

EL VERBO-IMAGEN Y LA ASUNCION DE LA NATURALEZA HUMANA, CREADA **AD IMAGINEM DEI**, EN LA DOCTRINA DE SANTO TOMAS DE AQUINO

ELISABETH REINHARDT

La reciente Carta de Juan Pablo II a los obispos, con motivo del jubileo de dos Concilios —el primero de Constantinopla y el de Efeso— se puede considerar verdaderamente «católica»-universal; hace situarse por encima de las implicaciones histórico-temporales de nuestra Fe y descubre a la mirada creyente el horizonte inabarcable de la Verdad revelada, que es perenne; un horizonte, por tanto, que está abierto hacia el pasado y el futuro. Es el contenido inalterable del misterio trinitario, contemplado y expresado por la Iglesia en su Magisterio. Refiriéndose al Credo del Concilio I de Constantinopla —que a su vez está íntimamente unido con el de Nicea antes y con el de Efeso después— dice el Romano Pontífice: «Estas palabras repetidas en el Credo por tantas generaciones cristianas tendrán por ello, para nosotros, un particular significado doctrinal y afectivo en este año, y nos recordarán los vínculos profundos que unen a la Iglesia de nuestro tiempo —en la perspectiva ya cercana del tercer milenio de su vida prodigiosamente rica y probada, participando continuamente de la cruz y de la resurrección de Cristo, bajo la asistencia del Espíritu Santo— con la del cuarto siglo, en perfecta continuidad desde su origen y en la fidelidad a la enseñanza del Evangelio y a la predicación apostólica»¹.

Existe, sin duda, cierto paralelismo entre el ambiente actual y el de aquellos siglos, si nos fijamos en el modo en que es recibida, en algunos ambientes, la formulación y expresión de estos misterios —me refiero sobre todo al misterio del Verbo Encarnado—: en efec-

1. Carta de Juan Pablo II a los Obispos, 25-III-1981, en «Ecclesia» (1981), n. 2.026, p. 8.

to, los errores teológicos y las disputas en torno a este misterio en una y otra época revisten, si bien con diferencias de matices, una semejanza asombrosa.

Por ello, hace nueve años, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, afirmó la necesidad de «que el misterio del Hijo de Dios hecho hombre y el misterio de la Santísima Trinidad, que forman parte de las verdades principales de la Revelación, iluminen con la pureza de la verdad la vida de los cristianos»². Al mismo tiempo que expone la verdad perenne expresada por los Concilios de los primeros siglos, proscribire los errores que oscurecen el misterio, sobre todo los referentes a la Persona del Verbo Encarnado y al Espíritu Santo. Mantener intacta la fe en estos misterios —concluye el mismo documento— «es de suma importancia para toda la Revelación, porque hasta tal punto forman parte de su núcleo, que si se alteran, queda falsificado también el restante tesoro de la fe»³.

El teólogo que se sabe servidor a la verdad revelada puede experimentar cierto cansancio ante el clamor confuso de los errores cristológicos y se le antoja quizá un estudio sereno y profundo de este misterio. Puede escoger como posible guía a Santo Tomás de Aquino que, como título más reciente, ha sido llamado *lumen Ecclesiae*⁴ y antes —entre muchos otros títulos con que le ha honrado la Iglesia a lo largo de los siglos— *Studiorum Dux*⁵. Fue éste mi propósito al elaborar esta comunicación.

La riqueza de su doctrina cristológica es prácticamente inagotable. Por eso me limito a estudiar un solo aspecto, iluminándolo, sin separarlo —como es lógico— del conjunto de su doctrina.

No se puede olvidar que el Aquinatense realiza su trabajo especulativo sobre el misterio de Cristo a la luz de la Revelación, teniendo constantemente presente la doctrina de los Concilios de los primeros siglos, además de ser agudo conocedor de los múltiples errores cristológicos que habían surgido hasta sus días, por demás no exclusivos de aquella época, como ya he dicho.

Uno de los temas tratados quizá con menos frecuencia son aquellas expresiones paulinas que resaltan la divinidad de Jesucristo por vía de semejanza —sin nada de desemejanza—, como son *Imago Dei* (II Cor, 4,4), *Imago Dei invisibilis* (Col 1,15), *splendor gloriae et*

2. Declaración para la salvaguarda de la Fe en torno a algunos errores recientes sobre los misterios de la Encarnación y de la Santísima Trinidad, AAS 64 (1972), 237.

3. *Ibid.*, 241.

4. Carta de Pablo VI, 1974.

5. Enc. de Pío XI, *Studiorum Ducem*, 29-VI-1923.

figura substantiae eius (Hebr 1,3). ¿Qué peso tienen en la doctrina de Santo Tomás acerca del Verbo Encarnado? ¿Y qué relación tiene con ellas —si es que tiene alguna— la doctrina sobre el hombre creado *ad imaginem Dei*? ¿Cómo se refleja en lo que diga Santo Tomás sobre estos puntos la doctrina de los grandes Concilios cristológicos? No pretendo una respuesta completa, sino más bien un bosquejo rápido que despierte quizá interés por una profundización mayor.

Vemos, en primer lugar, con algunos textos, cómo comenta el Doctor Angélico estas expresiones *in situ*, para luego relacionarlos con otros en los que expone sistemáticamente el misterio de la Segunda Persona divina y de la Encarnación.

En el comentario a II Cor 4,4 —sobre la luz del Evangelio de Cristo, Imagen de Dios, establece un paralelismo con Hebr 1,3: el Hijo, Verbo de Dios, es la Imagen de la luz fontal que es el Padre; y el Evangelio es presentado como «noticia» de la luz que es Cristo; noticia que entraña una fuerza iluminadora ^{5 bis}. Después, sobre el mismo versículo, afirma que Cristo es la Imagen perfectísima de Dios. Establece las condiciones de imagen perfecta, y las aplica al texto: semejanza, origen, perfecta igualdad. Así, por ejemplo la imagen del rey en la moneda no es perfecta, porque existe en una naturaleza distinta, mientras que el hijo del rey, al ser de la misma naturaleza, es imagen perfecta suya. Estas tres condiciones se encuentran en Cristo, Hijo de Dios, que es Imagen perfecta del Padre ⁶.

No hay que olvidar que es un símil que sólo pretende resaltar la igualdad en esencia del Hijo con el Padre y no expresa ninguna causalidad como podría parecer a primera vista; precisamente ha escogido el término *origo*, porque no todo origen es causal, aunque la causalidad implique siempre un origen. En efecto, el comentar Col 1,15 excluye tajantemente que el término Imagen se interprete en el sentido de algo «hecho» o creado, que sería una interpretación arriana de *Imago*: como si lo «invisible» fuese propio del Padre, y el Hijo lo *primum visibile* en que se manifiesta la bondad de Padre, en definitiva como si el Padre y el Hijo fuesen de naturaleza distinta. Para interpretar de modo ortodoxo este lugar, lo compara con Hebr 1,3 que excluye toda diferencia de naturaleza: «*Et sic est imago non*

5 bis. «Deus Pater est fons totius luminis (...) Ex hoc fontanoso lumine derivatur imago huius luminis, scilicet Filius verbum Dei. Hebr. c. I, 3; *qui cum sit splendor*, etc. Hic ergo splendor gloriae, imago fontanoso lucis, carnem nostram accepit et multa gloriosa et divina in hoc mundo opera fecit.»... *Super sec. Ep. ad Cor.*, caput IV, lect. II, Ed. Marietti, n. 125.

6. Cfr. *Sup. sec. Ep. ad Cor.*, caput IV, lect. II, n. 126.

*solum Dei invisibilis, sed etiam ipse est invisibilis sicut Pater. 'Qui est imago invisibilis Dei'»*⁷.

También en su comentario a este versículo expone las condiciones de imagen, pero de modo más amplio y preciso que sobre II Cor 4,4: una semejanza, una relación de origen (*deducta vel expressa ex eo cum quo est similitudo*) y de la misma especie o que coincida con un signo de la especie (*deducta in aliquo pertinente ad speciem vel signum speciei*). Signo de la especie no es cualquier accidente, sino la figura. Así, hablando en general, el hijo es la imagen del padre, porque la semejanza que porta tiene su origen en el padre, mientras que el padre no es imagen del hijo. Si aplicamos estas condiciones a lo que nos dice la Revelación sobre el Hijo de Dios, se cumplen, puesto que no sólo hay origen y semejanza sino una semejanza *secundum speciem*: el Hijo de Dios puede ser presentado de algún modo —aunque deficiente— por lo que es en nosotros el concepto (*verbum mentis*), es decir cuando concebimos en acto la forma de la cosa conocida y la expresamos mediante el concepto; éste es una semejanza específica, existiendo en nuestra mente, de la cosa conocida: «*et ideo Verbum Dei imago Dei dicitur*»⁸.

Esta explicación sobre la imagen —conservando siempre la analogía— concuerda perfectamente con el contenido del texto de Hebr. 1,3 (*splendor gloriae et figura substantiae eius*), aunque la terminología sea distinta, también en el original griego, de la que encontramos en los textos anteriormente citados.

El término «Imagen», dicho del Hijo de Dios, lo encontramos también dentro de la exposición sistemática del misterio trinitario, por ejemplo en la *Summa Theologiae* y en el libro IV de la *Summa contra Gentiles*.

La q. 35 de la *prima pars* versa precisamente sobre este tema: expone las condiciones de «imagen» ya mencionadas y concluye que *Imago* es nombre personal porque, en Dios, todo lo que implica procesión u origen es personal⁹. Después explica cómo el nombre de «Imagen» *stricto sensu* sólo corresponde al Hijo, ya que sólo el Hijo procede del Padre como Verbo, en cuanto que toma inmediatamente del Padre la *similitudo speciei*, mientras que el Espíritu Santo la toma por vía del Amor, no inmediatamente sino a través del Hijo¹⁰.

En el cap. 11 del IV Libro de la *Summa contra Gentiles*, Santo

7. Cfr. *Sup. Ep. ad Col.*, caput I, lectio IV, n. 32.

8. Cfr. *Sup. Ep. ad Col.*, caput I, lectio IV, n. 31.

9. Cfr. *S. Th.* I, q. 35, a. 1c.

10. Cfr. *ibid.*, a. 2c.

Tomás expone más ampliamente, pero con los mismos argumentos, esta doctrina, partiendo de las expresiones bíblicas *Verbum, Imago, Filius*.

La Segunda Persona de la Santísima Trinidad es *Imagen*, porque es Hijo (*origo*) y Verbo (*ex alio expressum*). Cada uno de los tres términos expresan la divinidad del Hijo, y son nombre personal. Si los queremos comparar, revelan —*quoad nos*, por la limitación de la inteligencia humana— matices distintos de este misterio inefable. El término «Verbo», en este sentido, dice más que «Hijo»: dice relación real al Padre, expresando no sólo al Padre, sino también las criaturas, y dice relación de razón con respecto a éstas. El término «Hijo» se refiere más inmediatamente al Padre, resaltando las relaciones paternidad-filiación, aunque también dice relación —de razón— a algunas criaturas: las que son capaces de recibir la participación en la filiación del Hijo con respecto al Padre. «Imagen» resalta de modo más inmediato la divinidad del Hijo, su consustancialidad con el Padre, pero también dice especialmente relación a algunas criaturas: las que por la dignidad de su naturaleza han sido creadas *ad imaginem Dei*: el ángel y de modo explícito, el hombre.

Esta doctrina concuerda con los Concilios cristológicos, concretamente el símbolo niceno-constantinopolitano¹¹: *Filium Dei Unigenitum ex Patre natum ante omnia saecula; lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum, non factum, consubstantialem Patri...* Imagen, que recuerda las expresiones *Imago Dei invisibilis, splendor gloriae, figura substantiae eius. Per quem omnia facta sunt*: Verbo.

El Hijo de Dios, al encarnarse, asumió la naturaleza humana, creada a imagen de Dios. Por tanto, se unió en la Persona de Verbo, Imagen perfecta de Dios, una imagen creatural, realmente distinta —por ser creada—, pero con un grado de semejanza con Dios que no se encuentra en la criatura corpórea inferior al hombre.

Santo Tomás desarrolla sistemáticamente el tema de la imagen divina en el hombre, dentro del tratado *De homine* en la *Summa Theologiae*¹², aunque también se ocupa de él en muchos otros lugares de sus escritos. Aquí, la condición de «semejanza» es una semejanza imperfecta, porque se trata de una naturaleza distinta a la del ejemplar. La condición de «origen», aquí es causalidad, en cuanto que las criaturas proceden de Dios que es causa eficiente, ejemplar y final. Y la semejanza *secundum speciem* consiste en la *intelectualis natura*,

11. Dz 86.

12. *S. Th.* I, q. 93.

ya que —como se expresa el Aquinatense— «*Deus ipse sibi in homine posuit spiritualem imaginem*»¹³. En cambio, las criaturas inferiores al hombre no son más que *vestigia Dei*¹⁴ porque no gozan de la dignidad que proviene del alma espiritual. Por eso, la imagen de Dios no consiste en la figura del hombre, porque Dios no es cuerpo, sino que está impresa en el alma. La figura del hombre, siendo el cuerpo no más que «vestigio» de Dios, participa sin embargo de la dignidad de la imagen por la unión sustancial de cuerpo y alma.

Santo Tomás distingue una triple imagen divina en el hombre: por la naturaleza humana (*imago creationis*) que es inamisible; por la gracia (*imago recreationis*) que es amisible; y por la gloria (*imago similitudinis*) que permanece siempre. Toda la imagen está orientada hacia Dios por las facultades intelectuales del hombre: conocerle y amarle. El hombre, por haber sido creado a imagen suya, es radicalmente *capax Dei*, pero esa «capacidad de Dios» se desarrolla en órdenes realmente distintos: natural y sobrenatural. La *imago creationis* es la semejanza «específica» impresa en el alma por razón de la creación, mientras que la *imago recreationis* supone una «nueva creación» —y por tanto una nueva semejanza— por la gracia. La *imago similitudinis* es la misma *imago recreationis* cuando el hombre, habiendo sido fiel a la gracia, es *comprehensor* y recibe el *lumen gloriae*. La imagen natural implica, por la potencia obediencial, una capacidad de ser perfeccionada por la gracia (*capax gratiae*), y por ser capaz de recibir la gracia es también *capax beatae cognitionis*, sin que esto sea debido a su naturaleza¹⁵. No interesa aquí desarrollar toda la vertiente dinámica de la imagen de Dios, que se va perfeccionando mediante la actividad moral del hombre y su correspondencia a la gracia.

El Verbo, al encarnarse, asumió una naturaleza humana completa y perfecta. Santo Tomás, cuando plantea en la *Summa Theologiae* si la naturaleza humana fue más apta para ser asumida que cualquier otra naturaleza creada, explica que en la naturaleza humana existe cierta conveniencia para la unión personal con Dios —sin que esto signifique, lógicamente, una exigencia— desde dos puntos de vista: por razón de la dignidad, ya que siendo racional e intelectual es capaz de alcanzar de algún modo al mismo Verbo por las operaciones de conocer y amar; luego, por razón de necesidad, porque al encontrarse bajo la esclavitud del pecado original, necesitaba ser redimida. Así,

13. *S. Th.* I, q. 93, a. 1 ad 1.

14. Cfr. *S. Th.* I, q. 93, a. 6c.

15. Cfr. *S. Th.* I, q. 93, a. 4c; I-II, q. 113, a. 10c; III, q. 9, a. 2c.

la naturaleza irracional no era asumible por indigna, y en la angélica faltaba la razón de necesidad, al ser irreparable el pecado de los ángeles¹⁶.

En el mismo contexto especifica que no cualquier semejanza era suficiente para la dignidad sino la semejanza a modo de imagen, en cuanto que entre lo corpóreo sólo la naturaleza humana es «capaz de Dios» y puede unirse a El por el conocimiento y el amor. Ahora bien, si no hay una aptitud de unión en el orden del obrar —la operación es acto segundo—, no existe tampoco una aptitud para la unión en su ser personal (unión hipostática), porque quien no es apto para lo menos (es decir, la operación que tiene por objeto a Dios) tampoco lo es para lo más¹⁷.

Insiste Santo Tomás en que la dignidad de la naturaleza humana radica en su alma, no en el cuerpo; por eso, el Hijo de Dios asumió la carne mediante el alma —creada en el mismo instante de la Encarnación—, porque sólo en el alma hay una congruencia para ser asumida en cuanto que está hecha a imagen de Dios y por ser espíritu es «capaz de Dios»¹⁸.

¿Existe en el Verbo encarnado una *imago recreationis*? No lo dice expresamente el Aquinatense, pero implícitamente sí, porque —aparte de la gracia de unión— su naturaleza creada, realmente distinta de su naturaleza divina, fue perfeccionada por la gracia habitual, recibida en plenitud. Una de las razones que da sobre la necesidad de la gracia habitual en Cristo es «la excelsitud de su alma, cuyas operaciones debían alcanzar lo más íntimamente posible a Dios por el conocimiento y el amor», para lo que su naturaleza humana necesitaba ser elevada por la gracia¹⁹.

Por otra parte, huelga decir que, si se habla de una imagen según la gracia en el Verbo Encarnado, hay que eliminar cualquier imperfección con que la gracia reside en el alma de un hombre, por unido a Dios que estuviera, porque sería incompatible con la santidad absoluta de Cristo.

En cuanto a la imagen definitiva, llamada *similitudinis*, tampoco la menciona expresamente Santo Tomás, pero está claro que existía en el alma de Cristo simultáneamente con los otros modos de imagen, porque desde el primer instante de su concepción gozó de la visión beatífica²⁰.

16. Cfr. *S. Th.* III, q. 4, a. 1c.

17. Cfr. *ibid.*, ad 2.

18. Cfr. *S. Th.* III, q. 6, a. 2c.

19. Cfr. *S. Th.* III, q. 7, a. 1c; a. 12c.

20. Cfr. *ibid.*, a. 4c.

Sin embargo, habría que distinguir el modo en que la posea Cristo y en que la alcanza el justo, es decir tras la muerte y como premio de su fidelidad a la gracia.

Podríamos decir, por tanto, que en Cristo existía también una imagen creada, perfectísima, que después de su resurrección irradia sobre el cuerpo —ya inmortal— y lo perfecciona.

Cabe preguntarse por qué el Aquinatense no desarrolló el tema de la imagen divina —creada— en el Verbo Encarnado. Posiblemente omitió este estudio porque la Sagrada Escritura (Gen 1,26-27) aplica esta expresión —*ad imaginem*— sólo al hombre. En segundo lugar, porque estas palabras reveladas le parecieron de suma importancia para una concepción teológica del hombre —avalada, por otra parte, por toda una tradición patristica—, en cuanto que el hombre desde su misma creación es «teocéntrico»: es de Dios, semejante a Dios, y para Dios. No en vano coloca Santo Tomás la consideración del hombre creado a imagen de Dios —en una interpretación dinámica— como póstico de su tratado de Moral en la *Summa Theologiae*²¹. En definitiva, por la importancia que tiene para el hombre el haber sido creado a imagen de Dios.

De todos modos es interesante comprobar cómo Santo Tomás, al hablar de la naturaleza humana de Cristo, tiene presente lo constitutivo de toda naturaleza humana: que es *capax Dei* y apta para alcanzar a Dios mediante las operaciones de conocimiento y de amor. Y estas operaciones —en grado perfectísimo— están presentes en la naturaleza humana de Cristo.

Por eso, en la medida en que el hombre profundiza en el misterio inagotable de Cristo, se acerca no sólo a Dios, sino que encuentra también la explicación a sí mismo, a su propia dignidad y a su destino. Es una idea que Juan Pablo II repite constantemente. Ya en la primera Encíclica de su pontificado, citando al Concilio Vaticano II —de que «mediante la encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre»²²— dirige la atención de los hombres todos y de la Iglesia hacia Cristo: «La Iglesia desea servir a este único fin: que todo hombre pueda encontrar a Cristo, para que Cristo pueda recorrer con cada uno el camino de la vida, con la potencia de la verdad acerca del hombre y del mundo, contenida en el misterio de la Encarnación y de la Redención, con la potencia del amor que irradia de ella. (...) Jesucristo se hace presente con la

21. Cfr. *S. Th.* I-II, prólogo.

22. Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Gaudium et spes*, n. 22.

potencia de la verdad y del amor, que se han manifestado en El como plenitud única e irreplicable, por más que su vida en la tierra fuese breve y más breve aún su actividad pública»²³.

En esta perspectiva, el estudio verdadero del misterio del Verbo Encarnado —en todos los aspectos que se quiera— se hace especialmente importante en la época actual: tanto para la Iglesia en su propia vida interna como en su empeño ecuménico, así como para el mundo en su totalidad.

23. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 4-III-1979, n. 13.

