

Importancia de la *imago Dei* en la comprensión de la doctrina de los trascendentales en Tomás de Aquino

PROF. HUGO EMILIO COSTARELLI BRANDI

Resumen: el presente trabajo se ocupa de la importancia que tiene el concepto de *imago Dei* presente en Santo Tomás de Aquino en función de una adecuada comprensión de la doctrina de los trascendentales. Esto implicará considerar el concepto de *imagen de Dios* en el hombre para luego entender cómo es que a la luz de este concepto Tomás lee al Estagirita, cuyos textos cita como argumento de autoridad en su consideración de los trascendentales, de una manera que renueva y expande la significación de los textos aristotélicos. Esto también permitirá percibir con más precisión el significado de las expresiones utilizadas por Tomás para designar a los trascendentales, en especial cuando se refiere a la *verdad* y al *bien*.

Palabras clave: *Tomás de Aquino – Trascendentales Imagen de Dios.*

Abstract: the present paper is in charge of the importance that the *imago Dei* concept, present in Saint Thomas Aquinas, has in relation to an appropriate understanding of the doctrine of the transcendentals. This will imply to consider the concept of *image of God* in the man by then to understand how it is that under the light of this concept Thomas reads the Estagirita, whose texts appointment like authority argument in his consideration of the transcendentals, in a way that renovates and he expands the significance of the aristotelian texts. This will also allow to perceive with more precision the meaning of the expressions used by Thomas to designate to the transcendentals, especially when he refers to the *truth* and the *good*.

Key words: *Thomas Aquinas – Transcendentals - Image of God.*

1. Introducción

Suele indicarse entre los estudiosos de la filosofía medieval que uno de los aportes más importantes que esta hizo a la historia del pensamiento humano es la conocida *doctrina de los trascendentales*. La misma, formulada en Tomás de Aquino como en su más clara expresión, habla de la existencia de unos modos generales convenientes a todo ente, es decir modos que se extienden a todo lo que es, los cuales exceden y atraviesan a las categorías. Estos trascendentales son presentados por el Aquinate como modos del ente que siendo idénticos con este en los supuestos expresan, según la razón, aspectos que la misma palabra de *ente* contiene de modo implícito pero que es preciso explicitar. De este modo cuando se dice que *el ente es bueno*, por ejemplo, no se está agregando a la noción de *ente* nada que ésta no tenga ya en sí, sino que sólo se está haciendo explícito lo que estaba contenido implícitamente en aquella noción: todo lo que es, por el hecho mismo de ser, es bueno.

Esta doctrina encuentra su explicación más completa en el Aquinate dentro de las *Quaestiones Disputatae De Veritate*. En el *corpus* del primer artículo de esta cuestión, donde Tomás se pregunta por la esencia de la verdad, se hace un estudio minucioso de las características correspondientes a todo trascendental para elaborar luego una lista de los mismos donde se enumeran prolijamente a la *res*, al *unum*, al *aliquid*, al *verum* y al *bonum*.

Pero una de las cosas que llaman la atención en este texto es el criterio que Tomás utiliza para distinguir al *verum* del *bonum*. En efecto, el Aquinate nos indica que con el fin de analizar lo que es común a todo ente es preciso dar con algo que tenga el poder de convenir con todos y cada uno de ellos, para lo cual no duda en poner como criterio al alma humana, citando en ese sentido al Estagirita: “En otro modo según la conveniencia de un ente a otro; y esto sin duda no puede ser si no se toma algo que haya nacido para convenir con todo ente: esto es el alma, la cual es en cierto modo todas las cosas, como se dice en el III^{er} libro del *De Anima*”.¹

Tomás da por conocido el texto aristotélico y basado en él terminará diciendo que si el alma es potencia de todas las cosas, y

ella es esencialmente inteligencia y voluntad, entonces habrá dos formas de convenir con todo lo que es: la que corresponde a la detección en todos los entes de su apetibilidad, efecto inmediato de la bondad, y la que percibe la conveniencia de todo ente al intelecto, efecto de la verdad. A partir de aquí el Aquinate propondrá dos expresiones que intentan describir a estos trascendentales: *quod omnia appetunt* para designar al bien, y *adaecuatio res et intellectus* para designar a la verdad.

Sin embargo debemos llamar la atención sobre dos cosas que han ocurrido en el texto del *De Veritate* 1, 1, no explicadas por estar supuestas, y que hoy día originan una serie de confusiones al momento de estudiar los trascendentales.² En primer lugar se ve que Tomás ha utilizado un texto de raigambre netamente antropológica en un contexto metafísico pues la frase de Aristóteles, proveniente justamente del *Perí Psychés*, aparece aplicada a la doctrina de los trascendentales.

En segundo lugar, se han descripto al bien y a la verdad, trascendentales cuyo lugar natural es el metafísico, con expresiones que parecen indicar una actividad propia del ámbito antropológico. En efecto, si atendemos al bien comprenderemos que el Aquinate nos ha traído la expresión que Aristóteles usa en el comienzo de su *Ética Nicomaquea*,³ y que está dicha en un contexto precisamente ético-antropológico, pero no metafísico. Por otra parte, al hablar de la verdad, Tomás nos ha referido que ella es la *convenientia entis ad intellectum*, expresión que nos arroja también hacia un ámbito antropológico.

En el mismo sentido llama también la atención que se haya descripto al bien por el efecto que éste produce en el hombre: “en la definición citada por Aristóteles, el bien se hace conocido por su efecto. El carácter propio de esta definición es según Tomás que es *per posteriora*”,⁴ es decir que la percepción del efecto remite a la causa: si hay apetencia, entonces es que hay previamente bien. Lo mismo podrá apreciarse respecto de la belleza, la cual será descripta en otro texto como *quae visa placent*, las cosas que vistas agradan, donde nuevamente detectamos una descripción por el efecto que la misma produce en la psicología humana.

Lo dicho hasta aquí parecería relevar en el discurso del Aquinate

sobre los trascendentales un doble problema. Primero se trataría de una inapropiada utilización de los textos aristotélicos ya que estarían siendo presentados en un contexto que los excede, y en segundo lugar y como consecuencia de lo primero, una argumentación tal tendría validez sólo dentro de las cosas humanas, ya que cualquier remitencia a un contexto que tenga que ver con la totalidad de los entes se invalidaría como una pretensión excesiva.

La clave de resolución para este doble problema parece hallarse en el hecho de que Tomás no está entendiendo los textos aristotélicos en el sentido que los propone el Estagirita, sino que los está insertando en otra óptica, supuesta en los textos tomasinos, pero oculta a la mirada moderna. La intención del presente trabajo será mostrar justamente esa nueva óptica en la que Tomás lee los textos aristotélicos para así resolver los problemas mencionados.

2. Tomás y Aristóteles: lecturas similares y distintas del *anima quodammodo omnia*

Acabamos de remarcar en el punto anterior el papel que el hombre tiene en esta doctrina de los trascendentales, ya que es puesto por el Aquinate como el criterio que permite percibir la conformidad que de hecho tiene todo ente.

Para justificar esa capacidad Tomás no dudó en citar como argumento de autoridad al Estagirita, quien en el tercer libro de su *Perí Psychés* había sostenido que el alma era *en cierto modo todas las cosas*. De esta manera el Aquinate estaba insertando este texto dentro de una demostración cuyo contexto era claramente metafísico y no antropológico. Ante esto surgió entonces la pregunta de si Tomás realmente estaba comprendiendo a Aristóteles en su sentido originario o lo estaba insertando en otro contexto donde el sentido de la cita aristotélica alcanzaría una nueva dimensión. A fin de poder responder a esta pregunta deberemos revisar primero el contexto en que está hablando Aristóteles en su tratado acerca del alma, para dedicarnos luego a la lectura tomasina del mismo.

Lo primero que se percibe en la cita aristotélica incluida en el *Perí Psychés* es que está dicha en un claro contexto antropológico: se trata de un escrito acerca del alma, donde Aristóteles ha reco-

rrido los distintos tipos de vida marcando sus diferencias. En este sentido ha llegado, siguiendo el camino de las potencias anímicas, a la inteligencia y estando allí se ha dedicado a perfilarla mostrando sus actos propios. Es ahora cuando, con la intención de delimitar aún más las características de esta potencia decide comparar la inteligencia con los sentidos y la imaginación. En este contexto es que Aristóteles refiere que por su capacidad cognitiva, sea a nivel sensible sea a nivel intelectual, el alma es de algún modo todas las cosas: “Recapitulando lo que hemos dicho sobre el alma, repetiremos que ella es, en cierto modo, todas las cosas; porque los seres se dividen en sensibles e inteligibles, y el conocimiento se identifica de algún modo con lo cognoscible, como la sensación con lo sensible”.⁵ Como puede verse el sentido dado al texto por el Estagirita es claramente antropológico y se refiere a una característica capacidad del alma humana: la de conocer.

Tomás recurre a este texto en diversas ocasiones a lo largo de sus obras y lo aplica indistintamente tanto en contextos antropológicos como así también en contextos metafísicos. Tomemos como punto de partida el sentido antropológico que el Aquinate otorga a este texto:

(...) así como el intelecto es perceptivo de todas las cosas inteligibles, así también el sentido es perceptivo de todas las cosas sensibles, es decir, la vista de todo lo visible y el oído de todo lo audible: de donde se dice en el III^{er} libro del *De Anima* que el alma es en cierto modo todas las cosas según el sentido y según el intelecto.⁶

Como puede verse el Aquinate no hace más que repetir al texto aristotélico en el exacto sentido que tiene dentro del *De Anima*: la capacidad cognitiva del alma le permite ser *en cierto modo* todas las cosas,⁷ ya a nivel sensible ya a nivel intelectual. Y esta misma interpretación podemos encontrarla también en muchos otros textos.

Podría pensarse, no obstante, que Tomás restringe la lectura del *anima quodammodo omnia*, continuando siempre bajo la mirada antropológica, a la sola dimensión cognoscitiva, sea esta sensible o intelectual. Sin embargo, lejos de un pensamiento como ese, el

Aquinas afirma que a toda naturaleza cognoscente le corresponde una inclinación a lo conocido que sigue siempre al modo propio de ese conocimiento. Por ello es que si el alma es cognoscitiva en los niveles indicados, será por lo mismo apetitiva en tales niveles:

(...) debe decirse que es necesario poner cierta potencia apetitiva en el alma. Para cuya evidencia se debe considerar que a cualquier forma la sigue alguna inclinación. (...) La forma en aquellos entes que participan de la capacidad de conocer se encuentra en modo más alto que en las que carecen de conocimiento (...). Por esto, así como las formas existen en un modo más elevado entre los que tienen conocimiento por encima del modo de las formas naturales, así también es necesario que en ellas haya una inclinación por encima del modo de la inclinación natural, que se llama apetito natural. Y esta inclinación superior pertenece a la potencia apetitiva del alma, por la cual el animal puede apetecer aquellas cosas que aprende, (...).⁸

De esta manera la cita aristotélica no es entendida por el Aquinas sólo en un sentido cognitivo sino en el sentido de una cognición apetitiva, que involucra tanto a la inteligencia como a la voluntad:

Pero la naturaleza espiritual, cuanto a su segundo ser, está indeterminada y es capaz de todas las cosas, como se dice en el IIIer libro del *De Anima*, que el alma es en cierto modo todas las cosas; y al unirse a algo se hace uno con ello, como de alguna manera el intelecto se hace lo mismo inteligible al inteligir y la voluntad se hace lo mismo apetecible al amar.⁹

Esta consideración es la que permite al Aquinas, restringiéndonos por ahora al sentido antropológico, dar una base a la distinción del bien y la verdad como trascendentales, tal como hemos aludido más arriba. En consecuencia, el primer sentido que encontramos en el texto aristotélico del *anima quodammodo omnia* entendido bajo la óptica tomista es la capacidad del alma de conocer todo,

tanto lo sensible como lo inteligible, y como no es posible pensar el conocimiento separado de la apetición se sigue que el alma puede asimismo hacerse lo que apetece al amar.

Ahora bien, este primer sentido antropológico encontrado en Tomás permanecerá siempre de fondo toda vez que sea referido como argumento de autoridad. Sin embargo no agotará ni será el horizonte definitivo de comprensión que el Aquinate tenga del mismo sino que podremos descubrir otro marco en el que el *anima quodammodo omnia* será pensado y en el que encontrará su lugar natural. A propósito de esto quisiéramos detenernos en un texto de la *Summa Theologiae* que sin abandonar dicho sentido, comienza a mostrar esa nueva óptica de comprensión:

(...) el sentido recibe la especie de todas las cosas sensibles y el intelecto de todas las cosas inteligibles, de tal modo que el alma del hombre es en cierto modo todas las cosas según el sentido y el intelecto, en lo que de alguna manera los seres cognoscibles se aproximan a la *semejanza* de Dios, en el que preexisten todas las cosas, como dice Dionisio.¹⁰

Al parecer Tomás vuelve a confirmar la idea aristotélica de la capacidad anímica de ser todas las cosas. Sin embargo, y sin oponerse a ese sentido, el Aquinate introduce el tema de la semejanza con Dios: justamente esta capacidad de ser *quodammodo omnia* que tiene el alma la asemeja a Dios en su omnipresencia.

Este último texto marca a las claras un cambio en la contextualización de la frase aristotélica: si los límites de la misma estaban dados en el Estagirita por la naturaleza humana, en Tomás esos límites se expanden ya que sin dejar de lado la intención original remiten la cita más allá de la naturaleza humana misma hacia el fundamento último de esa capacidad; el Aquinate no se cierra ahora en la exposición de la naturaleza humana en sí, sino que la entiende en su fundamento: la *similitudo Dei*. De esta manera se produce una nueva lectura del texto aristotélico que nos lleva a considerar el tema de la *imago Dei* en el hombre y que ahora estudiaremos con la intención de precisar lo que Tomás nos está proponiendo.

Sin embargo es preciso notar antes de seguir avanzando que el texto que acabamos de citar, el perteneciente a la *Summa Theologiae*, habla propiamente de *similitudo* y no de *imago*. Esto ocurre porque Tomás se refiere a la sensibilidad y a la inteligencia simultáneamente; y si es propio de la *imagen* el ser intelectual (como indicaremos más adelante), entonces al involucrar ambos niveles del conocimiento humano prefiere hablar de *similitudo*, algo más amplio que la *imagen*, antes que de *imago* propiamente. En efecto, “la similitud es considerada como un preámbulo que tiende a la imagen, en cuanto es más común que la imagen, (...) también se la considera como subsiguiente a la imagen, en cuanto significa cierta perfección de la imagen”.¹¹ El texto nos dice que es posible hablar de la *similitud* en dos sentidos. El primero de ellos, el que nos interesa en este momento, es el que toma a la *similitudo* como preámbulo de la imagen de Dios en el hombre, ya que significa “aquellas cosas que son más comunes a las propiedades de la naturaleza intelectual, según las cuales propiamente se atiende a la imagen”.¹² Como puede verse este es el sentido en que el Aquinate utiliza el término *similitudo* en el texto que citábamos más arriba: si allí se refirió tanto a la sensibilidad como a la inteligencia humanas, no obstante no podía hablar de imagen en cuanto tal, pues la misma se dice propiamente en relación a la inteligencia. Con todo esto no impide constatar una presencia de lo intelectual en la sensibilidad, ya que estamos hablando de la sensibilidad humana y no la meramente animal. De allí que Tomás se vea inclinado a usar un término más amplio capaz de involucrar tanto a la sensibilidad como a la inteligencia humanas, el de *similitud*, pero en el sentido de preámbulo de la imagen. Dicho de otra manera: el contexto de la cita tomasiana es claramente el de la *imago Dei*, con lo que hemos llegado propiamente a nuestro tema.

3. El hombre como *imago Dei* y su vocación metafísica

Que el hombre no es un ser más entre los creados sino que ocupa la cima de la creación sensible, es una sentencia común que es posible verificar en la mayoría de los pensadores medievales. Y tal posición metafísica conlleva para el ser humano una misión

muy particular como es la de elevar todo al nivel del logos. En este sentido ya nos decía Agustín que, “no cesan ni callan tus alabanzas las criaturas todas del universo, ni los espíritus todos con su boca vuelta a Ti, ni los animales y las cosas corporales *por boca de los que las contemplan*, a fin de que, apoyándose en estas cosas que Tú has hecho, se levante hacia Ti nuestra alma (...)”.¹³ Es el hombre el que presta su logos a las cosas elevándolas para que glorifiquen al Creador en un nivel que ellas jamás podrían alcanzar.

Como pensador medieval que fue, Tomás de Aquino no permaneció ajeno a tales consideraciones y desarrolló esta idea tan medieval pero en función del tema de la *imagen*.

En efecto, el libro del Génesis indicaba que *el hombre había sido creado a imagen y semejanza de Dios*.¹⁴ Como todo autor medieval para el cual la Escritura constituye el argumento de autoridad más fuerte, Tomás se preguntará acerca del sentido de dicha expresión. Y lo primero que precisará será que la *imago* a la que se refiere el primer libro sagrado “no es según el cuerpo, sino aquello en lo que el hombre aventaja a los otros seres animados”.¹⁵ Dios es incorpóreo de manera que nunca podría verse en esto una semejanza, y si la semejanza está, entonces deberá buscarse en otro sentido. Pero el texto agrega algo más, pues junto a la imposibilidad antes mencionada indica que es precisamente la *imago* misma la que da al hombre su ser específico por el que éste se distingue y adelanta a todo otro ser de la creación sensible. Esta ventaja será en definitiva el *intellectus*: “¿En qué consiste esta similitud? Yo digo que no se atiende según la similitud corporal, sino según la luz inteligible de la mente. En efecto, en Dios está la fuente de la luz inteligible y nosotros tenemos un signo de esta luz”.¹⁶ El texto usa nuevamente la palabra *similitudo* y no precisa la distinción entre ese término y el de *imagen*, aunque los use claramente como equivalentes en sentido amplio.¹⁷ Una tal distinción en los significados podrá verse con más detalle cuando Tomás se dedique específicamente a tratar el tema de la *imago Dei* dentro de la *Summa Theologiae*.

En efecto, la cuestión 93 de la *prima pars* está dedicada a este tema y comienza justamente por la distinción que estamos buscando. Tomás pone como punto de partida indiscutible el argumento de autoridad; en el *sed contra* del primer artículo dice: “está lo que

se dice en Génesis 1: *hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra*".¹⁸ Pero la palabra del primer libro de la Escritura habla de una creación del hombre *ad imaginem et similitudinem*, lo que motiva una reflexión sobre el alcance de ambos términos. Tomás cita en este punto al Hiponense, quien sostiene que la imagen involucra a la semejanza, pero la semejanza no implica a la imagen. Ocurre que la *imagen* agrega sobre la *semejanza* el ser expresión de otro: "a partir de lo cual es claro que la *similitud* es de la razón de la *imagen* y que la *imagen* agrega algo sobre la razón de *similitud* es decir que sea expresión de algo, pues se dice *imagen* porque se hace para imitar a otro".¹⁹

Llama la atención el Aquinate también sobre la preposición utilizada en el texto del Génesis, pues se habla de una imagen y similitud *ad Deum*, donde el uso de esa preposición agrega sentido al texto: sin duda que se trata de una imagen y semejanza, pero hay que ver que la misma está regida por el *ad*. Tomás indica esto para marcar justamente la distancia que el hombre tiene con el Creador: esta preposición significa un cierto *llegar a*, lo que supone una lejanía respecto de aquello a lo que se accede. Y esto permite comprender también que decir *imago* no es decir *igualdad*, sino expresión que dice y no dice a su modelo.

Establecida la distinción entre *similitudo* e *imago*, el Aquinate perfila aún más el concepto de *imagen* al avanzar sobre otra de las notas que ésta debe tener para ser tal: no basta que sea *expresión de algo* sino que además no debe tratarse de una semejanza según el género tan sólo, como puede ocurrir con la *vida* respecto de Dios y todos los seres vivos, o según un accidente común, como sucede con *incorpóreo* en Dios y los ángeles, sino que "se requiere para la razón de imagen que haya una similitud según la especie, como la imagen del rey está en su hijo, o al menos según algún accidente propio de la especie".²⁰ De esta manera para encontrar la similitud de la especie se deberá atender a la última diferencia específica, que entre los hombres es aquella por la que "saben e inteligen".²¹ He aquí entonces la imagen de Dios en el hombre: propiamente "la razón de imagen (...) es la naturaleza intelectual".²² Ella es expresión de la luz intelectual divina y lo que constituye la diferencia específica, pero es a la vez distancia respecto del Creador por ser imagen y no igualdad.

Es preciso aclarar que cuando el Aquinate dice que la *imago Dei* es la naturaleza intelectual, quiere indicar con ello que dicha naturaleza implica no sólo al conocimiento intelectual sino también al apetito que corresponde a ese conocimiento. De este modo la naturaleza intelectual es el intelecto y la voluntad humanas que imitan, con la distancia que ello implica, a Dios mismo en cuanto inteligencia volente. Y así el hombre:

(...) es máximamente a imagen de Dios según que la naturaleza intelectual puede imitar máximamente a Dios. En efecto, imita máximamente la naturaleza intelectual a Dios cuanto a esto, que Dios se entiende y ama a sí mismo. De donde (...) el hombre tiene aptitud natural para entender y amar a Dios, y esta aptitud consiste en la misma naturaleza de la mente, que es común a todo hombre.²³

Ahora bien, este modo de ser propio del hombre, el de distinguirse por ser imagen de Dios, implica por lo mismo una actividad específica. Aquí es donde Tomás nuevamente retorna al texto del Génesis, pues allí se pone de manifiesto que la vocación del hombre como *imago Dei* es la de tener vida según la *mens*, la de ser la cima de la creación sensible, pero además se agrega que su puesto en la creación es el de dominarla al modo del logos: “de donde se dice en Génesis 1, 26: *hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra*, es decir según que tiene intelecto, y está al frente de los peces del mar, de las aves del cielo y de las bestias de la tierra”.²⁴

Vemos ahora cómo el hombre, en cuanto es imagen en virtud del intelecto, tiene la misión de *estar al frente de* la creación sensible. Y en esto no debe verse solamente una simple reyecía sobre seres inferiores, sino mejor aún, la maravillosa misión de *dominar la tierra*,²⁵ en la que es preciso seguir nombrando a las cosas,²⁶ es decir elevándolas al nivel del logos.

Una vez determinado el significado de la *imago Dei* en el hombre es posible retomar lo dicho acerca del nuevo sentido que la frase aristotélica tiene en los textos tomasinos. En efecto se indicó más arriba que la cita del Estagirita ha sido presentada por Tomás tanto en contextos antropológicos como en metafísicos; pero se

mostró también que incluso dentro del sentido antropológico ya era posible encontrar un nuevo contexto capaz de expandir el significado de la cita aristotélica: ese nuevo contexto es el de la *imago Dei*. Esto permitirá al Aquinate radicalizar aún más el sentido del *anima quodammodo omnia* ya que no sólo será puesto en relación con la capacidad natural del hombre en cuanto intelectual sino que, supuesto aquello, estará afinando esa capacidad en el tema de la *imago*.

Esta nueva lectura de Aristóteles permitirá al Aquinate dar al sentido antropológico ya indicado un nuevo fundamento, uno que reconoce raíces metafísicas y teológicas, y que posibilita la aplicación del *anima quodammodo omnia* a un contexto metafísico sin ningún inconveniente:

(...) debe decirse que así como el bien tiene razón de apetecible, así lo verdadero se ordena al conocimiento. En efecto, uno y otro ente tanto es cognoscible cuanto tiene de ser. Y por esto se dice en el III^{er} libro del *De Anima* que el alma es de alguna manera todas las cosas según el sentido y el intelecto. Y por esto así como lo bueno se convierte con el ente, así también lo verdadero.²⁷

Como puede verse el texto supone lo desarrollado en el *De Veritate* 1, 1, ya que se va rápidamente de la cita aristotélica a la convertibilidad del ente con la verdad y el bien. Sin embargo lo que queremos destacar aquí es el claro contexto metafísico en el que Tomás está hablando y en el que introduce el *anima quodammodo omnia* como ese criterio metafísico de distinción entre los trascendentales.

A partir de lo dicho, y apoyado en su ser específicamente *imago Dei*, el hombre se constituye entonces en un *locus philosophicus*, un lugar metafísico donde por una parte la verdad y el bien se revelan, pero además como un lugar donde es posible percibir la distinción entre los trascendentales. Esta es la vocación metafísica del hombre a la que está llamado en cuanto *imago*, es decir el haber nacido para percibir lo verdadero y lo bueno de todas las cosas, lo que constituirá además su perfección misma:

(...) entre las cosas creadas se encuentra otro modo de perfección según el cual la perfección que es propia de una cosa se halla en otra; y esta es la perfección del ser cognoscente en cuanto cognoscente, porque según esto algo es conocido por un ser cognoscente debido a que lo conocido está de algún modo en el cognoscente; y por esto en el III^{er} libro del *De Anima* se dice que el alma es de alguna manera todas las cosas, porque ha nacido para conocer todas las cosas.²⁸

La perfección del hombre consiste en vivir según la *mens*, lo que como ya fue indicado involucra tanto al conocer como al amar. En definitiva el ejercicio de esta actividad encontrará en la *visión beatífica* su realización plena, ya que es ese el fin último de toda naturaleza intelectual. Pero dicho fin total no permanecerá ajeno a la actividad humana sino que justamente la signará marcándole el camino a recorrer. Y esto es lo que señala el texto: la vida humana en cuanto *imago Dei* consiste en conocer (y amar, podríamos agregar); pero esa actividad está inscrita en su misma naturaleza, le es inmanente y para eso *ha nacido*. El texto usa en este punto la expresión *nata est omnia cognoscere*, que hemos traducido literalmente; sin embargo el verbo *nascor* significa también *provenir; devenir; resultar*, términos latinos que traducen al griego *gígnomai*, utilizado entre los filósofos con el sentido de *ser por naturaleza*. De esta manera la vocación metafísica del hombre como *imago*, como *anima quodammodo omnia*, su actividad propia devenida de su naturaleza y su perfección misma han quedado precisadas por el Aquinate.

A propósito de esto cabe aquí recordar aquella tan conocida frase de Tomás donde se afirma que “lo primero que concibe el intelecto como evidentísimo, y en lo que resuelve todas las concepciones, es el ente”.²⁹ Esta exquisita indicación que aparece gran cantidad de veces en los textos tomasinos rememora aquel eterno mandato del Génesis que el primer pecado oscureciera: que el ente esté en *consonancia* con el intelecto es precisamente porque uno y otro están vocados a una unidad superior donde el intelecto da de su luz, aquella que recibiera de Dios en cuanto imagen, y el mudo ente encuentra allí su lenguaje de alabanza: “el ente es pensado

necesariamente, porque el pensamiento es la claridad en la que el ente es capaz de mostrarse como tal".³⁰ Es el hombre quien tiene esa vocación al esclarecimiento del ente: es su misión revelarlo en todos sus modos, sea en cuanto uno, verdadero, bueno, o bien como indicábamos al comienzo, en cuanto bello.

4. Conclusión

Por todo lo dicho es posible ver cómo los problemas mencionados al comienzo de este trabajo, aquellos que en apariencia se mostraban en la lectura del *De Veritate* 1, 1, se han disipado desde el momento que se comprendió la nueva perspectiva asumida por el Aquinate para la lectura del texto aristotélico, es decir la de la *imago Dei*. A partir de esto es que quisiera concluir el presente escrito indicando dos cosas que bajo esta nueva luz son de gran importancia.

En primer lugar que el contexto de la *imago Dei* en el que Tomás considera la cita de Aristóteles hace que esta última alcance un nivel de comprensión de la realidad humana mucho más profundo que el propuesto por el mismo Estagirita. Así como ocurría con Agustín frente a la filosofía pagana, así también ocurre ahora con el Aquinate frente al texto aristotélico, pues la cita del *Peri Psychés* es asumida en ese nuevo contexto que da especificidad a la filosofía medieval: es el marco de la revelación sobrenatural en el que se asume lo asumible, y al hacerlo de ese modo se lo renueva de manera que reaparece como algo original. Con todo, debemos dejar en claro que esta nueva lectura no significa una anulación del nivel de comprensión puramente antropológico por parte del Aquinate; muy por el contrario ese nivel es aceptado pero asumido en un nuevo marco de comprensión determinado por la *imago*. De esta manera el *anima quodammodo omnia* retiene su sentido originario pero a la vez se renueva y crece en gran medida ya que habilita su aplicación en ámbitos que podrían haberle sido inaccesibles como ser el caso del saber metafísico y el del teológico. Y esto es lo que, por una parte, marcará al hombre un especial camino de perfección, el de tener vida según el *logos*, y por otra parte y a modo de corolario lo constituirá como *locus philosophi-*

cus, como un principio de distinción metafísico que permite ver la diferencia entre los trascendentales.

En segundo lugar quisiera llamar la atención sobre este nuevo marco de comprensión del texto aristotélico porque es lo que permitirá entender en su justa dimensión las expresiones utilizadas por Tomás para describir a los trascendentales, sea en el caso del bien y la verdad como así también en el de la belleza.

En efecto, cuando se dice que la verdad es la *adaequatio rei et intellectus*,³¹ no sólo se está indicando la realidad antropológica de la capacidad del intelecto de conocer al ente y llegar a una relación de adecuación con él, sino que se está marcando además una relación específica del ente con el intelecto donde el logos humano es capaz de actualizar el potencial silencio que el ente presentaría ante cualquier otro ser no intelectual: si algo es, entonces es cognoscible, y si es cognoscible entonces permite al intelecto percibir su propia relación de adecuación o inadecuación con el ente; esta relación no es algo real en el ente y por ello en él *ens et verum convertuntur*, pero el hombre, en virtud de su ser *imago Dei*, es capaz de distinguir y de ser el criterio mismo de distinción entre los trascendentales, determinando así, según la razón, aquello que la verdad agrega.

Lo mismo puede decirse respecto del bien. Si se lo ha descripto tradicionalmente como *quod omnia appetunt*,³² con esto quiere indicarse no sólo lo que perfecciona al hombre en cuanto tal, como ocurre con el bien moral, sino que además se quiere nombrar a todo otro bien ya que la expresión intenta poner de manifiesto una especial relación del ente con el hombre que el término *ens* no precisa: su carácter perfectivo en general, es decir en cuanto ente.

De esta manera se ve que las expresiones tradicionales que describen a los trascendentales, entendidas en el contexto de la *imago Dei*, alcanzan un rango metafísico que, involucrando al sentido antropológico lo trascienden; pero a la vez, el ver al hombre como un *locus philosophicus*, permite encontrar el principio de distinción entre los trascendentales; un principio que no compromete la unidad de aquellos en el ente ya que sólo los distingue según la razón.

NOTAS

1. S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 1, c.: “Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, ut dicitur in III de anima”.
2. Hoy día, y debido a la óptica heredada de la modernidad, es difícil comprender adecuadamente el sentido de la doctrina de los trascendentales y de las expresiones que Tomás y la tradición utilizaron para describirlos. En este sentido se elabora habitualmente la siguiente explicación: frases como las de *quod omnia appetunt* o *quae visa placent*, referidas al bien y la belleza respectivamente, indican tan sólo la experiencia subjetiva del hombre frente a una y otra. Las mismas tienen validez en el plano antropológico donde se verifican ciertos efectos que remiten a causas, pero si se desea hacer referencia al plano metafísico del bien y la belleza es preciso abandonar estas expresiones, remitirse a las causas de tales experiencias y seguir el camino de las propiedades objetivas tanto de uno como de otro trascendental. De esta manera se generan dos ámbitos de consideración entre los trascendentales: el antropológico que percibe los efectos del trascendental, y el metafísico, claramente objetivo. En este sentido puede verse Gary F. GREIF, *The relation between transcendental and aesthetical beauty according to St. Thomas*, en “The Modern Schoolman” 40 (1963), pgs. 163-182; Umberto ECO, *Il problema estetico in San Tommaso*, Edizioni di «Filosofia», Torino, 1956, 158 pgs; Jan AERSTEN, *Medieval Philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*. New York, E. J. Brill, 1996, 468 pp.
3. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, trad. María Araujo y Julián Marías, I, 1, 1094a: “Toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y toda elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden”.
4. Jan AERSTEN, *Medieval Philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, New York, E. J. Brill, 1996, p. 300.
5. ARISTÓTELES, *Tratado del alma*, trad. A. Ennis, III, 8, 431 b, 22.
6. S. TOMÁS DE AQUINO, *In Libros de Caelo et Mundo*, lib. II, lect. 14, n. 7: “sicut intellectus est perceptivus omnium intelligibilium, ita

sensus est perceptivus omnium sensibilibum, visus scilicet omnium visibilibum, et auditus omnium audibilibum: unde dicitur in III de anima quod anima quodammodo est omnia secundum sensum et secundum intellectum”.

7. Hemos remarcado el *en cierto modo* debido a que Tomás destaca que ese hacerse todas las cosas no es según el ser natural de las mismas sino sólo según la receptividad de las formas, es decir según su ser *intencional*. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *In Libros De anima II et III*, lib. III, lect. 13, n. 4; ver también *Summa Theologiae*, I, q. 56, a. 2, ad 3.
8. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 80, a. 1, c.: “(...) dicendum quod necesse est ponere quandam potentiam animae appetitivam. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio. (...) Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. (...) Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, (...)”.
9. S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 24, a. 10, ad 2: “Sed natura spiritualis est facta quantum ad secundum esse suum indeterminata, et omnium capax; sicut dicitur in III de anima, quod anima est quodammodo omnia: et per hoc quod alicui adhaeret, efficitur unum cum eo; sicut intellectus fit quodammodo ipsum intelligibile intelligendo, et voluntas ipsum appetibile amando”.
10. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 80, a. 1, c.: “(...) sensus recipit species omnium sensibilibum, et intellectus omnium intelligibilibum, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo quodammodo cognitionem habentia ad dei similitudinem appropinquant, in quo omnia praeexistunt, sicut dionysius dicit”.
11. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 9, c. : “similitudo consideratur ut praeambulum ad imaginem, in quantum est communius quam imago, (...) consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, in quantum significat quandam imaginis perfectionem”.

12. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 9, c. : “similitudo attenditur secundum ea quae sunt communiora proprietatibus naturae intellectualis, secundum quas proprie attenditur imago”.
13. S. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, V, 1. La cursiva es nuestra.
14. Cfr. *Génesis* 1, 26.
15. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 1, ad 2: “non secundum corpus, sed secundum id quo homo *excellit* alia animalia”. El verbo *excellit* da la idea no sólo de *aventajar*, como hemos indicado en la traducción, sino también de *distinguir*, de manera que debemos pensarlo en relación al hombre como un *poder distinguir que pone por encima de*.
16. S. TOMÁS DE AQUINO, *Sermones*, XIII, 3: “In quo consistit ista similitudo? dico quod non attenditur secundum similitudinem corporalem, sed secundum intelligibile lumen mentis. In deo autem est fontalitas intelligibilis luminis et nos habemus signum hujus luminis”.
17. Que los términos *similitudo* e *imago* sean usados como equivalentes en sentido amplio se comprende por el hecho de que para referir lo dicho el Aquinate ha citado al texto del Génesis 2, 26 y por lo que indicamos más arriba respecto del uso propedéutico que puede tener el término *similitudo* en relación a la *imago*. Podría argumentarse en favor de esta ausencia de precisión el hecho de que se trata de un sermón, algo dirigido a todo el pueblo y no específicamente a los estudiosos, quienes podrían reclamarle una mayor fineza en la exposición. De todas maneras, cuando se ocupe de este tema en los textos dirigidos a los estudiosos, tratará específicamente de la diferencia de significado entre un término y el otro.
18. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 1, s. c. : “Sed contra est quod dicitur Gen. I, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram”.
19. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 1, s. c. : “similitudo est de ratione imaginis, et quod imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressum, imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius”. La cursiva es nuestra.

20. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 93, 2, c. : “Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo, vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei”.
21. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 93, 2, c. : “sapiunt vel intelligunt”.
22. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 93, 3, c. : “ratio imaginis (...) est intellectualis natura”.
23. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 4, c. : “(...) est maxime ad imaginem dei, secundum quod intellectualis natura deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime deum quantum ad hoc, quod deus seipsum intelligit et amat. Unde (...) homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus”. Llama la atención que a lo largo de toda la cuestión 93 Tomás no mencione, como sí lo hace en otros lugares de sus obras, la tradicional tríada que Agustín forjara como imagen de Dios en el hombre, la que habla de *memoria*, *inteligencia* y *voluntad*. Por el contrario el Aquinate se restringe aquí a mencionar sólo la inteligencia y la voluntad como lo que constituye la naturaleza de la *mens* y por consiguiente la *imago Dei* en el hombre. Nos parece interesante notar este hecho, aunque dedicarnos a él excedería por ahora las intenciones de este trabajo. A propósito de esto pueden verse otros textos de Tomás: *In III Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 1a, c.; *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 10, a. 3, sc. 1.
24. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, III, c. 81, n. 1: “Unde dicitur Gen. 1-26: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, scilicet secundum quod intellectum habet, et praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis terrae”.
25. Cfr. *Génesis*, 1, 28: “(...) Y díjoles Dios: «sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla: mandad en los peces de la tierra y en las aves del cielo y en todo animal que serpea sobre la tierra»”.
26. Cfr. *Génesis*, 2, 19: “Y Yahveh Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera”.
27. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 3, c. : “(...)

dicendum quod, sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III de anima, quod anima est quodammodo omnia secundum sensum et intellectum. Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum”.

28. S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 2, a. 2, c. : “Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum est aliquo modo apud cognoscentem; et ideo in III de anima dicitur, anima esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere”.
29. S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 1, c. : “Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens”.
30. Günther PÖLTNER, *Sobre el pensamiento de lo bello en Tomás de Aquino*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002, p. 11.
31. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 4, sc7; q. 1 a. 6, c.
32. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, lib. I, cap. 37, n. 4; *Summa Theologiae*, I, q. 6, a. 2, ad 2.

El Autor es profesor adjunto de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

E-mail: hugo_brandi@yahoo.com.ar

Recibido: 4 de marzo de 2008.

Aceptado para su publicación: 5 de abril de 2008.