</sup> S. Th. I, q. 93, a. 9.

<sup>42</sup> Ver John Henry NEWMAN: *The Idea of a University*, Part 1: “University teaching”, Discourse 5: “Knowledge its own end”, disponible en: <http://www.newmanreader.org/works/idea/index.html>.

<sup>43</sup> Wayne J. HANKEY: *God in Himself: Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologiae*, Oxford: University Press 1987, p. 23, señala las diversas influencias griegas que operan sobre esta obra de Tomás de Aquino. Agradezco la referencia a Josemaría Llovet.

<sup>44</sup> Me temo que esta afirmación podrá molestar a aquellos que confunden que acabar predicamentalmente una obra —dejar una obra bien hecha— no implica negarle en lo más mínimo su infinita posibilidad de prosecución trascendental. El hecho de

por sí solo. Cuando a ese monumento no se lo visita por mucho tiempo, se enmohece, y la vida interior (agustiniana) sufre sofocamiento terrible. Por alguna razón, las llaves a veces desaparecen. Por ejemplo, que Báñez haya sabido sacar tanto partido a la temática aludida<sup>45</sup> y ello sea prácticamente desatendido en la literatura crítica tomista, es revelador de que la historia sólo enseña a los que quieren aprender.

¿Qué se puede aprender al respecto de Báñez? Con él podemos comenzar a recuperar el entendimiento —sin extrañamientos de ningún tipo— de que el ejercicio de la libertad es, para Tomás de Aquino, lo que más nos asemeja a Dios. Los comentarios del dominico salmantino son una suerte de atajo para conseguir ordenar algunas tesis tomásticas que

---

que el día 6 de diciembre de 1273 Tomás haya dejado de escribir y estudiar, y por tanto, haya dejado accidentalmente inconclusa su *Summa Theologiae* no ha de llevarnos a la suposición de que Tomás haya considerado que su obra no haya sido terminada —predicamentalmente— en el punto en el que la dejó. Es decir, lo que él dejó predicamentalmente inacabado no es *toda* su obra, sino la última parte de la IIIª *Pars*. En caso de haberla acabado, igualmente permanecería la infinita posibilidad de prosecución trascendental aludida. Tal vez, por lo demás, podemos suponer que Tomás comprendió que no le hacía falta ya seguir escribiendo porque no tenía ya más qué decir —predicamentalmente considerado. Pero en ese caso, no es que él haya abrumado su mente con el pensamiento de que lo que verdaderamente tenía que hacer era re-escribir toda su obra —e incluso todas sus obras. No. A fin de que la obra de Tomás sirva para “abrir las puertas a una búsqueda infinita” (PIEPER: *Guide to Thomas Aquinas*, p. 83) es claro que allí debe haber muros, muros y puertas. Si no me equivoco, entonces apreciaciones como las que siguen están equivocadas: “[la *Summa*] está sin terminar. [...] El hecho que la *Summa* esté sin terminar es un hecho que, además, tiene una segunda lectura, quizá más importante: Tomás nunca la consideró como la respuesta plena a ninguna pregunta [...]. Debido a la amplitud y minuciosidad de la *Summa*, esta idea puede resultar chocante [...]. De hecho, está completamente convencido de que todo conocimiento es parcial, incompleto y necesitado de revisión y corrección. [...] Por eso, el proceso es continuo; por eso debemos revisar nuestras posiciones continuamente y cuestionar nuestras ideas más queridas” (P. J. WADELL: *La primacía del amor...*, pp. 68-9). Trascendentalmente sí, predicamentalmente no. Si no, ¿cómo podría tomarme en serio ninguna apreciación —incluida la de tal comentarista?

<sup>45</sup>Véase Dominicus BÁÑEZ: *Scholastica commentaria in primam partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*, intro. y ed. P. Luis Urbano, Madrid: FEDA 1934? Ed. castellana J. Á. GARCÍA CUADRADO: “El fundamento de la imagen de Dios en el hombre. Interpretación de D. Báñez a la doctrina tomista”, *Anuario filosófico*, 34 (2001), pp. 633-54.

podrían parecer de igual valor, o incluso contradictorias entre sí, a un lector inadvertido. Tomemos por caso las siguientes:

a. “Como dice Agustín en el *Libro de las ochenta y tres cuestiones*, ‘donde hay imagen, al punto se da la semejanza; pero donde hay semejanza, no se da al punto la imagen.’ Por lo cual es evidente que [...] la imagen añade algo sobre la razón de semejanza, a saber, que sea expresada a partir de otra cosa”<sup>46</sup>. Así, parecería que la semejanza es necesariamente más imperfecta que la imagen. Pero en el a. 9 de la misma *quaestio*, Tomás dice que en cierto sentido puede considerarse más perfecta la semejanza de algo respecto de su modelo que su simple ser imagen.

b. La conclusión de *S. Th.*, I, q. 93, a. 6 es la siguiente: “Así, por lo tanto, en el hombre se encuentra la semejanza de Dios por modo de imagen según la mente [o parte intelectual del alma humana]; pero según las otras partes, por modo de vestigio.” Doctrina que Báñez sintetiza con estas palabras: “la imagen imita a Dios en cuanto entiende; el vestigio imita a Dios en cuanto es y vive”<sup>47</sup>. (67) Así, parecería que el hombre es la imagen de Dios de modo activo (lo imita, asemejándose a Él), en cuanto entiende, es decir, según que usa el intelecto. Pero en el a. 9 de la misma *quaestio* el Aquinazo enseña que el hombre es más semejante a Dios por amar que por cualquier otra actividad, donde indudablemente cabe incluir el razonar bien; y allí mismo, en el a. 4, más que por tener el hombre una capacidad natural de entender y amar, su semejanza divina reside en ser divinamente gracioso o —más todavía— en ser glorioso.

c. En *S. Th.*, I, q. 93, a. 7 se nos dice que “primero y de modo principal se toma la imagen de la Trinidad según los actos [segundos], es decir, en cuanto que, a partir del conocimiento adquirido, pensando interiormente formamos el verbo, y a partir de éste prorrumplimos en el amor”. Es decir, la actividad de la mente humana es la mejor representación del Ser de Dios, que es Acto eterno de procesión verbal y amativa. Y, como se dirá en el artículo siguiente (el a. 8), la actividad mental perfecta se da cuando conocemos y amamos a Dios, puesto que esto —“engendrar” el

---

<sup>46</sup> *S. Th.*, I, q. 93, a. 1.

<sup>47</sup> BÁÑEZ: *La imagen de Dios en el hombre...*, p. 67.

hombre a Dios por su conocimiento y amor— es lo más parecido a lo que el Ser de Dios actúa. Tomaré esta vez una objeción del mismo texto (q. 93, a. 7. arg. 1): “Parece que la imagen de Dios no se encuentra en el alma según sus actividades. En efecto, Agustín dice, en el Libro XI del *De Civitate Dei*, que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, ‘según lo que somos, y que conocemos que somos, y amamos este ser y conocer.’ Pero el ser no significa actividad [acto segundo].” La respuesta de Tomás tiene cierto dejo de ironía (en la medida en que deja ver que la debilidad de la objeción es bastante obvia), no obstante la doctrina que se anuncia, tanto en la objeción como en la respuesta de Tomás, es de una profundidad considerable: “nuestro ser (*esse*)” —responde el Aquinate:

[P]ertenece a la imagen de Dios, lo cual nos eleva sobre los demás animales; y este ser nos compete en cuanto tenemos mente. Y por eso, esta trinidad [la expuesta por Agustín en el pasaje del *De Civ. Dei* citado] es la misma que la que Agustín establece en el Libro IX del *De Trinitate*, que consiste en mente, conocimiento y amor.

Tomás está enseñando lo siguiente: que el ser imagen de Dios nos competa en cuanto tenemos mente implica que, como enseña san Agustín, no podamos, en nuestro ser imagen de Dios, disociar de la mente —acto primero, que no podemos perder— la actividad natural de esa mente, a saber, el conocimiento y el amor. Así, en la medida en que nuestra actividad más íntima o moral es también actividad de nuestro ser primero mental, entonces, antes de considerar que la actividad moral es actividad predicamental secundaria, hay que considerar que ella es de nuestro *ser trascendental*, en la medida en que ese mismo ser está en acto segundo. *Ergo*, la actividad moral es también, en algún sentido, trascendental<sup>48</sup>. Y esto nos conduce a la complejidad de la cuarta y última tesis tomásica que quiero exponer aquí.

<sup>48</sup>Lluís CLAVELL: “El hombre como ser libre”, en Jon BOROBIA, Miguel LLUCH, José Ignacio MURILLO y Eduardo TERRASA (eds.): *Idea cristiana del hombre*. III Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea, [organizado por el] Instituto de Antropología y Ética de la Universidad de Navarra (Pamplona, 22 y 23-IX-2001), Pamplona: Eunsa 2002. Disponible en línea:

d. La tesis conclusiva de Báñez (apoyada sin duda en pasajes capitales de toda la obra de Tomás) es que el hombre es *imago Dei* principalmente por el *esse ut actus*, primero y trascendental, más que por la naturaleza o el acto segundo del intelecto y de la libertad. La síntesis bañeciana está muy bien presentada por García Cuadrado:

[L]a racionalidad en donde radica la imagen divina en el hombre es previa al efectivo ejercicio de la racionalidad; de manera análoga la libertad es previa al efectivo obrar libre. Racionalidad y libertad están apuntando a algo más pro-

---

<http://www.unav.es/iae/publicaciones/publicaciones.htm#IDEA>. En adelante, citaré por la paginación de esta versión electrónica, que no estoy seguro coincida con la de la publicación impresa. Siguiendo principalmente a Carlos Cardona, a Cornelio Fabro, a Leonardo Polo y a Lluís Clavell, ha puesto de manifiesto la radical importancia que tiene esta interpretación de Tomás de Aquino. En lo que sigue, citaré y comentaré algunos párrafos sobresalientes de ese magnífico artículo. Mi única reserva para con el mismo reside en la detección de algunos posibles eclecticismos: por ej., hasta donde puedo ver, decir que la *libertad de sí mismo* que Alejandro Llano propone como el estadio culminante de la libertad humana, siguiendo a Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling y a Fernando Inciarte, es equiparable a la *kénosis* cristiana, me parece, cuando menos, arriesgado. El vaciamiento de uno mismo (*kénosis*) no puede ser de ningún modo el estadio último de la libertad, que se define principalmente como *dominari actus sui* (Thomas Aquinas). Y a esto se refiere precisamente el título del libro de Antonio Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser* (¿hasta dónde, pues, sigue el discípulo a su maestro?); a eso se refiere también lo de tener el propio ser según una “propiedad inalienable” de Cardona y lo de la autenticidad de la identidad de cada “singular” racional de Soren Kierkegaard, mencionados por Clavell<sup>49</sup>. En todo caso, para que ese *librarme de mí mismo* posea un sentido cabalmente cristiano, debería concebirse como un librarse *no de mi ser sino de mi-no ser*, esto es, de mis contradicciones, mis nada, mis absurdos, mis incongruencias, que en eso consiste precisamente el pecado en sentido cristiano; y es de lo que Cristo se libró libremente en la Cruz, tras asumir los pecados de los hombres. De ese modo, y sólo de ese modo, podría uno aferrarse a su yo auténtico, el de su verdadero rostro, que es el que se identifica activamente —mas no se confunde— con el ser de Dios, que nos ha creado distintos, *cum novitate essendi* (*Q. de pot.*, q. 3, a. 3, cit por Clavell). Pero si no consiste en eso, entonces estamos próximos a la apología del Nirvana hinduista, según el cual alcanzaríamos el culmen de la perfección borrando las diferencias esenciales de todas las cosas; en traducción occidental, esto es el relativismo, tal como bien advirtió Gilbert Keith Chesterton criticando a Leo Tolstoy.

fundo de donde arranca su valor y dignidad: la esencia o naturaleza [humana]<sup>50</sup>.

Este último término podría indicarse, con mayor precisión técnica, como la ‘*mens*’, mentalidad, espiritualidad o mente humana, según la trilogía más imperfecta para indicar la *imago Dei* que, de entre las dos más perfectas (*mens*, *notitia*, *amor* y *memoria*, *intellectus*, *voluntas*), Agustín establece en su obra más madura, el *De trinitate*. “Se podría apuntar” —continúa García Cuadrado:

[Q]ue implícitamente la concepción humanista del hombre como “constructor de sí mismo”, “sin una naturaleza determinada” es corregida desde una perspectiva escolástica. Sin embargo, Báñez parece dar un paso adelante en su reflexión cuando sitúa más allá de la esencia o naturaleza, la raíz de la *imago Dei*. En efecto, hablando de modo absoluto, el *esse* es mayor perfección que la esencia<sup>51</sup>.

Por eso, si “Báñez admite que vivir y entender son más perfectos que el mero existir [...] esto es así porque vivir y entender incluyen el ser; éstas no serían perfecciones si no fueran perfecciones en el orden del ser”<sup>52</sup>.

De este modo, el desconcierto en el que puede hallarse un lector inadvertido de Tomás sería el siguiente: ¿por qué somos imágenes de Dios: por tener intelecto, por ser libres o por el simple hecho de ser (*esse*)? No me detendré ahora a resolver estas cuestiones al detalle: concedo el beneficio de la advertencia a cualquier lector de la obra del Aquinate; en todo caso, en lo que resta de mi exposición, sacaré a la luz lo perentorio de la resolución tomásica sobre esos casos. Volvamos entonces al punto central. Según el pasaje, antes citado, con que Tomás cierra su *quaestio* sobre la imagen y semejanza de Dios en el hombre en *Summa theologiae*, el ejercicio de la libertad es la perfección máxima que el

<sup>50</sup>J. A. GARCÍA CUADRADO: “Introducción”, en BÁÑEZ: *La imagen de Dios en el hombre...*, p. 22.

<sup>51</sup>GARCÍA CUADRADO: “Introducción”, p. 22.

<sup>52</sup>GARCÍA CUADRADO: “Introducción”, p. 23.

hombre puede perseguir y alcanzar para sí. Por lo demás, nótese que allí, *S. Th.* I, q. 93, a. 9, Tomás no hace distinción entre el orden natural y el sobrenatural, como si, para mostrar que “la semejanza en cuanto significa la expresión y perfección de la imagen”, debiéramos tener en cuenta una *similitudo subsquens* natural y otra sobrenatural; por lo demás, ello significa que lo que los bienaventurados alcanzan en su visión de Dios —con la *similitudo gloriae* referida en la *Glossa ordinaria*<sup>53</sup>— es precisamente lo mismo —ser libres—, del modo más perfecto posible.

La secuencia argumentativa, por tanto, en la que Tomás se hace dependiente del Damasceno, es clara: ser imagen de Dios es ser inteligente y libre en acto primero. Ser imagen *perfecta* es ser semejante al modelo divino del que se es imagen, según el sentido *subsiguiente* de semejanza, no *antecedente*. Ser semejante a Dios es ser virtuoso. Ser virtuoso es ser todo lo libre que cabe, puesto que amar la virtud significa amar la libertad en ejercicio o acto segundo.

Entonces, ¿no tiene razón Báñez al interpretar que, para Tomás, en el *esse humanum* es donde primero y principalmente radica la perfección de la *imago Dei*? Claro que la tiene. La solución al dilema entre *ser, intelecto* y *libertad* no reside sino en ordenar estos términos de modo adecuado. La ordenación es ciertamente compleja; me atrevería a decir que, para hacerlo de modo completo y acabado, habríamos de atender a la exposición de la parte más importante de la obra entera del Aquinate. Con todo, no podríamos hacerlo sin encontrar, en la misma obra de Tomás, algunos principios clave de interpretación, que a veces no resultan ser tan visibles a primera vista como quisiéramos. En nuestro caso, ya se puede deducir cuál son esos principios: la obra más importante de Tomás es la *Summa theologiae*; el tema principal de esa obra es el de la *imago et similitudo Dei*; la perfección de la *imago Dei* es su *similitudo Dei* según el obrar libre. A lo cual, como intentaré mostrar a continuación, la tesis bañeciana de la primacía del *esse* por encima de cualquier otra realidad creada para reflejar a Dios, no hace sino arrojar más luz sobre lo que significa en última instancia ser libre para el Doctor Angélico.

---

<sup>53</sup>Véase *S. Th.* I, q. 93, a. 4.

Algunos neo-tomistas del s. XX han llamado a esa libertad que representa la clave de bóveda de la *Summa theologiae*, “libertad trascendental”. En mi opinión, es una designación del todo acertada. Otro asunto es que el entusiasmo puede excederse a la hora de presentarse, el mismo neo-tomista en cuestión (o por alguno de sus discípulos) como el descubridor de dicha idea. No basta, pues, enunciar que tal concepto se ha descubierto en concordancia con el pensamiento del Aquinate. En este caso, el rigor intelectual exige descubrir que el pensador medieval mismo ha enunciado la idea con claridad, aun cuando sea del todo legítimo, deseable y hasta necesario, continuar desarrollando la idea con mayor vigor. Precisamente, en *S. Th.* I, q. 93, a. 9, es donde Tomás ha formulado claramente que la libertad es un trascendental<sup>54</sup>. El argumento es el siguiente: si la unidad en una cualidad causa la semejanza, entonces la semejanza es un tipo de unidad. La unidad, sigue diciendo Aquinas, puede ser considerada como un “trascendental”, una realidad que trasciende los singulares: “Unum autem, cum sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari; sicut et bonum et verum.” Y luego pasa a examinar la bondad como trascendental: según el sentido trascendental de bondad “decimos que algún hombre en especial es bueno a causa de la perfección de la virtud.” Y ya sabemos que la virtud es el ejercicio de la libertad en su grado máximo, tal como lo expresa

---

<sup>54</sup> REINHARDT: *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios...*, cap. 4º de la Segunda Parte, siguiendo la exposición también brillante de AERTSEN: *La filosofía medieval y los trascendentales...*, cap.VII, ha registrado el hecho con clarividencia.

Tomás en el Prólogo a la Parte Moral de su obra maestra<sup>55</sup>. Entonces, bondad trascendental, virtud y libertad plena son convertibles.

Una vez establecido que para Tomás de Aquino el sentido más profundo de la libertad es el “trascendental”, puede entenderse que la tesis de Báñez no hace otra cosa que contribuir al entendimiento de la tesis fundamental tomásica sobre la *imago et similitudo Dei*:

Con lo dicho anteriormente se comprende mejor en qué sentido se dice que el hombre es imagen y semejanza de Dios por la razón y el libre arbitrio. Si no fuera porque el esse [trascendental fundamental o fundamento de todos los trascendentales] se “manifiesta” de modo más perfecto en la racionalidad [y sobre todo en la libertad], no se podría hablar con propiedad de la imagen de Dios en el hombre<sup>56</sup>.

Con todo, la interpretación de Báñez me parece todavía insuficiente. En efecto, no veo que ese manifestarse del esse *humanum* en su racionalidad y libertad correspondientes sea, para Báñez, si no en sentido categorial, esto es, según sustancias acabadas cuyas operaciones son accidentes. Así, el sentido de la interpretación de Báñez es que el esse se manifiesta de modo más perfecto en el hombre, por su espiritualidad sustancial (la cual se manifiesta por su obrar racional y libre), que en el animal, a causa de su irracionalidad. En este sentido, creo que Báñez todavía no está a la altura de las circunstancias en las que Tomás nos pone. Ya es bastante haber descubierto que la perfección de la imagen reside

---

<sup>55</sup>“Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur ‘intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum’; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.” (*S. Th.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, prooemium). Es decir, la consideración moral que se anuncia en este Prólogo es la consideración del hombre *principalmente según que él es libre*. Y si este tratado moral tiene, según se evidencia por el desarrollo de su contenido, como el gran tema o materia a las virtudes —las morales y las teologales—, hay que entender, pues, que las virtudes en sentido tomásico no son otra cosa que realizaciones o modos de la libertad.

<sup>56</sup>GARCÍA CUADRADO: “Introducción”, p. 24.

en el “ámbito” trascendental, más que en el predicamental, sustancial-accidental<sup>57</sup>. Pero, al mismo tiempo, el tomista de Salamanca parece establecer que, precisamente por estar subordinados al *esse*, la racionalidad y la libertad se encuentran sólo en el orden predicamental, recibiendo su perfección en razón de la conexión que este orden guarda con el trascendental. Y ahí se detiene toda la perfección que Báñez piensa que Aquinas concede a la racionalidad y libertad —a la *mens* humana. De esta manera, Báñez no parece darse cuenta de la dimensión trascendental que tiene la racionalidad y la libertad humanas en Tomás de Aquino. Por eso, cabe ejecutar sobre el argumento de Báñez un vuelco trascendental,<sup>58</sup> de esta manera: si la mente, concedida por Dios al hombre, manifiesta con mayor perfección predicamental el ser en el ámbito creado, con todo, el ser creado puede manifestarse más plenamente aun si trasladamos la perfección radical del *esse ut primus actus* al *esse ut secundus actus*,

---

<sup>57</sup>“En definitiva la imagen de Dios en el hombre no descansaría —en último término— en ninguna operación determinada (entender, amar u obrar libremente), ni en sentido estricto en ninguna facultad espiritual (inteligencia o voluntad), ni tan siquiera en una esencia o naturaleza humana que hace posible el obrar, sino de manera más radical en su acto de ser personal.” GARCÍA CUADRADO: “Introducción”, p. 24.

<sup>58</sup>“Tradicionalmente se ha situado la libertad a nivel de propiedad de la voluntad, llamándola libertad psicológica y considerándola una mera consecuencia de la racionalidad, aduciendo que Tomás de Aquino afirma que toda la raíz del libre albedrío está en la razón. En este contexto, un notable paso adelante lo da Antonio Millán-Puelles en su magnífica obra *El valor de la libertad* como en otros importantes trabajos anteriores. Ese estudio ofrece un cuidadoso tratamiento de los distintos sentidos de la libertad. [...] La libertad moral es adquirida y nace de la libertad innata de arbitrio o de elección propia de la voluntad. Millán-Puelles retrotrae acertadamente esta libertad de arbitrio a una libertad trascendental de la voluntad, como apertura a todo el bien, y a una libertad trascendental del intelecto, en cuanto apertura al ser.

Otras profundizaciones en la libertad, como las realizadas por Cornelio Fabro o por Carlos Cardona, han hecho notar —también con el apoyo de textos de Tomás de Aquino— la originalidad de la voluntad y su poder activo en cuanto se refiere al fin, sin caer por ello —a mi entender— en voluntarismo. En definitiva, en la libertad están presentes las dos facultades espirituales de la persona: la inteligencia y la voluntad.” CLAVELL: “El hombre como ser libre”, p. 9.

no como mera operación predicamental sino en el sentido de la libertad trascendental, originada en una racionalidad trascendental o metafísica<sup>59</sup>.

Establecer, pues, el carácter trascendental en la libertad humana implica sostener que el hombre gana tanta intensidad o perfección en su *esse ut actus* cuanto gana de libertad trascendental. Esto, ciertamente, no implica confundir la *essentia* y el *esse* humanos con su ejercicio libre, ni, tampoco, invertir el orden *simpliciter* de los trascendentales, estableciendo que el bien esté por encima del ente; más bien, ello revela de qué modo la entidad humana puede conseguir su última perfección como imagen divina,<sup>60</sup> a lo que corresponde recordar que, para Tomás, en el

---

<sup>59</sup>“Por su acto primero, su ser sustancial, una cosa es ‘ente absolutamente’, por su acto segundo, su actividad, “bueno absolutamente”. [...] El acto primero y el acto segundo son continuos: el acto primero es por el acto segundo, y ambos son una actualidad (*actualitas*). Como la actualidad es siempre la actualización del ente, la bondad absoluta de una cosa puede ser considerada con su *ser* completado y perfeccionado.” (AERTSEN: *La filosofía medieval y los trascendentales...*, p. 309). Y más adelante: hay una “correlación entre ser y actuar: ‘porque tal como una cosa es, así es la acción que produce’. El acto segundo, la operación, es proporcional al primer acto de ser.” (p. 310). En este sentido, Tomás emplea una fórmula clave —*plenitudo essendi*— para hablar del acto segundo del hombre, que Aertsen inteligentemente registra de modo genérico —como aplicable a todo ente, humano o natural— a fin de hacer ver la conexión entre metafísica y moral, y que Clavell, de modo complementario, aplica directamente a la libertad. Cfr. p. 311 y 313; CLAVELL: “El hombre como ser libre”, p. 8.

<sup>60</sup>Hacia el final de su escrito, Clavell concluye: “Mi pregunta final es si la libertad, aunque se manifieste en primer lugar en las operaciones, no hay que radicarla última-mente más bien en el orden del ser (en un *actus essendi absolutus*, inmortal, es decir independiente del cuerpo), a nivel humano, y en el orden de la gracia, como elevación del alma humana y no sólo de sus facultades, por lo que se refiere al plano sobrenatural. Quizá se puede decir también que el ser de la persona es libre, y como todo ser es activo, hay un *actus operandi absolutus*, que es la elección libre.

A mi modo de ver, un uso del término ‘libertad’ a nivel del ser aflora más claramente una vez que el cristianismo ha aportado la libertad como propiedad íntima de todo sujeto humano y como condición ontológica de los hijos de Dios. [...]

Entonces la libertad se retrotrae al nivel del principio constitutivo primero que es el ser, no como idéntica al ser espiritual, pero sí como su actuación fundamental. De este modo, la persona se define más plenamente por su libertad, que incluye ciertamente la inteligencia y su conocimiento de la verdad.” (CLAVELL: “El hombre como ser libre”, pp. 9-10). Es decir, de ese modo, la persona humana se ‘define’ de un modo trascendental, que presupone pero completa la definición del orden categorial: *animal rationale*.

orden de la actividad creada libre —*secundum quid*— el bien es primero que el ente<sup>61</sup>. La trilogía agustiniana que indica de modo más perfecto la imagen de Dios en el hombre es la de *memoria*, *intellectus*, *voluntas*, incluso para Tomás. Nos llevaría muy lejos examinarla ahora,<sup>62</sup> recordando además que el propósito de la presente exposición tiene más que nada un carácter preliminar al estudio de la cuestión de la *imago Dei* y el rol que ésta juega en la *S. Th.* Con todo, también quisiera recordar —en ayuda del actual argumento— que esos tres términos agustinianos no señalan, como bien advierte Tomás, potencias o hábitos sino actos segundos o actividades. Actos morales en sentido trascendental, actos virtuosos en sentido pleno, “amores de la virtud”. En una palabra: realizaciones lo más plenas posible del *esse humanum*.

La virtud en sentido trascendental no es otra cosa que la realización finita y habitual del *deber ser infinito* de cada hombre singular; es decir, es el punto de apoyo y partida para la realización de la libertad trascendental, igualmente finita pero actual, de ese mismo *deber ser*. Este “deber ser” ejercido por la libertad trascendental es el mismo *esse* primero por el que Dios nos ha creado, sólo que en estado perfecto: es un ideal, pero no al modo kantiano —a saber, imposible de realizar— sino infinitamente realizable. Así, la *dependencia* ontológica primera en el ser, respecto del Creador, se convierte en activa *memoria del ser (auténtico)* —que en realidad es uno solo, sin contar ya con la necesidad lógica de distinguir entre ser y deber ser, o ser primero y segundo; o *dependencia*

---

Propiamente, la definición del hombre es esta última, pero más importante que la definición de una cosa, aunque naturalmente dependiente de ella, es su relación o dependencia a su principio primero, que en el caso del hombre es Dios como modelo —principio y fin.

<sup>61</sup>“En la ‘extensión’ de la razón teórica a la práctica, el bien, que es último en el orden de los trascendentales, llega a ser primero.” AERTSEN: *La filosofía medieval y los trascendentales...*, p. 318; véase también todo el cap. VII.

<sup>62</sup>La he estudiado con cierto detalle en mi artículo, ya citado, “Aquinas’ *Lectura romana* and the Divine Image and Likeness...”, donde muestro la evolución del pensamiento de Tomás al respecto —concretamente, en su interpretación de Agustín—, en dirección a este sentido trascendental que estamos exponiendo.

en el ser y memoria del ser<sup>63</sup>. Ello se lleva a cabo según una activa reflexión existencial, libre —de la conciencia moral, que descubre y actúa el *deber ser*, tal como lo expone el importantísimo texto de la q. 10, a. 8 de las *Q. de ver.* De este modo, el ejercicio de la libertad es la única posibilidad trascendental que el hombre tiene de perfeccionar o actualizar la *dependencia* o *relación* de su ser respecto del Ser de Dios.

Concediendo válidas las precedentes reflexiones, cabe afirmar, pues, que, en el fondo —esto es, desde la perspectiva trascendental señalada—,

[L]a moralidad [de Tomás y de los que fielmente lo sigan], por tanto, no es una mera característica o calificación de los actos aislados y puntuales [predicamentales] según su

---

<sup>63</sup>El término tomásico “*dependentia*” (señalado también como “*relatio*”) es importante y, al parecer, no ha sido estudiado monográficamente: cfr. Enrique ALARCÓN (ed.): *Corpus thomisticum*, Pamplona: Universidad de Navarra. Versión en línea: <http://www.corpusthomicum.org/izbiblio.html>, “*Studia*”. Se ha tenido más en cuenta el término *relatio*. Puede consultarse al respecto la reciente obra de Juan CRUZ CRUZ: *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino*, Pamplona: Eunsa 2006, que no he tenido oportunidad de revisar. La importancia que tiene el término ‘*dependentia*’ para el pensamiento del Aquinate, puede observarse, por ej., en textos como el siguiente: “non solum ducimur in cognitionem Dei per similitudinem creaturam ad Deum, sed etiam per quandam dependentiam. Nihilominus tamen est aliqualis imitatio, secundum quod possibile est, creaturae ad Deum.” (*Lr*, d. 3, q. 1, a. 2, ad 1). Con el término “*similitudo*” se refiere aquí Aquinas a una similitud formal, tal como puede apreciarse por el tema del artículo y la objeción a la que está respondiendo; con el término “*dependentia*”, a una semejanza dinámica. En esta línea, es importante tener en cuenta que la relación o dependencia de la creatura a Dios no define (*formalmente*) a la creatura, tal como enseña Tomás en este importante texto: “la creatura depende del Creador y sin embargo el Creador no pertenece a la esencia de la creatura de tal modo que en la definición de la creatura deba ponerse una esencia exterior.” (THOMAS AQUINAS: *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, M.-R. Cathala y Raymundi M. Spiazzi (eds.), Taurini-Romae: Marietti 1964, VII, lectio 4). “La persona humana no es pura relación, ni tampoco ésta es su esencia, pero esa relación a Dios es decisiva para la identidad de la persona, porque es una referencia singular, única e irrepetible, como lo es el ser de cada uno.” (CLAVELL: “El hombre como ser libre”, p. 8). Esta *dependencia de la creatura* respecto del Creador indica su trascendencia —su trascendentalidad—, “que no sería otra cosa que la vuelta a su origen del cual procede y en quien encuentra su modelo y su fin último.” GARCÍA CUADRADO: “Introducción”, p. 25.

conformidad a la ley moral, sino que se refiere al sujeto en su mismo ser [trascendental]: con las decisiones [morales] acontece un potenciamiento o un debilitamientos del sujeto personal en su libertad [trascendental], es decir en la manifestación [trascendental] más específica de su ser persona. El hombre puede devenir [trascendentalmente] cada vez más libre, más creativo o puede perder libertad [trascendental], ser menos capaz de obrar, puesto que la actuación mala no es tanto un hacer (*agere*) cuanto un “deshacer” (*deagere*) [trascendentales]<sup>64</sup>.

Claro, la realización de la libertad trascendental no se produce al modo de una aparición mágica, como el *deus ex machina* en la tragedia griega. Naturalmente, su realización está condicionada por el uso finito y predicamental de la libertad, en conformidad o no con la ley moral definida de una u otra manera, en tal tiempo y lugar. Es decir, la trascendencia y potencial infinitud de la libertad humana ineluctablemente se va concretando —temporal e históricamente— en hechos y comportamientos puntuales. Pero de ningún modo este natural condicionamiento debería conducirnos a negar el carácter trascendental de la libertad humana, como si esta libertad se redujera a su realización temporal y finita. Cuando digo que una está “condicionada” (predicamentalmente) por la otra, inmediatamente hay que agregar que, a su vez, el carácter trascendental de la libertad “determina” o domina necesariamente su concreción predicamental, temporal y finita. Esta aclaración nos conduce, por lo demás, a examinar la definición de libertad que da Tomás, siguiendo a Aristóteles. El ente libre es definido como aquel que es *dominus actus*

---

<sup>64</sup>L. CLAVELL: “El hombre como ser libre”. En este sentido, Clive Staples LEWIS expresa que “podríamos pensar que Dios sólo quiere la simple obediencia a un conjunto de reglas, mientras que lo que quiere es personas de una determinada manera de ser.” (*Mero Cristianismo*, Madrid: Rialp 2005, p. 95, título original: *Mere Christianity*). Por “manera de ser” este autor se refiere allí a la virtud —hábito bueno—, que es de algún modo necesariamente poseído, pero esto todavía se ubica en el orden predicamental del ser, pudiendo llegar a perderse esa manera o dominio de ser; con Tomás cabe dar un paso más, y pensar la “manera de ser” de modo absolutamente radical, trascendental, según el cual no podríamos perder lo que hemos ganado ya por la libertad.

*sui*. Ahora bien, este “acto suyo” puede entenderse según un sentido predicamental o uno trascendental. Si se entiende sólo en el primer sentido, se produce un olvido racional —no necesariamente existencial— de la libertad trascendental. Comprender lo que significa el dominio del acto de ser en sentido metafísico es una tarea especulativamente infinita; y, lo que es todavía más perentorio (si bien dependiente en cierto modo del anterior entendimiento), vivir tal dominio es lo máximo a que el hombre puede aspirar, como ya se dijo, y, por tanto, es lo más difícil de conseguir —consecución, por supuesto, que no tiene un fin predicamental. Es la revelación infinita de la propia identidad singular humana —identidad activa de mi esencia con mi ser, imposible de darse plenamente sin la identidad activa de mi entidad con Dios, que es mi modelo, por un conocimiento y amor directos del ser divino, aunque no inmediatos.

Así, parece importante explicar la conexión existente entre un nivel y otro de dominio del acto, esto es, entre la libertad trascendental y la predicamental. Explicarlo adecuadamente sería conseguir un entendimiento, correcto y fundamental, de la conexión que Tomás ejecuta entre Metafísica y Moral. Como precisa con acierto Clavell, la consideración de la libertad a nivel trascendental —a nivel del *esse ut actus*— antes que oscurecer tal *esse*, aclara la realidad de la libertad. Dicho de otra manera: por ese proceder lógico no olvidaríamos la metafísica clásica, sino que dotaríamos a la moral —moderna o de la época que sea— del carácter metafísico clásico fundamental que naturalmente reclama. De este modo, concebiríamos la Ética en clave metafísica, que es tal como genuinamente la presenta Tomás en su *Summa theologiae*<sup>65</sup>. Análogamente, podría decirse que, en una apropiada *aceptación de sí mismo* en sentido tomásico, el hombre no se abstrae del orden predicamental —donde su sustancia y operaciones están dadas de modo concreto— a fin de conseguir la contemplación y acción de su *deber ser* según el orden trascendental. Al contrario, es en el aparente carácter prosaico de

---

<sup>65</sup>Este es el significado profundo de la ética tomásica, manifestado en el Prólogo a la Parte Moral de su *S. Th.*, donde vuelve a mencionar —como clave programática— la concepción del Damasceno sobre la perfección de la imagen de Dios como libertad, según el sentido trascendental del que hemos hablado.

su vida predicamental donde deberá conseguir la realización de su libertad trascendental. De nuevo, esto no significa la muerte del heroísmo clásico, sino más bien su radicalización: la libertad trascendental, arraigando más y más entre los seres predicamentalmente menos mentales, más prosaicos, esclavos e ineptos, no hace otra cosa que revelar mejor la dependencia de todo ente respecto de Dios —según la fundamental donación amorosa ejecutada por Creación, Providencia, y Resurrección tras la muerte en Cruz, que alcanza a todos y cada uno de los seres que pueblan el universo, sobre todo a los racionales. Ahora bien, en estos últimos tal dependencia no es meramente ontológica, sino —por propia voluntad divina— libre o moral. De este modo, siendo fieles al maestro medieval, nadie puede excusarse de no ser señor de sí mismo, ya que incluso conseguir la dependencia perfecta respecto del Creador consiste precisamente en eso, en que cada hombre sea infinitamente dueño del propio ser.

