

LA TEOLOGÍA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO DE LA IMAGEN DE DIOS

León Elders S.V.D.

Durante un período bastante largo de la época moderna, la teología de la imagen de Dios ha sido relegada a un segundo plano, y olvidada en la predicación. Sin embargo, en la época de los Padres y en la Edad Media era considerada de primera importancia.

A mediados del siglo XX, se dedicó al tema un cierto número de estudios, a causa, por una parte, del giro antropológico en la teología¹, y por otra, a raíz de una discusión entre autores protestantes —en particular Karl Barth y Emile Brunner—. Mientras que Barth reducía a casi nada la doctrina de la imagen de Dios en el hombre en el nivel natural, E. Brunner acogía la teología de la imagen, pero afirmaba que los teólogos católicos habían tomado prestada de San Ireneo la fatal distinción que éste introdujo entre una imagen natural de Dios en el hombre y otra sobrenatural. Lo peligroso de esta concepción sería que se considera el intelecto como una potencia racional independiente y no relacionada con Dios². Esta manera de ver habría ejercido una influencia determinante sobre la teología escolástica. Sería, por el contrario, mérito inmortal de Lutero haber concebido al hombre únicamente como esencialmente referido a Dios.

Esta acusación obligó a los teólogos católicos a responder. Las publicaciones se sucedieron. En una colección de ensayos dedicados al tema, L. Scheffczyk pone de relieve que la teología tiene la tarea de transmitir al hombre moderno las riquezas de la doctrina del hombre como imagen de Dios, y elaborar una interpretación relacional-dinámica y la dimensión escatológica de esta doctrina³. Nos parece que Santo Tomás cumplió de una manera insuperable estas exigencias, y por eso, al comienzo del tercer milenio, es oportuno evocar los elementos esenciales de la posición del Doctor Común⁴, dedi-

1. Cfr. K. RAHNER, *Theologie und Anthropologie*, en *Schriften zur Theologie* VIII, Einsiedeln 1967, 43-65.

2. Cfr. *Der Mensch im Widerspruch*, Berlin 1937, 523.

3. Cfr. L. SCHEFFCZYK (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969, XL.

4. En t re los numerosos estudios dedicados al tema mencionamos: F. DANDER S.J., *Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des Hl. Thomas von Aquin*, en «Zeitschrift für katho-

cando al mismo tiempo este estudio al Ilmo. Profesor José Luis Illanes, que durante más de 25 años de profesorado y decanato se ha empeñado en renovar y profundizar los estudios teológicos a la luz de los principios de Santo Tomás de Aquino, según las necesidades de nuestra época.

I. LAS FUENTES

El texto de base de toda la teología del hombre imagen de Dios es *Genesis* 1, 26-27: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Que domine los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos, los reptiles de la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó: hombre y mujer los creó». Pero algunos textos de San Pablo sobre Cristo, como *Col* 1, 14: «Imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura», y *Hebr* 1, 3: «Resplandor de su gloria e impronta de su sustancia», introdujeron una nueva dimensión en la especulación teológica, en el sentido de que el creyente debe conformarse a la imagen perfecta de Dios, que es Cristo glorificado.

En la época de los Padres se meditaba sobre la vocación del cristiano en cuanto imagen de Dios. Clemente de Alejandría no distinguía todavía entre ser a imagen de Dios en el plano natural y su perfección por la gracia. San Ireneo, por su parte, subraya que Adán poseía la plenitud de la imagen de Dios y de la semejanza con su Creador, pero que después de la caída no le quedó más que el ser a imagen (*eikon*), en cuanto poseía intelecto y voluntad. Gracias a esta interpretación se podía resolver una dificultad: ¿Cómo es posible que el hombre con su cuerpo haya sido hecho a imagen y semejanza del Dios inmaterial? Casi todos los Padres griegos hacen la siguiente distinción: la imagen concierne al hombre en su estado natural (pero espiritual⁵); la semejanza, por

lische Theologie» 53 (1929) 1-40; 203-246; A. HOFFMANN O.P., *Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin*, en «Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie» 19 (1941) 3-35; M.J. DE BEAURECUEIL, *L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin*, in «Études et recherches. Cahiers de théologie et de philosophie» 8, Paris 1952, 45-82; Th. CAMELOT, *La théologie de l'image de Dieu*, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 40 (1956) 443-471; L. SCHEFFCZYK, *Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie. Eine Einführung*, en L. SCHEFFCZYK (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969, IX-LII; L.B. GEIGER, *L'homme image de Dieu. À propos de «Summa Theologiae, Ia, 93, 4»*, en «Rivista di filosofia» 1974, 511-532; F.J.M., *L'image de Dieu dans l'homme*, en «Nova et vetera» 59 (1984) 81-92; F. CACUCCI, *La dottrina dell'immagine secondo S. Tommaso d'Aquino in armonia con le istanze della problematica moderna*, en *San Tommaso e il pensiero moderno*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Roma s.a.; E. REINHARDT, *Dynamik und Stabilität des Gottesbildes im Menschen nach Thomas von Aquin*, en «Forum Katholische Theologie» 18 (2002) 204-216.

5. Cfr. ORIGENES, *In Genesisim homil.* VI, 15: «Hunc sane hominem quem dicit ad imaginem Dei factum, non intelligimus corporalem. Non enim corporis figmentum Dei imaginem continet... Is... qui "ad imaginem Dei" factus est, interior homo noster est, invisibilis et incorporealis et incorruptus atque immortalis» (citado según G.B. LADNER, *The Concept of the Image in the Greek*

el contrario, a su perfeccionamiento por la gracia, gracia que Adán perdió por el pecado. Por el bautismo, sin embargo, es re-establecida en el hombre esta semejanza (*homoiosis*) con Dios. Se *nota* que el ser a imagen de Dios ya tiene una connotación escatológica⁶.

Te ruliano adopta esta posición, pero subraya que el hombre es a imagen de Dios por su voluntad libre. El cuerpo humano participa de la semejanza con Dios, pero es, en primer lugar, el alma la que posee el carácter de imagen por ser inmortal, racional y libre, en cuanto tiene el dominio de sus actos. En los escritos de Te ruliano se nota la tendencia a equiparar imagen y semejanza. La libertad es la propiedad esencial de la imagen de Dios en el hombre⁷. San Agustín nos habla repetidas veces del sentido existencial y psicológico del haber sido creado a imagen de Dios, y explica esta imagen en referencia a la Santísima Trinidad. Además formula la doctrina de los vestigios de Dios en la creación irracional⁸.

Los Padres griegos, como San Atanasio y San Gregorio de Niza, subrayan que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, pero que sólo Cristo es la imagen perfecta de su Padre⁹. San Juan Damasceno, conocido por su defensa de la veneración de las imágenes, afirma que la imagen de Dios en el hombre debe llegar a una más perfecta semejanza¹⁰.

Aunque en el Occidente latino, el ser a imagen de Dios fue atribuido generalmente al alma humana, algunos autores lo aplicaron también al cuerpo, en particular al cuerpo glorificado¹¹, pero en general esta opinión fue rechazada debido a que el cuerpo es común a los hombres y a los animales. Otro tema estudiado por los autores al comienzo de la escolástica fue la distinción entre *imago* y *similitudo*. El texto de *Génesis* 1, 26 («*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*») les inducía a distinguir entre imagen y semejanza, y a descubrir una relación de la imagen de Dios en el hombre con las

Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy, en «*Dumbarton Oaks Papers*» 7 (1953) 1-34 (in L. SCHEFFCZYL, *o. c.*, 161, n. 52).

6. Cfr. P. SCHWANZ, *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*, Halle 1970.

7. *Contra Marcion* II, 5, 5: «*Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem in illo animadvertem quam eiusmodi status formam*». Cfr. S. OTTO, *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*, en «*Münchener Theologische Zeitschrift*» 10 (1059) 276-282.

8. Cfr. É. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris³ 1949, 275ss.

9. Cfr. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956; R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris 1952; R. LEYS, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nyssa*, Bruxelles 1951.

10. Tomás lo cita en este sentido al final del último artículo de *S. Th.* I, 93, cuestión dedicada al estudio sistemático de la imagen de Dios en el hombre.

11. Ricardo Fishacre († 1248). Cfr. L. HÖDL, *Zur Entwicklung der fröhscholastischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen*, en *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale*, Louvain - Bruxelles 1960 347-359.

Personas divinas¹². Pedro Abelardo propuso una explicación sorprendente: la imagen se refiere al hombre; la semejanza, a la mujer¹³.

Según Ludwig Hödl, la Escuela de Anselmo de Laon recogió las diferentes teorías sobre la distinción entre *imago* y *similitudo*, pero en esta escuela no se daba mucha importancia a una interpretación trinitaria; tampoco se ponía de relieve la distinción entre imagen en el plano natural e imagen por la gracia, y quedó sin clarificar que, en la última, se trata de dones sobrenaturales¹⁴.

Por su lado, Pedro Lombardo veía la imagen del Creador en la espiritualidad e inmortalidad del alma, y la semejanza con Él en la santidad. En esta línea se proponía también la interpretación ética de la semejanza. Igualmente insistía el Lombardo en la diferencia entre la imagen de Dios que es Cristo, y el modo en que el hombre ha sido creado a imagen de Dios.

Como lo hizo en otros temas, Santo Tomás de Aquino propuso una síntesis de la tradición teológica anterior.

II. LA TEOLOGÍA DE LA IMAGEN DE DIOS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

1. La «Exposición» sobre el «Libro de las Sentencias» de Pedro Lombardo

En primer lugar, Santo Tomás determina en qué consiste una imagen. Una propiedad esencial de ella es lo que llama su *indifferentia*, es decir, que, en cuanto una cosa es una imagen de otra, no se distingue de ella¹⁵. Luego explica que hay grados en el ser imagen de algo:

- a) la imagen reproduce una cualidad, como la figura de su modelo (en latín, su *exemplar*), p. ej., una estatua que representa a Cicerón, mientras que su naturaleza es totalmente distinta a la del estadista que fue Cicerón. En esta línea se sitúa el modo en que el hombre es a imagen de Dios;
- b) el segundo grado se obtiene si hay también una correspondencia en la naturaleza, como un hijo, que por una semejanza exterior y por identidad de la naturaleza es igual a su padre;
- c) la imagen más perfecta se realiza cuando la forma o figura y la naturaleza en el ejemplar y en la imagen son numéricamente idénticas, como lo son Dios Padre y Cristo. En Cristo se encuentra la *perfectissima ratio imaginis* y una total indistinción del Padre en cuanto al

12. Santo Tomás acepta esta relación. Cfr. *S. Th.* II-II, 2, 8.

13. Cfr. *Expos. in Hexaemeron*. PL 178, 760.

14. *L.c.* (n. 11), 35ss.

15. Cfr. *In I Sent.*, d. 28, q. 2, a. 1 ad 3.

contenido del ser su imagen. Lo que posee el uno, lo tiene también el otro¹⁶.

Respecto al uso de algunos autores de considerar también a las criaturas irracionales «a imagen» de Dios, Tomás introduce la distinción entre proceder de Dios en cuanto seres y proceder de la idea que Dios tiene de cada cosa. Según este último modo de proceder, se podría decir que las criaturas irracionales son también imágenes de Dios¹⁷, aunque esta manera de hablar no es muy correcta. Deben ser llamadas más bien vestigios. La diferencia entre «imagen» y «vestigio» es según lo más y lo menos. El vestigio es una semejanza vaga (confusa) e imperfecta¹⁸, mientras que la imagen representa a su ejemplar de una manera más determinada según todas sus partes y la disposición de ellas (lo que permite percibir algo de lo que está en el interior del ejemplar). Si se entiende la imagen de este modo, solamente las criaturas más nobles, a saber, los ángeles y el hombre, son a imagen de Dios¹⁹. Por otro lado, no debe decirse que, puesto que el universo en su totalidad expresa la bondad divina de modo más completo que una parte de él (el hombre), es una imagen de Dios: le falta efectivamente lo que posee su parte más noble²⁰.

Pero hay que resolver una dificultad: la distancia infinita entre Dios y sus criaturas parece excluir que puedan ser imágenes de su Creador. En su solución, Santo Tomás trae a la memoria el uso idiomático de la palabra imagen. Se habla de imagen cuando una cosa expresa la forma exterior y la esencia de algo. Por eso, lo que expresa o imita la figura de algo se llama corrientemente su imagen, puesto que la figura expresa la unidad y es un signo de la esencia específica de las cosas²¹. La imagen puede expresar el modelo más perfectamente (cuando posee la misma esencia específica) o imperfectamente (cuando hay una diferencia esencial). Ahora bien, las criaturas no tienen una verdadera concurrencia con Dios, pero pueden participar de las perfecciones divinas, y, en cuanto al hombre, conocer y amar a Dios, lo que es suficiente para decir que son a imagen de Dios²².

16. Cfr. *In I Sent.*, d. 28, q. 3, a. 2 ad 3. Cfr. *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1 ad 5.

17. *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2, ad 5: «Unaquæque res pertingit ad perfectam imitationem eius quod est in intellectu divino» y así se puede decir que es una «imago ideæ in mente divina existentis».

18. *En S. Th.* 45, 7 escribe: «Todo efecto representa algo de su causa, aunque de modos diversos. Hay efectos que representan sólo la causalidad de su causa, sin representar la forma de la misma (como el humo representa al fuego). Ésta se llama representación de vestigio».

19. *In I Sent.* d. 3, q. 3, a. 1: «...magis accedunt ad rationem imaginis».

20. Cfr. *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2 ad 3.

21. En su *Comentario sobre la Física* de Aristóteles escribe: «Posuerunt aliqui figuras esse substantiales formas et ex hoc contingit quod imago, quæ est expressa rei representatio, secundum figuram potissime attendatur, magis quam secundum colorem vel aliquid aliud. Et quia ars est imitatrix naturæ et artificiatum est quædam rei naturalis imago, formæ artificialium sunt figuræ vel aliquid proprium».

22. *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1 ad 3: «...et hoc sufficit ad rationem imaginis».

Esta respuesta debe ser determinada ulteriormente. Si una conveniencia imperfecta es suficiente para poder hablar de una imagen, parece que todas las criaturas son imagen de Dios. Desde luego, la teoría platónica del universo como modelado por el demiurgo que imita el mundo de las formas puras ha influido sobre autores como Boecio y el Pseudo Dionisio, pero aquí la autoridad de San Agustín es determinante: el alma humana se dice imagen de Dios porque es capaz de Dios²³. La explicación doctrinal es la siguiente: cuando se habla de conveniencia entre las cosas, importa la diferencia específica y no lo genérico que puedan poseer en común. Ahora bien, la dignidad de la naturaleza intelectual es la última perfección comunicada y presupone las demás perfecciones, realizando así la imitación de Dios. Esto se ve en el hecho de que la beatitud del hombre consiste en la contemplación, *como es el caso para la beatitud divina*²⁴.

¿Se encuentra la imagen de Dios más en los ángeles que en el hombre? Si se entiende «imagen de Dios» en su sentido propio y principal, se refiere a la semejanza de la naturaleza intelectual con Dios. Ésta es mucho más perfecta en los ángeles, que conocen la verdad inmediatamente. El hombre, en cambio, debe razonar para alcanzarla, porque la luz intelectual está oscurecida en él. Pero hablando de la presencia de la imagen de Dios en cuanto a ciertos aspectos secundarios, se puede decir que se manifiesta más en el hombre que en los ángeles. Por ejemplo, por su dominio sobre las criaturas irracionales, el hombre es semejante a Dios, que ejerce su dominio sobre el universo entero; además, en cierto sentido, el hombre es el fin de ellas, lo que se dice también de Dios²⁵. Se puede añadir que, como Dios está presente en cualquier parte del universo, el alma está en cada parte del cuerpo, y en este sentido se puede decir que el hombre es más imagen de Dios que los ángeles²⁶.

En el último artículo de la cuestión 16, el Doctor Angélico examina el modo en que Pedro Lombardo distingue la imagen de la semejanza: se puede aplicar el término «semejanza» a la conveniencia general de la esencia de las criaturas con Dios, mientras que el término «imagen» se refiere a la naturaleza humana en cuanto intelectual. Pero hay otro sentido según el cual se atribuye el «ser a imagen» a las potencias intelectuales, y la semejanza con Dios a la práctica de la virtud; o bien, el ser imagen a las potencias espirituales, y la semejanza a los hábitos consiguientes a la inocencia (original) y justicia²⁷. Sin

23. Cfr. *De Trinitate* XIV, 8. Cfr. *S. Th.* III, 6, 2, donde se dice que el alma humana de Cristo podía ser asumida por el Verbo divino porque es «capax Dei, ad imaginem eius existens, quod est secundum mentem quae spiritus dicitur».

24. Cfr. *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2.

25. *S. Th.* II-II, 66, 1: «...naturale dominium super ceteras creaturas quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit».

26. Cfr. *Ibid.*, art. 3.

27. Cfr. *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 4.

embargo, en la *Suma Teológica*, I, q. 93, a. 9, Santo Tomás da una interpretación más simple de este último uso de la palabra « semejanza ». Una cierta vacilación en el sentido de las dos palabras en las fuentes se ve también un poco más adelante, donde Tomás explica que la gracia se dice imagen como aquello por lo cual el alma imita a Dios²⁸, *cuando se dice igualmente* que la mente y el intelecto son en un modo insigne imagen de Dios²⁹.

En la parte cristológica de su *Comentario*, Santo Tomás escribe que como el Verbo de Dios es la imagen del Padre, y el hombre ha sido creado a imagen de Dios, era conveniente que la Imagen asumiera la imagen³⁰.

En el Cuarto Libro de su *Exposición*, el Doctor Angélico concluye sus explicaciones notando que la imagen de Dios en el hombre consiste en primer lugar y principalmente en el espíritu, pero, por una extensión de su sentido, hay también en el cuerpo humano una cierta representación de esta imagen, en cuanto el cuerpo debe ser proporcionado al alma³¹. En este sentido remoto se puede interpretar el razonamiento de algunos autores modernos que ven en la sexualidad humana una imagen de Dios, lo que a primera vista parece una aberración.

2. La doctrina de la imagen de Dios en algunas obras posteriores

En la *Cuestión disputada sobre la verdad*, Santo Tomás reitera que la imagen de Dios en nosotros debe consistir en lo que es lo más noble y alto en nuestro poder, que es la mente³². En este texto formula ya la doctrina que será definida con más detalle en la *Suma Teológica*: la imagen de la Trinidad se encuentra en el alma en cuanto a su raíz, pero se realiza más completamente en los actos de las potencias del alma³³. En la *Suma contra los gentiles* escribe otra vez que todas las criaturas son en un cierto sentido imágenes de Dios, pero que las criaturas intelectuales poseen una semejanza con Él. El hombre ha sido creado a imagen de Dios porque participa de la luz intelectual³⁴. Lo nuevo es que en el IV libro escribe que *Génesis* 1, 26 indica explícitamente la pluralidad de las personas divinas interviniendo en la creación del hombre³⁵. Finalmente

28. Cfr. *O. c.*, d. 26, q. 1, a. 2 ad 2.

29. Cfr. *O. c.*, d. 30, q. 1, a. 1.

30. Cfr. *In III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2: «...unde decuit ut imago imaginem assumeret».

31. Cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 4, art. 5 B.

32. Cfr. *Q. d. de veritate*, q. 10, a. 1.

33. *Ibid.*, q. 15, a. 2 ad 1: «Imago Trinitatis in anima attenditur quidem in potentiis ut in radice, sed complete in actibus».

34. Cfr. *Summa contra gentiles*, III, 1; 19; 81.

35. C. 5: «...ad imaginem nostram in quo expresse pluralitas et distinctio facientium hominum designatur».

observa que el Verbo divino se refiere a las criaturas como su ejemplar, pero al Padre como la imagen perfecta a su ejemplar³⁶.

En la *Cuestión disputada sobre el alma*, Tomás razona que si las potencias fuesen idénticas a la esencia del alma, ya no habría una distinción real entre ellas, y así no representarían de manera conveniente a las personas divinas³⁷. En el *Quodlibet*, 7, q. 1, a. 4, nota que lo que el intelecto conoce puede ser considerado en cuanto está ordenado al objeto conocido (y no en cuanto ordenado al sujeto): entonces es una imagen de la Trinidad, porque las Personas divinas se distinguen mutuamente en cuanto cada una de ellas es «ad aliam».

En su *Exposición sobre el De divinis nominibus* de Dionisio, la palabra imagen es utilizada en un sentido más general, a saber: todo lo que participa de algo y lo posee de una manera secundaria es la imagen de lo que lo posee primero y como causa. La función de la imagen es manifestar la cosa cuya imagen es³⁸. El mundo entero presenta imágenes y «asimilaciones» imperfectas de las cosas divinas, que se comparan a ellas como los ejemplares (modelos) principales a sus imágenes³⁹.

En sus *Comentarios bíblicos*, Tomás cita textos de los Padres que a veces utilizan «imagen» y « semejanza » en un sentido menos preciso. Así se lee que la imagen de Dios en el hombre ha sido oscurecida por el pecado, pero restaurada por la gracia en los corazones puros⁴⁰. Las estipulaciones del Antiguo Testamento y los acontecimientos de la historia de Israel son considerados como una imagen de la verdad del Nuevo Testamento⁴¹. En su *Expositio in Evang. Ioannis* se encuentran unas observaciones dignas de nota: con respecto a Cristo, escribe que es llamado Hijo para mostrar su connaturalidad con el Padre; es llamado imagen para significar que en ningún aspecto es diferente; es llamado esplendor para mostrar que es coeterno; y Verbo, para mostrar que es engendrado de modo inmaterial⁴². Por fin, con respecto a la petición del apóstol Tomás, «muéstranos al Padre», señala que no debe ser reprendido quien, viendo una imagen,

36. Cfr. C. 11.

37. Cfr. Art. 12, ad 6.

38. Cfr. *In Dionysii De divinis nominibus*, c. 4, lección 18. En otras obras Tomás escribe que esto es típico de la semejanza.

39. Cfr. *O. c.*, c. 7, lección 4.

40. Cfr. *Catena aurea in Mattheum*, c. 5, lección 6.

41. Cfr. *ibid.*, c. 26 (lo dice San León Magno. Santo Tomás califica el A.T. como la sombra. Véase *S. Th.* I-II, 101, 2: «Umbram habet futurorum bonorum, non imaginem rerum. Umbra enim minus est quam imago, tamquam imago pertineat ad novam legem, umbra vero ad veterem»).

42. *Exp. in Evang. Ioannis*, c. 1, lección 1. Cfr. c. 14, lección 2: «In qualibet re inveniatur similitudo divinitatis vel imaginis vel vestigii, sed imperfecta».

desea ver la cosa misma cuya imagen es⁴³. Desde luego, la imagen es posterior a la cosa misma. Así la luz de la razón natural es una imagen de Dios⁴⁴.

En su tratado *Contra errores graecorum*, Santo Tomás comenta unos modos de hablar de los Padres griegos menos convenientes (que, sin embargo, se explican en parte por la diferencia de idioma y la ausencia de un vocabulario más técnico). Cuando, por ejemplo, Atanasio dice que el Hijo está en el Padre como en su propia imagen, «imagen» significa más bien «ejemplar»⁴⁵. La frase «la imagen del antepasado (Adán) *ha sido quitada* de Cristo», puede entenderse de tres maneras: a) en cuanto a la semejanza de la naturaleza humana; b) en cuanto al pecado y la culpa; y c) en cuanto a la pena. En la Encarnación, Cristo adoptó la naturaleza humana (sentido a), jamás ha tenido pecado (b), y en su resurrección abandonó la condición humana sufriendo a causa de la pena (en la que incurrieron los antepasados) (c)⁴⁶.

3. *La teología de la imagen de Dios en la «Suma Teológica»*

Santo Tomás nos ha dejado una síntesis de su doctrina de la imagen de Dios en la *Suma Teológica*. Cuando, en el tratado de la Trinidad, considera la persona del Hijo, plantea la cuestión de si el nombre «imagen» es propio del Hijo, como parece afirmar el Nuevo Testamento⁴⁷, mientras que muchos doctores griegos atribuyen este nombre también al Espíritu Santo.

Como introducción a su respuesta examina antes si, aplicado a Dios, el término imagen se dice personalmente. Para que algo sea verdaderamente imagen de algo, hace falta que proceda de ello en la misma especie o por lo menos en algún signo de la especie. Pues bien, «procesión» en Dios tiene que ver siempre con las personas divinas. Por consiguiente la palabra «imagen», aplicada a Dios, es un nombre personal⁴⁸. Sin embargo, conviene atribuirlo solamente al Hijo, porque procede como Verbo, de cuya esencia es la semejanza en especie con aquel de quien procede. En el tratado *Contra errores graecorum*, I, c. 10, Tomás afirma que la Sagrada Escritura no ofrece una base para la atribución de la palabra «imagen» al Espíritu Santo, pero que se puede explicar la manera de decir de los Orientales, con tal de que se entienda por imagen lo que procede de otro y que tiene una semejanza con ello.

43. Cfr. *O. c.*, c. 14, lección 3.

44. Cfr. *In Ad Romanos*, c. 2, lección 3. «La semejanza propia de la imagen es posterior a la cosa, cuya imagen es» (*ibid.* c. 1, lección 7).

45. Cfr. *O. c.*, c. 11.

46. Cfr. *ibid.*, c. 22.

47. *Col* 1, 15 («es imagen de Dios invisible»), y *Hebr.* 1, 3 («es reflejo de su gloria y figura de su ser»).

48. Cfr. *S. Th.* I, 35, 1. En su solución de la primera dificultad Tomás nota que aquello a cuya semejanza procede algo se llama *ejemplar* (modelo).

El hombre, al contrario de Cristo, es de una naturaleza distinta a la de Dios, y por tanto es una imagen imperfecta. Por eso —añade Tomás— se dice más bien que es «a imagen» de Dios para indicar un cierto movimiento que tienda a la perfección⁴⁹.

Después de haber expuesto la creación del mundo en general y la de los ángeles y del hombre en particular, tal como Dios los ha concebido y hecho, Santo Tomás estudia la naturaleza del hombre y de sus facultades. Conviene recordar que el intelecto humano está abierto a todo lo real, es decir, a todo lo que tiene el carácter de ente⁵⁰. Este hecho nos permite hablar de la imagen de Dios en el hombre, como veremos más adelante.

Después trata de la formación del primer hombre y de la primera mujer, y plantea la cuestión del fin o de la intención de Dios en la creación del hombre⁵¹. *Génesis* 1, 26 («Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza») es la base y la guía de lo que se propone exponer⁵². Resulta que el fin de Dios al crear al hombre es la imagen de Él en el hombre, o, como veremos más adelante, la participación del hombre en su propia vida trinitaria⁵³.

Pe ro ¿cuál es el sentido de las palabras «imagen» y «semejanza»? Los exegetas modernos se inclinan a pensar que se trata de sinónimos⁵⁴, pero en una exégesis doctrinal, en la cual se medita también sobre palabras individuales, esto no es evidente. San Agustín advierte que donde hay semejanza no hay necesariamente imagen. «Imagen» añade algo al concepto de semejanza, a saber, que lo que es una imagen de algo se deriva de ello expresándolo⁵⁵. Un huevo, por más que se parezca a otro huevo, no se dice que sea una imagen del otro. Por otro lado, la igualdad con el ejemplar no es esencial —*lo que se ve* en la imagen de algo en un espejo—, aunque una imagen perfecta sea igual. Por eso solo Cristo es la imagen perfecta de Dios. Por consiguiente, la Sagrada Escritura nunca dice de Él que sea «a imagen», sino que es la imagen de Dios, por la connaturalidad con la naturaleza divina, mientras que la imagen de Dios está en el hombre como en una naturaleza ajena. Dios lo sobrepasa de manera infinita. Haber sido hecho «a imagen» de Dios significa que hay una distancia

49. Se trata de la concepción *dinámica* de la imagen de Dios en el hombre, tema al cual volveremos luego.

50. *S. Th.* I, 79, 7: «Intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri».

51. Luego estudia el estado en que fue creado el hombre y el lugar donde Dios lo puso. Conviene notar que el fin de la creación del hombre es hacerlo participar de la vida divina (cfr. *In Psalmum* 26, 8: «Imago non perficitur nisi pertingat ad exemplar ad quod est facta»).

52. Cfr. *S. Th.* I, 93, 1, *sed contra*.

53. *S. Th.* III, 1, 1: «Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet».

54. Cfr. L. KOEHLER, *Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, «Genesis 1, 26»*, en «Theologische Zeitschrift» 4 (1948) 16-22.

55. «...quod sit ab alio expressa».

y que el hombre se acerca a Dios⁵⁶. Efectivamente, como dice Santo Tomás en varios lugares, la dinámica de la imagen es representar bien la cosa de la que es imagen⁵⁷, y su verdad depende de su ejemplar, que es su medida⁵⁸. Añade que el hombre pertenece a Dios en cuanto ha sido creado a su imagen⁵⁹.

Es un principio fundamental de la metafísica clásica que el efecto tiene una semejanza con su causa⁶⁰. Así, las criaturas expresan algo del ser divino. La tesis constituye el fundamento de la determinación de los atributos divinos y de la posibilidad de aplicar a Dios nombres tomados de las criaturas⁶¹. Ahora bien, ¿esta semejanza del efecto con su causa es suficiente para afirmar que la imagen de Dios se encuentra también en las criaturas irracionales?⁶². Unos textos del Pseudo Dionisio y de Boecio parecen sugerirlo, como también el hecho de que el universo en su totalidad sea más perfecto que el hombre. Si n embargo, San Agustín rechaza decididamente esta conclusión: el hombre ha sido hecho a imagen de Dios porque Dios le dio el intelecto, gracias al cual es superior a los animales⁶³. Santo Tomás explica que no cualquier semejanza puede ser llamada imagen, sino solamente una semejanza en la naturaleza específica o, por lo menos, en un accidente propio, sobre todo en la figura⁶⁴. Pero lo que constituye la especie es el último factor de la diferencia específica. Así hay una asimilación general de las criaturas a Dios en cuanto existen, y otra en cuanto viven, mientras que la última consiste en ser inteligente. Por eso en un sentido propio de la palabra «imagen», solo las criaturas intelectuales son a imagen de Dios⁶⁵. Sin embargo, se puede decir que las criaturas inferiores poseen una cierta semejanza y que por eso participan en algo de lo que es la imagen. En la respuesta a la observación de Boecio, citada en la tercera dificultad⁶⁶, se advierte que se puede hablar de la imagen de dos modos, a sa-

56. Tomás escribe que la preposición *ad* significa un cierto acceso («accessum quemdam»), subrayando ya el carácter dinámico de la presencia de la imagen de Dios en nosotros.

57. Cfr. *In X Ethicorum*, lección 7.

58. *In V Metaph.*, lección 17: «Imago dicitur ad id cuius est imago tamquam mensurable ad mensuram. Veritas enim imaginis mensuratur ex re cuius est imago».

59. Cfr. *S. Th.* II-II 59, 3 ad 2.

60. En su *Expos. in librum de causis*, lección 14, sin embargo, escribe que «causata habent imaginem suarum causarum», en vez de hablar de «semejanza».

61. Cfr. I, 13, 2 ad 2: En esta vida conocemos a Dios «secundum quod repræsentatur in perfectionibus creaturarum».

62. Cfr. I, 93, 2.

63. *De Genesi ad litteram libri duodecim*, VI, 12: «...propter hoc quod ei dedit mentem intellectualem qua præstat pecoribus».

64. Una cita de San Hilario lo confirma: «Imago est species indifferens».

65. En la *Q. d. de veritate*, q. 15, a. 1, *sed contra* 3, cita a San Agustín, *De Trinitate* 14, 11: «Imago illius naturæ qua nulla natura melior est, ibi quærenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius». Cfr. *Compendium theologie*, I, c. 75: «Su præmæigitur creaturæ sunt intellectuales et quia inter ceteras creaturas magis ad Dei similitudinem accedunt, propter hoc dicuntur ad imaginem Dei constitutæ».

66. Las criaturas son imágenes de las ideas en el intelecto divino.

ber: a) en cuanto los productos artesanos son imágenes de la idea o del proyecto que el artista tenía en su mente; y b) considerando el original y lo que la imagen imita según una semejanza en su naturaleza. En el primer sentido, las criaturas son imágenes de las ideas divinas, pero no en el segundo, que es el sentido del que estamos hablando.

Si se considera en qué consiste el ser imagen de Dios en las criaturas, a saber, la naturaleza intelectual, la imagen se encuentra sobre todo en los ángeles, pero en cuanto a algunos aspectos secundarios se puede decir que el ser a imagen de Dios es más fuerte en el hombre, p. ej., en cuanto el hombre procede del hombre o en cuanto el alma está en todos los miembros del cuerpo como Dios está en todas las partes del universo⁶⁷.

Si en el artículo precedente ya se insistía en el aspecto de imitación y se abría la puerta a una visión dinámica de la imagen, Santo Tomás desarrolla ahora esta idea de la imitación de Dios. Pues bien, Dios se conoce y se ama. En esta comprensión dinámica hay tres niveles en los que el hombre es a imagen de Dios: a) en cuanto tiene una capacidad natural para conocer y amar a Dios⁶⁸, capacidad que resulta de la misma naturaleza de su espíritu, común a todos los hombres⁶⁹; b) en cuanto conoce y ama a Dios en acto o hábito por la gracia, aunque sea todavía imperfectamente; c) en cuanto en la gloria celestial lo conoce y ama perfectamente. Así se puede hablar de una imagen que resulta de la creación, otra que resulta de la recreación, y finalmente hay la imagen de la semejanza en la bienaventuranza eterna. Pero *1 Corintios* 11, 7 («el hombre es la imagen de Dios, la mujer la de su marido») parece excluir que cada persona sea a imagen de Dios. La respuesta es que tanto el hombre como la mujer poseen la naturaleza intelectual y son a imagen de Dios, aunque en un punto secundario, a saber, respecto a su autoridad y prioridad, el hombre tiene algo que no posee la mujer⁷⁰.

¿En qué sentido se puede decir que hay una imagen de la Trinidad en el hombre? La cuestión es importante pero difícil. Algunos textos de los Padres parecen excluirlo, mientras que una frase de San Hilario, citada en el argumento *sed contra*, lo afirma. Lo que hace Santo Tomás es mostrar que las personas divinas están relacionadas según su origen y manera de proceder. Ahora

67. Cfr. I, 93, 3.

68. Cfr. *De perfectione spiritualis vite*, c. 14: Debemos amar a los enemigos porque han sido creados a imagen de Dios y son «capaces» de conocer y amarlo. Cfr. II-II 44, 7.

69. En otros textos también se dice que la posibilidad de recibir la gracia depende del hecho de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios. Cfr. I-II, 113, 1: «Eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam». Véase también q. 100, 2 («Homo autem Deo coniungitur ratione sive mente in qua est Dei imago»); II-II, 19, 3 ad 1 y III 9, 2: «Creatura rationalis capax est illius beatæ cognitionis in quantum est ad imaginem Dei»; *ibid.*, 23, 1: «Ad participationem bonorum suas creaturas admittit et præcipue rationales creaturas quæ, in quantum sunt ad imaginem Dei factæ, sunt capaces beatitudinis divinæ».

70. Cfr. I, 93, 4.

bien, la manera en que las cosas proceden corresponde a su naturaleza⁷¹. Entonces la distinción entre las personas divinas es conforme a lo que conviene a la naturaleza divina. Por eso, ser a imagen de Dios en cuanto se imita la naturaleza divina no excluye sino más bien implica que el hombre sea también a imagen de las personas divinas. Tomás se expresa con una cierta reserva, porque pasa aquí al plano de la fe, donde las deducciones ya no son tan evidentes, como lo nota Cayetano en su comentario. Porque la imagen de Dios en el hombre representa a Dios de una manera imperfecta, no conduce al hombre a un conocimiento natural de la Trinidad. La cita de San Agustín: «Trinitatem quæ in nobis est, videmus potius quam credimus; Deum vero esse Trinitatem credimus potius quam videmus»⁷², es una paráfrasis libre de la doctrina del gran doctor. La conclusión del texto implica que el hombre no ha sido hecho solamente a imagen del Hijo, como algunos arguyen: por la unidad de la naturaleza divina, quien es a imagen del Hijo lo es a imagen de toda la Trinidad. En su respuesta, Santo Tomás nota también que la palabra *ad* en «a imagen» de Dios, puede significar el término de la creación del hombre: hagamos al hombre de tal modo que esté en él nuestra imagen⁷³.

Una cuestión muy discutida es la de saber si el cuerpo humano participa de este ser a imagen de Dios. Unos textos de la Biblia parecen afirmarlo, como *Génesis* 1, 27: «A imagen de Dios los creó, hombre y mujer los creó», donde por supuesto se trata también del cuerpo humano. Pero, en su solución, Tomás subraya otra vez que el hombre sobrepasa a los otros animales por su intelecto o espíritu. Lo demás en el hombre, aparte de su naturaleza intelectual, tiene el carácter de un vestigio de Dios, en cuanto cualquier efecto representa su causa. Vestigios, por ejemplo, son las huellas de un animal, que no expresan una semejanza en la esencia. El hombre, al contrario, parece⁷⁴ acercarse también a una semejanza con la Trinidad divina en cuanto hay en él una procepción intelectual (en lo que piensa) y otra de amor (según su voluntad). En las otras criaturas aparece un vestigio de estas procesiones: su sustancia determinada y finita indica que proceden de una causa y de este modo evoca al Padre. Su naturaleza específica muestra el pensamiento o la idea que tuvo de ellas quien las ha hecho, y así se refiere al Verbo, mientras que la inclinación a sus fines se refiere al amor del Creador, es decir, al Espíritu Santo⁷⁵. Así se puede decir que en la parte del hombre que no es su espíritu hay un vestigio de Dios. Es notable que, a pesar de su doctrina de la unidad de la forma sustancial del hombre, Santo Tomás afirme que lo que no es la mente humana sea imagen de Dios. Por la misma razón, el ser a imagen de Dios es común a los dos sexos,

71. I, 93, 5: «...secundum convenientiam suæ naturæ».

72. *De Trinitate*, XII, 5 & 6. La cita es más bien una paráfrasis de XV, 10.

73. Otro sentido sería que se entiende la frase como «a imitación» de lo que Dios es, pero entonces se atribuye abusivamente «imagen» a Dios mismo (*L. c.*, ad 4).

74. Nótese la reserva de Santo Tomás cuando habla de la imagen de la Trinidad en el hombre.

75. Cfr. también *S. Th.* I, 45, 7.

porque se refiere al espíritu, en el cual no hay distinción de sexo. Santo Tomás nota que la forma del cuerpo humano representa la imagen de Dios en el alma a la manera de un vestigio⁷⁶. Lo confirma en otro texto: «Se visten del hombre nuevo, que es renovado según la imagen de quien lo creó; allí no hay ni sexo masculino ni femenino»⁷⁷.

Después de haber indicado que la imagen de Dios en el hombre, en cuanto a su sentido profundo, debe ser entendida con respecto a la Santísima Trinidad, pasa a la etapa siguiente de la argumentación. Si por ser imagen de algo, una cierta representación de lo específico se impone, hay que entender que la imagen de Dios en el hombre consiste sobre todo en la representación —dentro de lo posible— de lo que pertenece a la propiedad de las personas divinas. Lo que las distingue son las procesiones: el Padre, que dice su Verbo, y la procesión del Amor, que conecta a los dos. Por eso hay que situar la imagen de Dios en nuestro espíritu, en primer lugar y principalmente, en la formación del concepto, es decir, del verbo interior, y en el acto de amor respecto a lo concebido. Es una posición innovadora que abre el camino a la concepción de la vida moral como el progresivo desarrollo de la imagen de Dios en nosotros —idea que es el *leitmotiv* de la Segunda Parte de la *Suma Teológica*⁷⁸—. Además, recupera así la herencia de los escritores cristianos primitivos como San Ireneo, que habla de una intensificación de nuestra semejanza con Dios; Clemente de Alejandría, que afirma que la imagen de Dios en nosotros tiene vocación de cumplirse en su divinización; o Tertuliano, según el cual la imagen de Dios en nosotros debe crecer por el ejercicio de las virtudes⁷⁹.

Sin embargo, San Agustín había insistido repetidas veces en que, más que los actos, son las potencias —la memoria, la inteligencia y la voluntad— las que constituyen la imagen de Dios en nosotros, o que dicha imagen consiste en la memoria, la inteligencia y la voluntad, de modo que ya no serían los actos de nuestras facultades espirituales los que nos hacen semejantes a Dios. Además la imagen de Dios en el alma de los hombres perdura, mientras que los actos pasan. Para tener en cuenta la teología agustiniana, Santo Tomás añade que se puede decir que las potencias espirituales participan de la imagen de Dios de manera secundaria, sobre todo si uno las considera junto con los há-

76. Cfr. I, 93, 6. Se puede sin embargo decir que, por medio del alma, el cuerpo humano participa de la imagen de Dios (*In III Sent.* d. 2, q. 2, a. 1 B: «corpus humanum particeps est imaginis Dei mediante anima»); d. q. 1 a. 3 A ad 2 (en cuanto el cuerpo humano tiene un alma está en él la semejanza de la imagen).

77. II-II 177, 2 ad 2: «...induentes novum hominem qui renovatur secundum imaginem eius qui creavit eum. Ibi non est masculus et femina».

78. Conforme a esto, Tomás escribe que la vida religiosa concierne a todos los hombres que llevan en sí la imagen de Dios (*In III Sent.* d. 33, q. 3, a. 4 A).

79. Cfr. *Exhortatio ad castitatem* (?), 1, 2: *CCbr* II 1015: «Vult enim imaginem suam nos (?) etiam similitudinem fieri ut simus sancti sicut et ipse sanctus est».

bitos en los que los actos están virtualmente presentes. Y por eso, si es verdad que los actos no siempre están presentes en nuestras facultades, permanecen en las potencias⁸⁰. Por último, cita un texto del más grande de los Padres latinos de la Iglesia, que sugiere que San Agustín entiende la imagen de Dios en nosotros como el pensamiento y el amor en acto⁸¹.

Si es el espíritu del hombre el que es a imagen de Dios, ¿se puede decir que cualquier acto de conocimiento y de amor, si significa las procesiones divinas, realiza la imagen de Dios? Este artículo es como la coronación de la cuestión 93. Citando a San Agustín, Tomás explica que no se habla de la imagen de Dios en nosotros porque el hombre se conozca a sí mismo y se quiera, sino porque se acuerda de Dios, lo conoce y lo ama⁸². Esto significa que la imagen de Dios en nuestra mente se refiere mucho menos a los actos del intelecto y de la voluntad *respecto a otros objetos*. Resulta que la concepción dinámica de la imagen de Dios es determinante⁸³.

El razonamiento teológico que apoya esta posición es el siguiente: en los artículos anteriores se ha demostrado que, por ser imagen de Dios, hace falta representar lo que es específico de la procesión de las personas divinas en la medida que es posible a los hombres. Ahora bien, es evidente que la diversidad de objetos constituye distintos conceptos y actos de amor. Pero el Verbo nace del conocimiento que Dios tiene de sí mismo, y el Espíritu Santo en cuanto que Dios se ama a sí mismo. En conclusión, la imagen de Dios en el hombre se considera según el verbo que se forma en nuestro conocimiento de Dios y el amor que se deriva de ello.

Santo Tomás completa su exposición notando que nuestro espíritu puede ser llevado indirectamente a Dios en cuanto considera el reflejo de Dios en la propia mente, y más directamente si se dirige de allí a Dios. En su solución de la tercera dificultad añade una precisión: además del conocimiento de Dios que resulta de la gracia, hay un conocimiento y un amor natural de Dios. Es natural que, en el nivel natural, el espíritu llegue a conocer a Dios, puesto que la imagen de Dios está presente, aunque sea de un modo muy velado. Pero —se advierte en la cuarta solución— en la visión celestial los beatos verán las cosas temporales en Dios, porque entonces son *integrados a la imagen de Dios*, es de-

80. Cfr. I, 93, 7.

81. *De Trinitate* XIV, 10: «Verbum ibi esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiori verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia et voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentia, qua intelligimus cogitantes, et eam voluntatem sive amorem vel dilectionem, quæ ipsam prolem parentemque conjungit».

82. *De Trinitate* XIV, 15: «Non proprie est imago Dei in mente, quia sui meminerit et diligit et intelligit se; sed quia potest etiam meminisse, intelligere et amare Deum a quo facta est».

83. Cfr. *Compendium theol.*, II, c. 25: La providencia divina se extiende de un modo especial a las criaturas razonables «quæ scilicet dignitate imaginis ipsius sunt insignitæ et ad eum cognoscendum et amandum possunt pertinere».

cir, a la visión y el amor de Dios. De este modo converge la suprema actividad humana hacia su cumplimiento eterno en el pleno desarrollo de la imagen de Dios en los hombres⁸⁴.

Una última cuestión es la de saber cómo se refiere la imagen de Dios en nosotros a la « semejanza » con Dios que en cuanto hombres también tenemos. Se ha advertido ya que, a lo largo de los siglos, la interpretación de la frase de *Génesis* 1, 26: « Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza », ha variado y que, a veces, se ha atribuido el mismo sentido a los términos imagen y semejanza. Muchos exegetas modernos comparten esta posición. Sin embargo, ya en el primer artículo de la cuestión 93, Santo Tomás había dicho que « imagen » añade algo al concepto de « semejanza », a saber: el ser sacado de otro. El lenguaje común le da la razón: por emplear un ejemplo de San Agustín, de dos huevos semejantes, el uno no se dice una imagen del otro. En el *sed contra* del último artículo de la cuestión, Tomás cita un texto de San Agustín, en el cual el santo doctor afirma que según algunos autores la Biblia no usa aquí en balde dos palabras en vez de una⁸⁵. La explicación extremadamente ingeniosa de Tomás de por qué se ha atribuido un sentido diferente a « semejanza », es la siguiente: los conceptos trascendentales como « uno » y « bueno » son comunes a todas las cosas, pero se adaptan a cada una, de modo que la bondad puede ser una propiedad general de todos los entes, pero puede significar igualmente un perfeccionamiento ulterior de algo, como lo es la bondad de una persona de mucha virtud. De manera análoga, ser semejante a otro puede considerarse como anterior al ser imagen, por ser más común que ella, y, por otro lado, como algo que sigue a la imagen, porque significa una perfección de una cosa, por ejemplo, si se trata de una imagen muy perfecta. Esta distinción permite a Tomás dar razón a los Padres o autores que a primera vista parecen contradecirse. Así, San Agustín parece reservar el término « semejanza » para significar la semejanza que las criaturas —y en particular, las potencias inferiores del hombre y el cuerpo— tienen con Dios por ser hechas por Él⁸⁶, mientras que San Juan Damasceno entiende que semejanza con Dios se refiere a la perfección que nos da la virtud en la medida en que el hombre puede alcanzarla⁸⁷. Pero la terminología es fluctuante e incluso San Agustín se expresa respecto a este punto con una cierta reserva: « Hay quienes dicen... ». En la cuestión 96, a. 1, del hecho de que el hombre sea a imagen de Dios, Tomás deduce que ha sido constituido sobre las demás criaturas irracionales.

La conclusión de la cuestión 93 tiene su continuación en la Segunda Parte de la *Suma Teológica*. En el proemio de esta parte de su obra, escribe que, como San Juan Damasceno ha advertido, se dice que el hombre ha sido

84. Cfr. I, 93, 8.

85. Cfr. *De diversis questionibus* 51, 4.

86. Todo efecto tiene una semejanza con su causa. Cfr. *De div. quaest.*, q. 51, 4.

87. Cfr. *De fide orthodoxa*, 2, 12.

hecho a imagen de Dios en la medida que por imagen se significa su inteligencia, su voluntad libre y el poder que tiene sobre sí mismo. Después de haber tratado del ejemplar, a saber, de Dios y de las cosas que llegaron a ser por el poder divino, por su voluntad, nos queda el estudio de su imagen, es decir, del hombre en cuanto es principio de lo que hace, por tener voluntad libre y dominio de sus actos. Sitúa Tomás esta parte de su *Suma* en la perspectiva del ejemplar, que es Dios, y de la imagen, que es el hombre. La bondad moral del hombre depende de su conformidad con el proyecto divino respecto a nosotros, que podemos conocer a Dios en cuanto somos la propia imagen de Él o por una revelación sobrenatural⁸⁸. En estas cuestiones, del hecho de que el hombre es a imagen de Dios, se deduce que su vocación y destino supremo es asimilarse a Él, unirse a Él; en otras palabras, la imagen debe volver a su ejemplar⁸⁹. Durante su vida en la tierra, el hombre realiza este regreso a Dios por la práctica de las virtudes teologales y morales.

En la Tercera Parte de la *Suma Teológica* se estudia la posición de Cristo en la teología de la imagen de Dios. Siendo Cristo la imagen perfecta de su Padre por la identidad de su naturaleza divina, la vocación de los cristianos es llegar a ser conformes a esta imagen del Hijo de Dios, como dice San Pablo en su carta a los *Romanos* 8, 9, texto citado cincuenta veces por Tomás, y en *2 Corintios* 3, 18 («vamos siendo transformados en su misma imagen, cada vez más gloriosos, conforme obra en nosotros el Espíritu del Señor»), texto que se aplica a la imagen de la restauración por la gracia y por la gloria en la visión de Dios⁹⁰. En efecto, la adopción de los hijos de Dios se hace por una cierta conformidad de su ser imagen al Hijo natural de Dios⁹¹. En su *Comentario sobre Romanos* escribe que el Hijo de Dios ha querido comunicar a otros la conformidad de su propia filiación. Cristo nos ha hecho sus hermanos, tanto porque nos ha dado la semejanza con su filiación, como por haber asumido la semejanza de nuestra naturaleza⁹².

88. Cfr. *S. Th.*, I-II, 19, 4 ad 4.

89. Cfr. q. 100, a. 2; 113, 1: «Eo enim ipso quod facta est (anima) ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam».

90. Cfr. *In 2 Cor.*, c. 3, lección 3, donde explica los tres grados en la asimilación a Dios: «Cum enim omnis cognitio sit per assimilationem cognoscentis ad cognitum, oportet quod qui vident aliquo modo transformentur in Deum. Et siquidem perfecte vident, perfecte transformantur, sicut beati in patria... Si vero imperfecte, sicut hic per fidem... transformamur a claritate in claritatem: a claritate cognitionis naturalis in claritatem cognitionis fidei —...in claritatem cognitionis gratiæ Novi Testamenti—; tertius est in claritatem visionis æternæ».

91. Cfr. III, 45, 4.

92. Cfr. cap. 8, lección 6.

CONCLUSIÓN

El examen de los lugares en las obras del Aquinate en que se trata de la imagen de Dios en el hombre, ha mostrado que Tomás se basa en el lenguaje común para determinar el sentido primero de la palabra imagen y aplicarlo a *Génesis* 1, 26, que dice que el hombre ha sido «hecho a imagen de Dios». Se mu e ve en la dirección de una interpretación que ve esta frase bíblica como la e x p resión de la vocación esencial del hombre y de su tarea principal, unirse a Dios y participar de la vida trinitaria. Efectivamente, «la semejanza es una causa de amor» y así la imagen de Dios en nosotros es la base de nuestra amistad con Él⁹³. El r e p roche de Emil Brunner, citado en la introducción, a saber, que San Ireneo y la teología católica intr o d u j e ron la distinción fatal entre «imagen natural» e «imagen sobrenatural», pierde su sentido, porque Santo Tomás enseña que Dios ha creado al hombre en vista de su participación de la vida divina, y que la imagen de Dios en el hombre natural está siempre r e l a c i o n a d a con Dios, porque el intelecto humano está ordenado a la visión de Dios⁹⁴. Esta imagen de Dios en el hombre natural, siendo solamente un esbozo, debe desarrollarse en la vida de gracia en las virtudes, para llegar a su cumplimiento final en la visión de Dios. Hemos señalado también la coherencia de la explicación de Santo Tomás, en cuanto presupone el deseo natural de ver a Dios, inscrito en el alma espiritual, que por eso puede ser llamada a participar de la vida divina, y que es así imagen de la Trinidad, imagen que en su estado natural todavía no está plenamente actualizada, pero que lo estará por la gracia y la gloria, por el Mediador Jesucristo, Él mismo imagen perfecta de Dios, a quien el hombre debe llegar a conformarse.

Al mismo tiempo, recurriendo a unas sutiles distinciones, Tomás sugiere cómo se puede explicar que algunos Padres y teólogos hayan llegado a interpretaciones diferentes de la frase de *Génesis*.

93. Cfr. *Suma contra gentiles* I, 2. Cfr. *S.Th.* I-II, 27, 3 (sobre la semejanza como causa de amor).

94. Cfr. *S.Th.*, I, 12, 1.