



El cuerpo, la imagen y la condición simbólica en la perspectiva
de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino
Pbro. Dr. José Carlos Caamaño
Dios y el hombre, vol. 9, n. 2, e112, 2025
ISSN 2618-2858 – <https://doi.org/10.24215/26182858e112>
<https://revistas.unlp.edu.ar/DyH/index>
Cátedra libre de pensamiento cristiano – UNLP
Seminario Mayor San José
La Plata, Buenos Aires, Argentina

El cuerpo, la imagen y la condición simbólica en la perspectiva de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino

The body, image and symbolic condition from the perspective of St. Thomas
Aquinas' *Summa Theologiae*

Pbro. Dr. José Carlos Caamaño

josecarcaa@uca.com.ar

UCA – Buenos Aires – Argentina

Resumen

En esta contribución el autor nos ofrece algunas consideraciones acerca de la relación entre el cuerpo y la condición simbólica en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. El teólogo medieval no considera al cuerpo un obstáculo para la vida sobrenatural. Al contrario, al radicar la persona en el compuesto de materia y espíritu se hace imposible pensar la misma vida sobrenatural sin apelar a la experiencia de la sensibilidad. Por otro lado, si Dios se ha encarnado, la materia es instrumento de la luz y no solo velo y opacidad.

Palabras clave: símbolo, imagen, materia, organismo, transfiguración, luz.

Abstract

In this contribution, the author offers some considerations on the relationship between the body and the symbolic condition in the thought of Saint Thomas Aquinas. The medieval theologian does not consider the body an obstacle to supernatural life. On the contrary, by rooting the person in the composite of matter and spirit, it becomes impossible to conceive of supernatural life itself without appealing to the experience of sensitivity. On the other hand, if God has become incarnate, matter is an instrument of light and not just a veil and opacity.

Keywords: symbol, image, matter, organism, transfiguration, light.

Recibido: 11/6/2025

Aceptado: 26/6/2025

Publicado: 12/2025



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional



Introducción

Ofreceré en esta propuesta una teología del cuerpo, de la imagen y de la condición simbólica a la luz de Tomás de Aquino. Sabemos la importancia de lo corpóreo en nuestra vida cotidiana. En efecto, todas nuestras relaciones se ejercen a través del contacto, la mirada, la escucha, en fin, los sentidos son el lugar en el que nos relacionamos y no simplemente un agente exterior y meramente instrumental en el aspecto de pasajero. Nuestro encuentro con Dios se realiza también a través de experiencias simbólicas, sacramentales, corpóreas, sensibles. Una teología del cuerpo nos abrirá a una comprensión de la condición simbólica de la adoración. Son cuestiones decisivas para comprender, sobre todo, la vida y la fe de los que creen con sencillez.

Estas consideraciones que ofreceré deben ser puestas en un contexto adecuado al recordar que “no puede haber operación del entendimiento en esta vida sin imagen, que sólo está en un órgano corpóreo” (cf. *STh* I, q. 84, a. 6–7). “Y así, la bienaventuranza que puede tenerse en esta vida depende de algún modo del cuerpo” (*STh*, I-II, q. 4, a. 5, ic.)¹. La comprensión de esta inclusión depende finalmente de la percepción de la corporalidad en Tomás. Pero, además, aunque no se pueda contemplar la esencia divina –que es en lo que consiste la bienaventuranza eterna– por medio de imágenes, en función de la perfección de la naturaleza del alma, que tiene referencia al cuerpo, éste (el cuerpo) deberá ser considerado en relación a la perfección de la bienaventuranza. Por eso a partir de estos horizontes releeré algunos elementos significativos para esta interpretación.

Desarrollo

1. *El cuerpo y la corporeidad*

Es un presupuesto fundamental de la doctrina de la corporalidad en Santo Tomás la comprensión que el *aquinate* hace del hilemorfismo de Aristóteles. En efecto, el estagirita en el más significativo de los tratados del último período, el *De Anima*, aplica al hombre la teoría hilemórfica que había elaborado en la *Física* como explicación válida de la estructura ontológica de todos los otros seres corporales (cf. Bazán, 1983, p. 369). El alma como forma substancial, en el interior de la interpretación hilemórfica, implica consecuencias fundamentales para la comprensión del estatuto ontológico del cuerpo (cf. Bazán, 1983, p. 370). Materia y forma son *co-relativos* (cf. Bazán, 1983, p. 372) y en función de este carácter, “asegurado por un lado por la indeterminación de la materia y del otro lado por el rol actualizante primero de la forma substancial, es que está asegurada su unidad fundamental” (cf. Bazán, 1983, p. 372). Aristóteles puede afirmar que son, la materia próxima y la forma,

¹ *STh*, I-II, q. 4, a. 5, ic.:

Respondeo dicendum quod duplex est beatitudo, una imperfecta, quae habetur in hac vita; et alia perfecta, quae in dei visione consistit. Manifestum est autem quod ad beatitudinem huius vitae, de necessitate requiritur corpus. Est enim beatitudo huius vitae operatio intellectus, vel speculativi vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut in primo habitum est. Et sic beatitudo quae in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore.



una misma cosa, pero de un lado en potencia y del otro en acto. Esta posición de Aristóteles derivó, en la acentuación del pensamiento anterior a Tomás, en una fuerte caracterización dualista, en cuyo intento de superación consistirá el esfuerzo receptivo del teólogo dominico.

Avicena considerará al alma como una sustancia, y la unión con el cuerpo, otra sustancia, deviene provisoria y perjudicial al alma (cf. Bazán, 1983, p. 375). Para Guillermo de Auvernia y el mismo Felipe Canciller el cuerpo posee una sustancialidad independientemente de la del alma. Aunque de modo más blando, y ya en búsqueda de un equilibrio más integrador, el mismo Buenaventura, que considera al cuerpo y el alma unidos entre ellos como la materia y la forma, son ellos sin embargo a su vez constituidos de materia y forma como dos sustancias (cf. Bazán, 1969, pp. 30-73).

Averroes, el *Comentador*², constituye en este horizonte pre-tomista una excepción. En efecto, para él, la materia primera no es un cuerpo sino un co-principio de la sustancia corporal y no posee actualidad previa a su unión con la forma sustancial. Su doctrina, sin embargo, que quiere ser una superación de la posición aviceniana, queda prisionera de la ambigüedad al sostener la prioridad de las *dimensiones indeterminadas*, a la vez que señala el carácter accidental de las dimensiones (cf. Bazán, 1983, p. 377)³. Por tanto, para Averroes la corporalidad no es exclusivamente el efecto de la concurrencia de la forma sustancial única del compuesto *hilemórfico*.

En primer lugar, debemos observar en Tomás la crítica a la concepción substancialista del alma (cf. Bazán, 1983, p. 379): toda la realidad del alma se agota en comunicar su ser a la materia. El alma, además, si estuviese compuesta ella misma de materia y forma sería una realidad completa en su especie y no podría formar con el cuerpo una unidad verdadera (cf. *In I Sententiarum*, d. 1, q. 4, a. 2, ic.)⁴. No existen alma y cuerpo como dos sustancias separadas de tal modo que “el alma humana comunica su ser al cuerpo en el que subsiste” (*Q. de Anima*, a14, ad11^{um})⁵. Esta cuestión repercutirá de tal modo en la teología que “si durante los primeros siglos la antropología cristiana era función de la cristología, la reflexión antropológica de la alta escolástica sitúa el discurso sobre los componentes del hombre en el horizonte de la escatología” (Ruiz de la Peña, 1988, p. 102)⁶. Aspectos, estos últimos, en los que no ingresaré.

Sintéticamente: el hecho de que sea el alma forma sustancial implica una relación trascendental con la materia, con el cuerpo, y no simplemente en cuanto perfección de una

² Título que se le puso en la Edad Media por sus Comentarios a Aristóteles (cf. Gilson, 1985, p. 334).

³ “[...] subiectum recipit primitus dimensiones interminatas” (Averroes, *De substantia orbis*, I, 3, 40).

⁴ “forma corporeitatis est in tota materia” (d. 8, q. 5, a. 2, ic.). *Q. de Anima*, a. 6, ic.:

[...] quia forma materiae adveniens constituit speciem. Si ergo anima sit ex materia et forma composita, ex ipsa unione formae ad materiam animae, constitueretur quaedam species in rerum natura. Quod autem per se habet speciem, non unitur alteri ad speciei constitutionem, nisi alterum ipsorum corrumpatur aliquo modo; sicut elementa uniuntur ad componendam speciem mixti. Non igitur anima uniretur corpori ad constituendam humanam speciem; sed tota species humana consisteret in anima: quod patet esse falsum; quia si corpus non pertineret ad speciem hominis, accidentaliter animae adveniret.

⁵ “[...] quod anima humana esse suum in quo subsistit corpori communicat”.

⁶ Ver el desarrollo de esta idea en relación a la cuestión teológica acerca de la resurrección de la carne en Ruiz de la Peña, 1996, pp. 171-175. También: Ruiz de la Peña, 1973, pp. 293-338.

realidad que posee cierta existencia anterior, aunque indeterminada; entonces de la forma procede la verdad de la naturaleza del cuerpo (cf. *STh*, III, q. 54, a. 1)⁷ y consecuentemente el alma es “la naturaleza misma del cuerpo” (*In I Sententiarum*, d. 3, q. 2, a. 3, ad 1^{um})⁸. Por tanto, el alma comporta razón de *corporalidad* ya que si es la forma substancial a ella debe el ser, el ser cuerpo y el ser sensible y racional. Esto va a significar también que el cuerpo es la materia del alma y, por tanto, en virtud de que hace a la perfección de la naturaleza del alma, posee un ser que le proviene de lo espiritual y no puede ser interpretado como simple extensión. Es en este sentido que Tomás sostendrá que la noción de corporalidad es susceptible de una doble consideración (cf. Bazán, 1983, p. 401).

Por un lado, puede ser comprendida como dimensiones de la extensión que afectan al cuerpo y por tanto como accidente de la sustancia corporal, pero también como acto y en este sentido “la corporalidad no es otra cosa que la forma substancial de esta realidad corporal” (Bazán, 1983, p. 401)⁹. Esta visión estética de las cosas lleva a contemplar que la *proportio* no es simplemente un atributo de la forma substancial, ni simplemente una modalidad del cuerpo sino la relación entre la materia y la forma (cf. *Q. de Anima*, a1, ad 5^{um})¹⁰. Esta *proportio* metafísica, fundamento de toda *proportio* en Tomás, también de la *proportio* psicológica a la que he hecho referencia, conduce a otro criterio estético que es el de la *integritas*¹¹. No voy a desarrollar más estos temas sin embargo creo cumplido el interés de explicitar la relación metafísica de proporción que se encuentra en el seno del compuesto orgánico y que revela el horizonte estético en el que Tomás define las cosas. Ellas mismas son, en su estructura, disposición a la revelación. No una revelación mecánica y pasiva, sino apertura libre a la contemplación. Esto ha llevado a algunos autores a hablar de la *intencionalidad del conocimiento sensible* (cf. Hayen, 1954; Pisters, 1933), lo que implica que en Tomás la trasposición estética supone la cancelación de una visión cosmocéntrica que va de la sustancia al sujeto para pasar a una visión antropológico-teológica que va del sujeto a la sustancia (cf. Metz, 1972, pp. 84-87). Por tanto, la comprensión de la corporalidad

⁷ “Quia veritas naturae corporis est ex forma”.

⁸ “Anima enim est natura ipsius corporis”.

⁹ *SCGent*, L. 4, c. 81:

Corporeitas autem dupliciter accipi potest: **uno modo, secundum quod est forma substantialis corporis**, prout in genere substantiae collocatur. Et sic corporeitas cuiuscumque corporis nihil est aliud quam forma substantialis eius, secundum quam in genere et specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem, per quarum unam collocetur in genere supremo, puta substantiae; et per aliam in genere proximo, puta in genere corporis vel animalis; et per aliam in specie puta hominis aut equi. Quia si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formae iam advenirent ei quod est hoc aliquid in actu et subsistens in natura: et sic posteriores formae non facerent hoc aliquid, sed essent in subiecto quod est hoc aliquid sicut formae accidentales. Oportet igitur, quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit, quod habeat tres dimensiones: est enim actus corporis alicuius. **Alio modo accipitur corporeitas prout est forma accidentalis**, secundum quam dicitur corpus quod est in genere quantitatis. Et sic corporeitas nihil aliud est quam tres dimensiones, quae corporis rationem constituunt [resaltados añadidos].

¹⁰ “Corpus humanum est materia proportionata animae humanae, comparatur enim ad eam ut potentia ad actum”.

¹¹ “La presencia en un todo orgánico, de todas las partes que concurren a definirlo como tal” (cf. Eco, p. 118). Se desarrolla entonces la relación metafísica entre *perfectio prima* y *perfectio secunda* que implica también en Tomás la relación a la intencionalidad (cf. *STh*, I, q. 73, a. 1).



implicará para nosotros la observación de la función del cuerpo en el contexto de la teología de la *Imagen de Dios* y la teología de la *claritas*.

2. El cuerpo y la Imagen de Dios: cooperación sobrenatural

La teología de la imagen de Dios en Santo Tomás, gradual y arraigada en una contemplación de la historia como espacio de salvación¹², será el objeto de una cuidadosa elaboración especulativa en la *Suma Teológica*. Con motivo del planteo del fin de la creación del hombre orientará los análisis desarrollados a partir de la cuestión 65 y en el prólogo de la I- II será invocada a fin de situar en el plano de la semejanza con Dios todo el estudio de la libre actividad humana.

Pero hay un texto al que deseo referirme brevemente: *STh*, I, q. 93. En los artículos 1 y 2 va a quedar señalado que la imagen comporta esencialmente dos elementos: la semejanza específica y el origen. Mientras que el vestigio es una semejanza general y vaga, la imagen no sólo remite al ejemplar como un efecto a su causa, sino que manifiesta su estructura íntima, por tanto un ser sólo puede decirse a imagen de Dios por sus elementos espirituales. Pero la referencia al origen nos está indicando, y se puede ver en la q. 35 respecto del nombre divino de imagen, la referencia que posee a su modelo y si se trata de seres espirituales esta referencia implica relación personal: por tanto, el ser imagen no será algo estático sino dinámico y fundamento de toda la realidad existencial.

En el hombre el ser imagen consistirá en la posibilidad de realizar actos en los que imitamos a Dios: conocer y amar¹³. Y esto no se tratará sólo de una imitación subjetiva sino de una realidad objetiva, esto quiere decir que, el objeto finalmente de todo conocimiento y amor en su mayor perfección es Dios mismo; entonces el ser imagen se realiza en su máxima expresión en la bienaventuranza. En definitiva porque el origen del conocimiento y amor en la criatura proceden de Dios.

Ciertamente que este ser imagen poseerá grados en los cuales se manifestará y realizará: hay un estado fundamental, condición de posibilidad de los otros, es el grado inicial establecido en la estructura misma de la condición creatural del hombre. Además, un grado intermedio, es la imagen fundada en la unión por la gracia. Pero estos dos, que se implican y relacionan son descritos por Tomás en relación al tercero: la bienaventuranza.

Si la perfección del ser imagen consiste en la operación, es entonces que el ser imagen se enraiza en la naturaleza misma del espíritu¹⁴. Santo Tomás va a deducir que la orientación concreta de la naturaleza misma del espíritu a la bienaventuranza no puede ser correctamente analizada considerando la naturaleza en sí misma sino a la inversa, entonces la íntima

¹² Observar en relación a esto la idea de *tridimensionalidad trinitaria de la historia* en Von Balthasar, 1959.

¹³ Cf. artículo 4: *Utrum imago Dei inveniatur in quolibet homine?*

¹⁴ En efecto la estructura de la naturaleza es contemplada en su finalidad gratuita. Pero además hay que tener en cuenta que estos dones naturales son un regalo de Dios y por tanto poseen no “una exigencia «jurídica» sino «ontológica»” (Ladaria, 1987, p. 145). Cf. González De Cardedal, 1967, pp. 72-73.



conexión entre imagen y naturaleza será el presupuesto mismo de la organización teológica¹⁵. Pero la apertura de la noción de imagen a la bienaventuranza escapa de pensar las cosas en el marco de las operaciones dichas en el plano de lo que fluye estrictamente de los principios internos de la naturaleza (cf. *STh*, I-II, q. 71, a. 2). El sobrenatural será justamente algo que es conforme a la inclinación más profunda de la naturaleza pero que ella no puede alcanzarlo y garantizarlo por sí misma; por tanto, necesita una moción *supra naturam*¹⁶.

El hombre lleva en sí la semejanza de las Personas divinas (cf. *STh*, I, q. 93, a. 5) y se realiza como imagen sobre todo cuando Dios mismo es el objeto de su conocimiento y su amor (cf. *STh*, I, q. 93, a. 8). En este proceso dinámico de inclusión natural y sobrenatural, ¿qué sucede con el cuerpo? Santo Tomás sabe que la persona reside en el compuesto y no sólo en el alma, sin embargo, la resolución de esta cuestión a nivel de la teología de la imagen es un poco más extrínseca. A pesar de este extrinsecismo incorpora al cuerpo en el dinamismo sobrenatural: extrinsecismo e incorporación son el resultado de una oscilación de difícil conciliación entre la noción de perfección de Dios apoyada sobre su espiritualidad, la perfección del hombre en el ser imagen y la constitución del hombre esencialmente compuesto de corporeidad, de materia perfeccionada o sea de materia creada en virtud de un acto de perfección formal.

Por eso entonces la corporeidad deberá ingresar a la estructura del dinamismo de la imagen. ¿Cómo lo hará? ¿con qué resultado? Teniendo en cuenta que “el hombre ya no es imagen de Dios en su totalidad humana; no es coextensiva a su ser total de carne y alma, ni siquiera al alma sola sino a su núcleo distintivo respecto del resto: la mente” (González de Cardedal, p. 90)¹⁷, ¿qué pasa con el cuerpo? Debemos ante todo tener en cuenta que el cuerpo no entra dentro de la noción de imagen de Dios en Tomás¹⁸, todo lo que no pertenezca al orden del espíritu acusa vestigio. El cuerpo sólo puede aspirar a la cualidad de vestigio mediante la armonía exterior de los elementos. Pero, en segundo lugar, el hombre es precisamente la criatura en la que se articula *imagen y vestigio*. Esto es importantísimo porque entonces el hombre está llamado a realizar un tipo de imagen que no será plenamente perfecta si no está condicionada por el vestigio ya que es el hombre total, el que conoce y ama y que entra en la bienaventuranza, es *hic homo singularis*. Pero precisamente porque el hombre es imagen, el cuerpo es vestigio. Y como hay una presencia total del alma en todo el cuerpo hay un papel real del cuerpo en las operaciones espirituales que constituyen al hombre imagen de Dios y entonces no hay oposición sino relación en el concreto singular entre

¹⁵ De Lubac, 1991, p. 40:

[...] su doctrina viene caracterizada por un acento determinado que se explica por el temperamento del santo doctor y más aún por las circunstancias de su época. Él “admite una conexión y un estrecho paralelismo” entre la naturaleza y la gracia [...]. El primero de los tres modos según los cuales el hombre es a imagen de Dios [...] consiste en poseer “una capacidad natural para comprender y amar a Dios, y esta misma capacidad radica en la naturaleza misma del espíritu, que es común a todos los hombres”; de tal forma, concluye, que por el mero hecho de nuestra condición creada *signatur est super nos lumen vultus tui, Domine*.

¹⁶ Por esto no hay una *integridad natural* en el sentido de que para la máxima realización de la naturaleza deba excluirse la llamada a la bienaventuranza.

¹⁷ “Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod necin ipsa rationali creatura invenitur Dei imago nisi secundum mentem” (*STh*, I, q. 93, a. 6, ic.).

¹⁸ Cf. Lafont, p. 309.



imagen y vestigio, lo cual manifiesta la consideración estética de la antropología de Tomás y a la vez compatibilidad entre el dogma de la Resurrección de la carne y la noción espiritual de la Imagen de Dios¹⁹. Además, el cuerpo está orientado al alma en el doble plano de la sustancia y la operación de tal modo que es visto bajo la noción de *instrumenta*²⁰. Entonces a la noción de imagen de Dios la estructura corpórea no es sólo condición de su historicidad sino instrumento. Hay una relación interna, de carácter sustancial, una referencialidad ontológica de la materia al espíritu.

Pero esto es finalmente comprendido por Tomás en una nueva distinción que permite acceder aún más a la interpretación que propongo. Se trata de la diferencia establecida por Tomás entre el estado de justicia original y el estado de naturaleza caída que surge de la comparación entre *STh*, I, q. 101, a. 2 con *STh*, III, q. 61, a. 2 (cf. Lafont, pp. 316-317): en el estado de justicia original el cuerpo por su íntima armonía con el alma posee un claro sentido instrumental pero en el estado de naturaleza caída, y también en nuestro estado de espera redimida, no hay perfecta continuidad entre el sentido y el espíritu: “para conocer y amar a Dios el alma tiene necesidad de ser inducida por nuevos signos” (Lafont, pp. 316-317), y entonces la instrumentalidad del cuerpo se vuelve sacramental revelando el papel de la sensibilidad en la vida sobrenatural. La sensibilidad adquiere un papel fundamental, no meramente exterior, auténticamente místico e icónico hasta la gloria final en donde el cuerpo será también “sujeto de la gloria”. El desarrollo de la problemática de la adoración de la imagen en el contexto de la *religio* en Santo Tomás explicitará aún más esta situación.

3. Claritas y redundancia: *carácter epifánico*

Lo desarrollado hasta acá exige un último eslabón. Hemos visto la dignidad del cuerpo y la constitución de la materia en referencia a la forma. A la vez hemos visto la referencia de la noción de imagen a su arquetipo y la exclusión en el caso de la imagen de Dios del cuerpo como imagen, a su vez que la inclusión del vestigio en un dinamismo global y claramente encajado y el papel de la sensibilidad en la estructura sacramental de la búsqueda de Dios.

Entonces podemos aproximarnos más y decir que la imagen religiosa se ubica en el plano de esos indicios que vuelven nuestro ser corpóreo hacia Dios de tal modo que anticipa el misterio del cuerpo sujeto de la gloria reservado en plenitud para la bienaventuranza. De hecho, como señalé, en la bienaventuranza en su estado histórico el conocimiento de Dios es sacramental, por tanto, mediado por la imagen. Recuperando también los elementos que propuse en la captación de la gnoseología de Tomás quiero acercar unas nuevas consideraciones para comenzar a acceder al momento final del camino. La percepción

¹⁹ “Si negetur resurrectio corporis, non de facili, imo difficile est sustinere immortalitatem animae. Constat enim quod anima naturaliter unitur corpori, separatur autem contra naturam suam et per accidens. Unde anima exuta a corpore, quamdiu est sine corpore est imperfecta” (*In I Cor.*, 15, 1.2).

²⁰ “Finis autem proximus humani corpori, est anima rationalis et operationes ipsius: materia enim est propter formam et instrumenta propter actiones agentis” (*STh*, I, q. 91, a. 3).



orgánica de Tomás con la fuerte carga de carácter subjetivo de su estética incluirá una captación de lo sensible en su valor revelador y hierofánico; la noción de *redundantia*, que es como un resultado de todo lo propuesto, y a la vez una condición, expresará esta auténtica característica sacramental de la corporalidad. Del interior de la realidad de las cosas brota su luz que responde al sentido más íntimo de su forma. La *claritas* como “automanifestación de la forma organizante” (Eco, p. 122). Ella es la “verdadera capacidad expresiva del organismo” (Eco, p. 122). Por eso, en el momento de la transfiguración del Señor la gloria se revela *redundando* en el cuerpo de Cristo²¹ y se ofrece a la mirada de los discípulos.

La luz de la forma *redunda* en el cuerpo como consecuencia de la integración orgánica del compuesto. La imagen sensible, constituida por cierta semejanza con el modelo y cuya forma, en cuanto imagen, depende de esa relación con el modelo se estructurará como un auténtico acontecimiento hierofánico en el mundo de los velos y las sombras, espacio de adoración y celebración. A partir de acá, el cuerpo tiene la capacidad de manifestar su perfección formal, *belleza*, de comunicarla (cf. *Q De veritate*, q. 26, a. 10, ic.; *In III Sententiarum*, d. 28, q. 1, a. 7; *In IV Sententiarum*, d. 8, q. 2, a. 3; *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 2, a. 4; *In IV Sententiarum*, d. 50, q. 2, a. 3; *STh*, I-II, q. 38, a. 4-5)²². En la imagen la perfección formal consiste en la semejanza con lo representado, por tanto, eso busca el sujeto cognoscente²³. Hay un carácter objetivo: consideración objetiva, la imagen posee una dimensión propia. Belleza objetiva, autonomía de la realidad, pero esta dimensión se abre a la contemplación. Desde la noción de proportio que observamos y su vinculación con la claritas, y la visión del cuerpo propuesto la visión de *resplendentia* objetiva de Alberto Magno aparece resuelta en la noción de *redundantia* reveladora²⁴.

Desde estos elementos accederemos a último momento de nuestro trabajo y es la propuesta de la *STh*, III, q. 25.

4. *El motus in imaginem*

Es éste el lugar en el que quiero presentar el texto del cuerpo del artículo 3 de la cuestión 25 de la tercera parte de la *Suma Teológica*. Ya he hecho referencia al contexto en el que se sitúa. El problema es central para nuestra reflexión: *utrum imago Christi sit adoranda adoratione latraiae*.

²¹ *STh*, III, q. 45, ad2^{um}.

Ad secundum dicendum, quod figura circa extremitatem corporis consideratur; est enim figura quae termino vel terminis comprehenditur. Et ideo omnia illa, quae circa extremitatem corporis considerantur, ad figuram quodammodo pertinere videntur. Sicut autem color, ita et claritas corporis non transparentis in ejus superficie attenditur. Et ideo *assumptio claritatis transfiguratio dicitur* [resaltados añadidos].

²² La cualidad de la *redundantia* de ser la afección de un agente superior sobre uno inferior aparece en el sugestivo texto de *Sth*, III, q. 82, a. 6: “[...] quia malitia ministrorum non potest redundare in Christi mysteria”.

²³ Cf. H. Delbosco, 1990, pp. 102-103; Eco, pp. 122-123.

²⁴ *De Veritate*, q. 9, a. 1, ic.: “Lumen autem corporale est *medium quo videmus*” [resaltados añadidos]. La noción de *medium* no es extrínseca y deriva en este sentido de una auténtica proporción metafísica. Esto de ningún modo puede ser comprendido como si hubiese un *medium* entre la forma y la materia: “[...] nihil sit medium inter formam et materiam [...]” (*De Veritate*, q. 13, a. 4, ic.).



Respondeo dicendum quod sicut Philosophus dicit, *duplex est motus animae in imaginem: unus* quidem in ipsam imaginem, *secundum quod res quaedam est; alio* modo in imaginem, *inquantum est imago alterius*; et inter hos duos motus est haec differentia, quia primus motus, quo quis movetur in imagine ut est res quaedam, est alius a motu qui est in rem; secundus autem motus, *qui est in imaginem, inquantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem*. Sic ergo dicendum est quod imagini Christi, inquantum est res quaedam, puta lignum sculptum vel pictum, nulla reverentia exhibetur: quia reverentia non nisi rationali naturae debetur. Relinquitur ergo quod exhibeatur ei reverentia solum inquantum est imago: et sic sequitur quod eadem reverentia exhibeatur imagini Christi, et ipso Christo. Cum ergo Christus adoretur adoratione latriae, consequens est quod ejus imago sit adoratione latriae adoranda [resaltados añadidos] (*Sth*, III, q. 25, a. 3)

Los demás artículos de esta cuestión deben ser comprendido a la luz de la cuestión de la adoración de la humanidad del Verbo y su representación.

La cuestión en torno a representar al Verbo encarnado nos ubica en una aporía semejante a la de plantearnos el lenguaje teológico o de todo decir sobre Dios. En efecto, Santo Tomás observó el peligro de la univocidad, fruto de la semejanza directa pero también que la causalidad ejemplar, subordinada a la eficiente por su carácter formal, es el soporte de la atribución analógica. Pero este ejemplarismo es, como consecuencia de esa subordinación, pensado en el espacio de la percepción del organismo; entonces “el descubrimiento del ser como acto se convierte [...] en la piedra angular ontológica de la teoría de la analogía” (Ricoeur, 1977, p. 412). En Santo Tomás se conjugan por un lado la positividad del organismo y su capacidad simbólica y a la vez la convicción del exceso que supone Dios, y por tanto la necesidad de fundamentación de una simbólica que se encuentre depurada por esta conciencia.

Pero este exceso no encuentra su comprensión desde la simple oposición entre la materia y el espíritu, sino fundamentalmente en la condición creadora de Dios y en la condición creatural de todo el resto. Por eso, la clave está en reconocer que el creador se ha hecho creatura y por tanto se ha expuesto a la representación. Pero al mismo tiempo que sigue siendo Dios y por tanto aún encarnado, representable, iconizable “se abre a la eminencia, es decir al acontecimiento gratuito de la donación original de sentido en su trascendentalidad, «dejándolo ser» sin intentar atraparlo ni representativa ni dialécticamente”²⁵. En su estructura encarnada es pues motivo de fe y no simplemente espacio de análisis fenoménico. Ya que “*honor adorationis proprie debetur hypostasi subsistenti*” (*Sth*, III, q. 25, a. 2, ic.) y por tanto, aún su iconización primigenia *in humanitatis Christi*, en la que ya según la teología de Ireneo de Lyon se fundamenta aún la atribución al hombre de ser imagen, escapa a toda posibilidad de dominio. Aún encarnado se trata del Verbo.

La cuestión en torno a la adoración de la humanidad de Cristo, herencia de Pedro Lombardo a la escolástica, en la que se ubica el problema de la adoración de la imagen en

²⁵ Scannone, 1999, p. 47.

Tomás, representa una expresión de esta percepción icónica, no idólica, del misterio de la encarnación. La diversidad entre los dos modos de movimiento y la unidad del movimiento de la imagen y la realidad en la imagen *in quantum est imago* señala la superación del peligro de idolización para constituir la imagen en objeto y no en sujeto. Sin embargo, el *in quantum est imago* señala la implicación del sujeto representado en este movimiento simbólico²⁶.

El texto al que nos abocamos de la q. 25 inserta el conocimiento de la imagen en una dinámica de movimiento, de presencia y transitividad que brota primeramente de la naturaleza misma de toda imagen: toda imagen “*ratio de hoc nomen imago, quae dicit imitationem unius ad alterum, secundum aliquid unum*” (*In I Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 5). Esa es su razón propia en cuanto imagen. Pero esa razón propia de semejanza es la que posibilita el vínculo “*imago autem repraesentat rem magis determinate secundum omnes partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest*” (*In I Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 1).

La noción misma de imagen no es unívoca e implica una gradualidad según la forma de semejanza que se establece con el otro. Fundada en la semejanza perfecta (cf. *In I Sententiarum*, d. 7, q. 2, a. 2, ag. 2)²⁷ la *relatio* sustancial (la persona) del Verbo, es imagen “*in quo*” por consustancialidad (cf. *In I Sententiarum*, d. 7, q. 2, a. 2, ag. 2)²⁸. Pero sin embargo la *ratio* de imagen implica la posibilidad de diversidad en el estilo de semejanza con lo representado, en efecto la imagen “*id quod*” implica transitividad, una cierta ruptura de nivel propia del movimiento simbólico cuando quiere situarse como vehículo expresivo de dimensiones diversas ontológicamente (cf. *In I Sententiarum*, d. 7, q. 2, *prologus*)²⁹. Pero

²⁶ Valenziano, p. 199:

[...] il movimento dell'animo verso l'immagine è di “specie” diversa da quello che va semplicemente al supporto cosale dell'immagine per il fatto che intendere l'icona in quanto è icona comporta per sé intendere l'iconizzato. Tale **identificazione intenzionale costitutiva del movimento** giustifica ed esige l'identificazione culturale dell'iconizzato nell'icona; mentre la diversità secondo la “specie” dei due movimenti dell'animo verso l'immagine ha, scolasticamente, tale portata metafisica da escluder dall'adorazione iconica, al di là d'ogni rischio o sospetto, l'idolatria [resaltados añadidos].

²⁷ “[...] **filius est imago patris perfecte repraesentans ipsum**, secundum **perfectam similitudinem**” [resaltados añadidos].

²⁸ *In I Sententiarum*, d. 7, q. 2, a. 2, ag. 2:

Imago potest dici dupliciter: vel **id quod** imitatur aliquem, vel **id in quo** est imitatio. Si dicatur imago prout proprie accipitur id quod imitatur alterum; sic essentia divina non potest dici imago, sed exemplar; cuius imago est creatura: quia imago praesupponit ordinem ad aliquod principium: essentia autem divina non habet aliquod principium; sed tamen sic aliqua persona potest dici imago alterius, inquantum persona praesupponit sibi secundum ordinem naturae aliam personam. Unde sic imago, secundum quod proprie de deo dicitur, semper est personale. Si autem dicatur imago **id in quo** est imitatio, sic natura divina est imago; quia in ipsa est duplex imitatio. **Una personae ad personam, secundum quod filius in natura divina quam habet a patre, imitatur patrem**. Alia creaturae ad creatorem, inquantum creatura imitatur creatorem, sed imperfecte, secundum aliquam similitudinem bonitatis ipsius. Et quantum ad primam imitationem, quae scilicet est personae ad personam, imago in recto significabit essentiam, sed in obliquo faciet intellectum personarum; sic enim idem erit imago quod natura divina personarum in ea se imitantium; et sic accepit supra Hilarius. Unde probavit ex ratione imaginis et unitatem essentiae et distinctionem personarum. Sed quantum ad secundam imitationem, quae est creaturae ad creatorem, imago significabit divinam essentiam, et connotabit respectum ad creaturam quae imitatur ipsam; et sic accepit ibidem Augustinus; unde ex ratione imaginis non probavit nisi unitatem essentiae [resaltados añadidos]

²⁹ *In I Sententiarum*, d. 7, q. 2, *prologus*:

Invenitur tamen quidam **gradus perfectionis imaginis**. Dicitur enim quandoque imago alterius, **in quo invenitur aliquid simile qualitati alterius, quae designat et exprimit naturam ipsius; quamvis illa natura in ea non invenitur; sicut lapis dicitur esse imago hominis inquantum habet similem figuram**, cui non subsistit natura



la transitividad de la imagen no será el simple *per*, como una simple mediación exterior; en efecto como afirma Przywara (1956) refiriéndonos al *Super Boethium de Trinitate*, Tomás comprende que “no sólo *intelligibilia per sensibilia*, no sólo *intelligibilia in sensibilia* sino también *intelligibilia intra sensibilia*” (p. 8). Expresión que implica presencia (in) y transitividad (tra). El estatuto propio de la *imago in quantum est imago* es ser lugar de la presencia, no del dominio, y por tanto lugar de la transitividad intencional.

La posibilidad de representación de la imagen religiosa se funda en la iconización de Dios en la encarnación, él mismo se vuelve representable. Al tiempo que su veneración se funda en el culto que se debe a él. Entonces, en segundo lugar y fundamentalmente, la naturaleza de esta imagen, imagen representación plástica del Verbo encarnado, debe ser comprendida en el contexto icónico de la *religio*. Situar la imagen en el contexto de la *religio* implica reconocer en el movimiento de esta analogía abierta a Dios, al hombre en su totalidad y consecuentemente al cuerpo, la exterioridad como lugar de revelación y camino.

En *STh*, III, q. 25, a. 3, Tomás se pregunta si se debe rendir adoración de latría a la imagen de Cristo. El carácter intencional que observamos en la gnoseología de Tomás y en su percepción estética revela una dimensión subjetiva que permitirá incorporar —que había desaparecido en la argumentación de Buenaventura— el argumento clásico de Basilio: *imagine honor ad prototypum pervenit* citado desde la teología de Juan Damasceno. Este elemento es sugestivo ya que revela que la lectura que hará Tomás del axioma basiliano se ubica en la extensión teológica que la tradición oriental va a realizar del principio intratrinitario aplicándolo a un criterio iconológico económico. Tomás parece ser conciente de esa extensión ya que afirma que “Cristo, que *en este caso* es el ejemplar [resaltados añadidos]”, revelando así mismo que el movimiento que se establece hacia la imagen vincula a un ejemplar. Es un criterio general tomado de una percepción intratrinitaria de Basilio y aplicado a la iconología ya en la tradición oriental.

Tomás va a estructurar la respuesta a partir de las consideraciones del movimiento recibidas de Aristóteles, en efecto:

[...] hay que decir, como enseña el filósofo en el libro *De memoria et reminiscencia* que doble es el movimiento del alma hacia la imagen: uno en cuanto se dirige a la imagen en cuanto es una cosa (*quod res quaedam*) y el otro modo que se dirige a la imagen en cuanto imagen de otro (*in quantum est imago alterius*). Entre estos dos movimientos está esta diferencia: el primer movimiento, por el que alguien se dirige a la imagen en cuanto cosa, es otro que aquel movimiento que se dirige a la realidad. El segundo movimiento, que recae en

illa cujus est signum; et sic imago dei est in creatura, sicut imago regis in denario, ut dicit Augustinus; et sic est imperfectus modus imaginis. Sed perfectior ratio invenitur quando illi qualitati quae designat naturam substantiae, subest natura in specie, sicut est imago hominis patris in filio suo: quia habet similitudinem in figura, et in natura quam figura significat. Sed perfectissima ratio imaginis est quando eandem numero formam et naturam invenimus in imitante cum eo quem imitatur; et sic est filius perfectissima imago patris: quia omnia attributa divina, quae sunt per modum qualitatis significata, simul cum ipsa natura sunt in filio, *non solum secundum speciem, sed secundum unitatem in numero* [resaltados añadidos].



la imagen en cuanto imagen, es uno y el mismo que el que se dirige a la realidad (*STh*, III, q. 25, a. 3, ic.)³⁰

Respecto de este texto hay que considerar que la forma de la imagen *en cuanto imagen* es una realidad relacional. Por eso se inserta su comprensión dentro del marco adecuado del movimiento. Este movimiento, sensitivo pero del alma en cuanto forma de todo y cada parte, en la categoría de algo en cuanto imagen, es *uno e idéntico* hacia la imagen y la realidad. El texto integra lo comprendido por Tomás en el *De sensu et sensato*, particularmente en el capítulo cuarto acerca de la luz como condición de la visión y en el *De memoria et reminiscencia*, 450b20, en donde Tomás propone una interpretación del texto que cita en la *Summa*.

Pero este texto debe ser comprendido en un doble marco de referencias. En primer lugar, debemos alcanzar a percibir por qué Santo Tomás habla de adoración de la imagen. Este plano relacional deja en claro que no es adorada en cuanto *res quaedam* sino en cuanto nos vincula a la cosa adorada: Cristo. Por tanto, el contexto en el que se analiza la cuestión es el de la *religio*. Y en segundo lugar, el salto que implica este encuentro con la realidad adorada que implica el acto de fe. Así, finalmente, encontramos una referencia explícita a las imágenes en la q. 81: “[...] *quod imaginibus non exhibetur religiones cultus secundum in seipsis consideratur quasi res quaedam, sed secundum quod sunt imagines ducentes in Deum Incarnatum*” (*STh*, II-II, q. 81, a. 3, ad. 3^{um}). El ducentes que aparece en el texto de *In III Sententiarum*, como señalaré, surge aquí en la q. 81 de la II-II para manifestar la finalidad de la latría. La imagen en cuanto imagen nos conduce a Dios. Pero en el texto de la III q. 25 adquirirá más peso el intencional *motus in imaginem* que fortalecerá la noción de imagen a la luz de la intencionalidad del acto de fe.

5. Adoración icónica de Dios: *sensibilium manuductione*

El contexto en el que se ubica la latría nos permite percibir los alcances que tiene para Tomás y evitar leerlo en oposición a la posición nicena. Santo Tomás nos recuerda en la II-II q. 81 a. 1 que la religión es el orden del hombre a Dios. Pero esta ordenación se da en una auténtica estructura simbólica. En efecto, en el artículo 7 de esta cuestión Tomás propone el interrogante sobre si a la religión corresponde algún acto exterior. La respuesta volverá a la estructura orgánica del hombre: el cuerpo es vivificado por el alma y ésta, sensiblemente, es

³⁰ *STh*, III, q. 25, a. 3, ic.:

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in libro de *Mem. et Remin.*, duplex est motus animae in imaginem, unus quidem in imaginem ipsam secundum quod est res quaedam; alio modo, in imaginem inquantum est imago alterius. Et inter hos motus est haec differentia, quia primus motus, quo quis movetur in imaginem prout est res quaedam, est alius a motu qui est in rem, secundus autem motus, qui est in imaginem inquantum est imago, est **unus et idem** cum illo qui est in rem [...] [resaltados añadidos].



conducida a conocer las cosas invisibles: “*sensibilium manuductione*” (*STh*, II-II, q. 81, a. 7)³¹.

Aquí debemos reconsiderar el papel del cuerpo en el estado peregrino, al que referí, que posee un valor sacramental. Pero este acto exterior del culto, debido a la estructura corporal del hombre, se ordena a los actos interiores. Esta cuestión exterior-interior no se desarrolla en un criterio de oposición por exclusión sino en un plano jerárquico-sacramental. Como el alma es el ser del cuerpo entonces los actos exteriores, corporales, se ordenan a su sentido, a los actos interiores. Por tanto, desde esos actos interiores encuentran su sentido y justificación: por lo cual “*ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales et per se ad religiones pertinentes; exteriores vero actus, quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos*” (*STh*, II-II, q. 81, a. 7, ic.). Esta estructura fundamenta un movimiento en la misma realidad orgánica que puede ser mejor comprendida aún a la luz de las líneas propuestas sobre la gnoseología del encuentro. Entonces la imagen conduce a lo interior. Es no una propuesta pedagógica sino mistagógica. Consideración de la imagen en clave simbólica y por tanto dentro de la estructura orgánica de la creación.

El no extrinsecismo de esta perspectiva pedagógica se revela en la unidad del movimiento hacia la imagen y hacia la realidad. No hay una superación del símbolo sino una percepción *intra* simbólica. Justamente lo propio de este movimiento simbólico es garantizar en el proceso del conocimiento sensible la recepción de aquello que excede lo sensible. La adoración de la imagen entonces es un acto simbólico –en el sentido del signo en contexto sacramental derivado de Agustín– en el más preciso sentido de la palabra: se nos pone en la presencia de lo significado por cierta semejanza formal. Por eso el vínculo al significante *en cuanto imago* lo es a lo significado (la *realitas*).

Pero estas ideas quedan más explícitas aún a la luz de la cuestión 84 de la II-II. La latría es presentada justamente como el acto exterior de la religión, implica esa dimensión exterior de la *religio* y por tanto se sirve, en cuanto exterior y visible, de la dimensión sensible para expresar la adhesión a Dios. Así en el artículo 2 de esta cuestión se vuelve a la visión del organismo como fundamental para la comprensión de esta realidad: *utrum adoratio importet actum corporales*. La argumentación vuelve sobre pasos ya dados; en función de la composición del hombre reaparece la jerarquización subordinada de los actos exteriores al interior en cuanto referencia de la manifestación al sentido. Esta subordinación depende de la misma subordinación ontológica de la materia a la forma, pero al mismo tiempo de la necesidad ontológica de la materia para la perfección de la forma. Si bien en cuanto a la jerarquía de ser hay una prioridad de la forma, ya que en ella reside la perfección como acto, hay una necesidad de la materia para la forma ya que en aquella se realiza la perfección acabada de su naturaleza. Como ya señalé el cuerpo hace a la perfección de la naturaleza del alma. Igualmente, ya que la perfección del ser imagen en el hombre reside en la mente, el cuerpo como vestigio está subordinado a esa realidad interior. Sin embargo, el conocimiento

³¹ *STh*, II-II, q. 81, a. 7: “[...] sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima, et aer per hoc quod illuminatur a sole, mens autem humana indiget, ad hoc quod conjugatur Deo, sensibilium manuductione, quia invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, ut Apostolus dicit (Rom 1, 20)”.



se da en el enclave estético que hemos desarrollado y por tanto la perfección del ser imagen del hombre reside en existir con la colaboración del cuerpo, vestigio, y ser en el mismo acto interior y espiritual elevado por la colaboración sensible del cuerpo.

Estos aspectos denotan que el acto exterior de la *religio* mediado “*per signa humilitatis quae corporaliter exhibemus*” (*STh*, II-II, q. 84, a. 2, ic.) se dirigen al interior, a excitar nuestro afecto a Dios del modo connatural para el hombre: “*per sensibilia ad intelligibilia*”. Reaparición del argumento antropológico funcional, pero en un contexto cristológico cultural y en la nueva perspectiva de la estética orgánica. El movimiento no será simple paso sino un *único y mismo* movimiento y por tanto la imagen es considerada mistagógicamente pero también como lugar icónico y revelador.

Finalmente, entonces, la adoración de latría de la que habla Tomás es el acto exterior de la *religio* y supone una manifestación icónica de Dios. Por tanto, la lógica continúa la línea de Agustín en el *De Doctrina Christiana* (PL 34, 70), y se ubica en una consideración de la latría diversa de la de oriente como señalamos ya en el capítulo sobre Buenaventura. Sin embargo, el punto de contacto es significativo: la inserción de la imagen en un contexto cultural y como espacio de encuentro y revelación. Justamente su referencialidad al prototipo permite que se hable de un estilo de vinculación con la imagen definido por el estilo que caracteriza la relación al modelo: Cristo de adoración, la Virgen y los santos de veneración. Esta idea de la imagen “signo-cosa (es una) maduración lingüística capital de la escolástica de occidente” (Valenziano, p. 204), institucionalidad de la imagen en referencia a un significado que la cualifica y le da sentido³². El encuentro de las libertades de Dios que se dona y el hombre creyente que lo busca en el espacio icónico de la imagen, sensible y eclesial en cuanto articulador de aquello que se cree, es en definitiva el valor fundamental de este proceso y el marco de comprensión para percibir hacia el sentido del *motus in imaginem* y su diversidad con el *motus* en cuanto *res quaedam*³³.

6. La fe y la «*imago in quantum est imago*»

Estas consideraciones suponen una acentuación más. A quien nos dirigimos es a Dios. La intencionalidad que supone la transitividad en el movimiento a la imagen *in quantum est*

³² Por eso también mientras el hombre es *ad imaginem*, la imagen es *imago* en cuanto no posee constitución propia si no es en la vinculación intencional con el arquetipo.

³³ Para la diversidad y relación entre el *motus in imaginem* y la realidad del hombre *ad imaginem*, ver *STh*, II-II, q. 103, a. 3, ad. 3^{um}:

Ad tertium dicendum quod motus qui est in imaginem in quantum est imago, refertur in rem cuius est imago, non tamen omnis motus qui est in imaginem est in eam in quantum est imago. Et ideo quandoque est alius specie motus in imaginem, et motus in rem. Sic ergo dicendum est quod honor vel subiectio duliae respicit absolute quandam hominis dignitatem. Licet enim secundum illam dignitatem sit homo ad imaginem vel similitudinem Dei, non tamen semper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum. Vel dicendum quod motus qui est in imaginem quodammodo est in rem, non tamen motus qui est in rem oportet quod sit in imaginem. Et ideo reverentia quae exhibetur alicui in quantum est ad imaginem, redundat quodammodo in deum, alia tamen est reverentia quae ipsi deo exhibetur, quae nullo modo pertinet ad eius imaginem.



imago exige un salto fundamental, el paso del objeto al sujeto iconizado que es Cristo³⁴. Por tanto, ¿en qué medida puede validarse este salto de la adhesión estética a la adhesión teologal, o de la adhesión teologal en la articulación estética? Este orden a Dios, en que consiste la religión y la latría en la estructura simbólico sacramental en que Tomás se sitúa, implica un grado de adhesión que sólo puede darse desde la fe. Por lo tanto, el *motus* del que habla Tomás en la q. 25 de la *Tertia Pars* supone la consideración de la imagen de algo cuya vinculación exige un salto trascendental. Ese mismo y único movimiento supera el simple conocimiento estético para situarse en la captación simbólica de la fe que se nos propone en la II-II q. 1 a. 1:

Todo hábito cognoscitivo tiene doble objeto: lo conocido en su materialidad, que es su objeto material y aquello por lo que es conocido o razón formal [...]. Lo mismo en el caso de la fe, si consideramos la razón formal de objeto ésta no es otra que la verdad primera, ya que la fe de que tratamos no presta asentimiento a verdad alguna sino porque ha sido revelada por Dios, y por eso se apoya en la verdad divina como su medio³⁵. Pero si conocemos en su materialidad las cosas a las que presta asentimiento la fe, su objeto no es solamente Dios, sino otras muchas cosas; y estas cosas no caen bajo el asentimiento de fe sino en cuanto tienen alguna relación con Dios, es decir, en cuanto que son efectos de la divinidad que ayudan al hombre a encaminarse hacia la fruición divina.³⁶

Esta estructuración sacramental del acto de fe luce aún con más intensidad en la respuesta a la primera objeción de esta cuestión donde se presenta justamente la pertenencia de lo “concerniente a la humanidad de Cristo, los sacramentos de la Iglesia y la creación” al objeto de fe. El planteo es que si el objeto de fe es la verdad primera, por qué aquellas cosas nos son propuestas también para creer. A lo que Tomás responde en la línea de la argumentación del cuerpo del artículo que “las verdades que se refieren a la humanidad de

³⁴ Y justamente esta transitividad permite la adoración de la imagen a la vez que evitar caer en la idolatría. Cf. Valenziano, p. 199.

³⁵ La noción de *medium* en Santo Tomás dista mucho de ser unívoca pero siempre tiene la nota de realidad que permite vinculación. No siempre entre extremos (*conjuntionem extremorum*, es un *medium inter* en *In III Sententiarum*, d. 2, q. 2, a. 1, ic.); una de las formas más significativas es la de comprenderlo en el dinamismo de la visión (*De Veritate*, q. 18, a. 1, ad. 1^{um}: *medium sub quo videtur, medium quo videtur, medium a quo*). En *De Veritate*, q. 2, a. 4, puede leerse sobre la relación de la noción de *medium* a las condiciones de posibilidad del conocimiento y la incondicionalidad del conocimiento de Dios a las creaturas.

³⁶ *STh*, II-II, q. 1, a. 1, ic.:

Respondeo dicendum quod cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti [...]. Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima, non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a deo revelatum; unde ipsi veritati divinae innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia. Quae tamen sub assensu fidei non cadunt nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem.



Cristo y a los sacramentos de la Iglesia o a cualquier otra criatura caen bajo la fe en cuanto que nos ordenan a Dios” (*STh*, II-II, q. 1, a. 1, ad. 1^{um})³⁷.

Pero al mismo tiempo queda claro que el acto de fe no brota en su estructura de una evidencia exterior³⁸ debido a que no tiene finalmente su objeto propio en algo que pueda ser visto³⁹. Esto significa que la visión no guarda proporcionalidad con la trascendentalidad de la fe, pero sí que la fe permite *ver* y *creer* haciendo de la visión lugar de revelación⁴⁰. Del mismo modo como la inteligencia puede estructurar un enunciado porque la fe presta asentimiento a algo que excede a la inteligencia⁴¹, pero el acto de fe no termina en el enunciado, del mismo modo el objeto de fe no puede ser algo visto, sino que vemos y creemos porque la fe permite a la *visio* un nuevo nivel de comprensión⁴². Pero, además, considerando la fe desde su causa hay que afirmar que si la imagen religiosa propone algo que corresponde a la fe esa propuesta no puede provenir sino de Dios, y si mediante la mediación icónica el hombre se mueve a la unión con la realidad iconizada, ese movimiento de adhesión de fe no puede ser provocado sino por Dios que desde dentro mueve al hombre por la gracia⁴³. El contexto de la *latria* en la que se desarrolla la teología de la imagen de Tomás debe ser pensado desde este amplio marco teológico.

Volvamos entonces al texto de III q. 25. El movimiento es el mismo y único a la imagen *in quantum imago*⁴⁴ y a la realidad⁴⁵. El objeto de fe propiamente, aquello que adoramos, no es *quod visum* simplemente. Sin embargo, lo que se ve no es sólo la *res quaedam* sino que vemos desde la fe la imagen *in quantum imago*, de tal modo que el

³⁷ “[...] quod ea quae pertinent ad humanitatem Christi, et ad sacramenta Ecclesiae, vel ad quascumque creaturas, *cadunt sub fide*, inquantum *per haec ordinamur ad Deum* et eis etiam assentimus propter divinam veritatem [resaltados añadidos]”. Pertenencia al orden de la *religio*.

³⁸ Tampoco de algo que pueda ser simplemente deducido.

³⁹ *STh*, II-II, q. 6, a. 1, ic.: “[...] las verdades de la fe exceden la razón humana (*excedunt rationem humanam*). Por eso no caen dentro de la contemplación del hombre si Dios no las revela”. Pero, además, para asentir a las verdades de fe, el hombre es elevado sobre su propia naturaleza (*elevetur supra naturam suam*), y por eso es necesario que haya en él un principio sobrenatural que le mueva desde dentro (*ex supernaturali principio interius movente*), y ese principio es Dios. Por lo tanto, la fe, para prestar ese asentimiento que es su acto principal, proviene de Dios, que desde dentro mueve al hombre por la gracia (*a Deo interius movente per gratiam*).

⁴⁰ *STh*, II-II, q. 1, a. 4, ad. 1^{um}:

Todo lo que concierne a la fe se puede considerar de dos maneras: de una manera especial en cuyo caso no pueden ser a la vez vistas y creídas, como hemos dicho; o de modo general, es decir, bajo la razón común de credibilidad. En este sentido, las cosas de la fe son vistas por el que cree: no las creería si no viera que deben ser creídas.

⁴¹ *STh*, II-II, q. 2, a. 1: *Utrum credere sit cum assensione cogitare*.

⁴² Función semántica del símbolo y función simbolizante del discurso. Cf. Ladrière, 1984, pp. 182-194.

⁴³ Volver a *STh*, II-II, q. 6, a. 1, ic.

⁴⁴ Este movimiento es sensible e intelectual (cf. *De Veritate*, q. 10, a. 8, ad. 2^{um}).

⁴⁵ *In II Sententiarum*, d. 38, q. 1, a. 4:

Respondeo dicendum, quod quando aliquid dicitur secundum relationem ad alterum, potest dupliciter considerari: vel secundum quod est res quaedam in se absolute; et sic non est eadem consideratio ejus et illius ad quod dicitur, sed divisim utrumque consideratur: vel secundum quod ad alterum dicitur; et hoc modo eadem est consideratio utriusque; quia qui novit unum relativorum, novit et reliquum, sicut in praedicamentis dicitur; sicut si aliquis considerat imaginem prout imago est alicujus rei, eadem consideratio erit imaginis et ejus cujus est imago. Si autem consideretur imago inquantum est res quaedam, ut figura depicta in lapide; alia consideratio erit imaginis et ejus cujus est imago.



movimiento es a la realidad representada, Cristo, y por tanto el contexto en el que se sitúa el análisis es el de la latría. Por tanto, en el movimiento icónico vemos y creemos porque la fe permite ubicar esa cosa en la dimensión de imagen. Y la razón formal de esta imagen *in quantum imago* pertenece a la esfera de la fe ya que la realidad representada es un objeto de fe: el Verbo encarnado. El movimiento del que habla Tomás en la q. 25 hacia la imagen es hacia la realidad y la realidad de esa imagen es Cristo. Y “al ser adorado Cristo con adoración de latría se sigue que su imagen debe ser adorada también con adoración de latría”. El paralelo en Tomás está en *In III Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 2. Aquí el texto usa la sugestiva expresión “*imago... ducit in imaginatum. Sed imaginatum harum imaginum quas adoramus est Christus qui est adorandus adoratione latrae*”. El “*ducit*” objetivizante y el *motus in imaginem* más intencional y subjetivo revelan la perspectiva de equilibrio que Tomás busca en la constitución de la imagen. Además, el “*ducit*” va a hacerse presente en II-II q. 81 como señalé, pero en el paralelo de III q. 25 a. 3 se enfatizará en el *motus in imaginem*, donde el carácter intencional es acentuado y los aspectos de la estética teologal de Tomás son explicitados con su perspectiva más peculiar. En la *Suma*, el momento transitivo intencional trascendental será fundamental en la constitución del acontecimiento icónico. Este movimiento tiene su causa en Dios. Pero, no sobra señalarlo, el “*ducit*” no se opone a la nueva explicitación de la *Suma*, sino más bien que el texto de la q. 25 especifica un aspecto que permite superar una visión de tipo más funcional por otra mucho más mistagógica⁴⁶. De hecho, aún con la influencia de Buenaventura, Tomás entiende que

fuit autem triplex ratio institutionis imaginum in ecclesia. Primo ad instructionem rudium, qui eis quasi quibusdam libris edocentur. Secundo ut incarnationis mysterium et sanctorum exempla magis in memoria essent, dum quotidie oculis repraesentantur. Tertio ad excitandum devotionis affectum qui ex visis efficacius incitatur quam ex auditis. (*In III Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 1, ad. 2^{um})

Este texto, que recoge elementos también presentes en la teología de oriente, revela en el contexto cultural de occidente una tendencia hacia un modelo más funcional (cf. Valenziano, 1999, p. 58). Pero la perspectiva de la *Suma* parece darle a este contexto funcional una dimensión más intensamente mistagógica.

La imagen sitúa bajo el estatuto del *quod visum* aquello que adoramos, revela algo que no se ve y la fe descubre proporcionalidad con lo que no se ve. Por tanto, el acto creyente no termina en el iconizante sino en lo iconizable, pero la relación entre iconizante e iconizable en nuestro estatuto de *espera* es fundamental para acceder a las cosas de Dios. No hay bienaventuranza sin imagen, señalaba anteriormente citando a Tomás.

⁴⁶ Es interesante también percibir que, cuando *In III Sententiarum* Tomás cite el axioma de Basilio, traducirá “*praeterea, Basilius dicit, quod honor imaginis ad prototypum refertur*” mientras que en *STh* III q. 25 a. 3 leemos “*imaginis honor ad prototypum pervenit*”. Hay un matiz en el uso verbal que refuerza la dimensión icónica del texto de la *Summa*. El uso verbal *refertur* es más exterior que *pervenit*. Si bien pueden ser sinónimos y ambos expresan un carácter de transitividad, *refertur* tiene el matiz de una referencia más exterior y *pervenit* de algo que refiere, pero haciéndonos arribar a la realidad simbolizada.



Reflexión final: el acto de fe implica subjetividad

El acto de fe implica intersubjetividad, es finalmente encuentro, por tanto, el *in quantum imago* de la q. 25 si bien se comprende en un primer sentido a partir de la noción general de imagen, en cuanto se está hablando de una presencia icónica de Dios, es un movimiento que excede las categorías puramente metafísicas para centrarse en el dinamismo de la fe, que en su estructura misma es movimiento (cf. *STh*, II-II, q. 1, a. 2, ic.). La imagen es entonces lugar de revelación y contemplación. La *proportio* y la *integritas* del Verbo encarnado se representan en la belleza de la imagen, la *claritas* es captada por la fe que no es una realidad que el hombre logre por simple visión o deducción, sino que es un don de Dios; por tanto, la imagen *in quantum imago* pertenece en su condición estructural a aquello que Dios nos da para alcanzarlo. Así pues, la intencionalidad de la fe hace que el movimiento sea hacia la *imagen en cuánto imagen* de una *specie* absolutamente diversa a la imagen en cuanto cosa. En el primer caso el movimiento da el salto trascendental de la fe y busca aquello que es la realidad iconizada, Cristo, el Verbo encarnado, y se constituye la imagen en lugar de presencia, hierofanía y adoración.

La imagen religiosa por tanto existe en la circularidad de la revelación que hace de algo sensible (*intra sensibilia*) *manuductio* a Dios⁴⁷. La imagen religiosa es imagen no es vestigio, pero desde el lugar del vestigio (la materia) sintetiza un modo de representatividad del misterio que revela la condición y vocación escatológica de la creación. Esta dimensión escatológica se estructura en una auténtica simbólica del deseo que se colma en la estructura teologal de la gracia. Por tanto, la imagen se fundamenta finalmente en la condescendencia de Dios que llama al hombre. De Dios que no puede ser apresado y mantiene su libertad trascendente en las formas del mundo ya que en la encarnación manifestó su bondad al no despreciar la debilidad de la criatura, su justicia porque vencido el hombre quiso que el hombre venciera, su sabiduría por hallar la solución más conveniente del precio más difícil, su poder porque no hay nada mayor que el que Dios se haga hombre (cf. *STh*, III, q. 1, a. 1). Es la gloria en la humillación. La permanencia en la condición peregrina...

⁴⁷ Hay por tanto una clara superación de la posición carolingia del *Capitulare* que deja al contemplante en la materialidad. En la posición palatina no hay valencia simbólica en la materia; en Tomás, “el conocimiento de los signos es el camino que nos conduce a las cosas mismas” (*De Veritate*, q. 12, a. 7, ad. 5^{um}: “*signorum cognitio est via ducens ad res ipsas*”).



Referencias

- Agustín de Hipona. (ca. 397). *De doctrina christiana*. En J.-P. Migne (Ed.), *Patrologia Latina* (vol. 34). Garnier.
- Bazán, B. C. (1969). Pluralisme de formes ou dualisme de substances? La pensée préthomiste touchant la nature de l'âme. *Revue Philosophique de Louvain*, 67(93), 30-73. https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1969_num_67_93_5476
- Bazán, B. C. (1983). La corporalité selon saint Thomas. *Revue Philosophique de Louvain*, 81(51), 369-409. https://www.persee.fr/doc/phlou_00353841_1983_num_81_51_6253
- De Lubac, H. (1991). *El misterio de lo sobrenatural*. Encuentro.
- Delbosco, H. J. (1990). El problema de la “acción intencional” en el conocimiento sensible. *Sapientia*, 45(176), 105-122. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/13233>
- Eco, U. (1997). *Arte y belleza en la estética medieval*. Lumen.
- Gilson, E. (1985). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Gredos.
- González de Cardedal, O. (1967). *Teología y Antropología. El hombre “imagen de Dios” en el pensamiento de Santo Tomás*. Moneda y Crédito.
- Hayen, A. (1954). *L'intentionnel selon Saint Thomas*. Desclée de Brouwer.
- Ladaria, L. F. (1987). *Antropología Teológica*. Universidad Pontificia Comillas; Università Gregoriana Editrice.
- Ladrière, J. (1984). *L'articulation du sens. II: Les langages de la foi*. Éditions du Cerf.
- Lafont, G. (1964). *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Rialp.
- Metz, J. B. (1972). *Antropocentrismo cristiano: sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*. Sígueme.
- Pisters, E. (1933). *La nature des formes intentionnelles d'après Saint Thomas d'Aquin*. Bossuet.
- Przywara, E. (1956). *Gleichnis, Symbol, Mitos, Mysterium, Logos*. *Archivio di filosofia*, 26, 8.
- Ricoeur, P. (1977). *La metáfora viva*. Megápolis.



- Ruiz de la Peña, J. L. (1973). El esquema alma-cuerpo y la doctrina de la retribución. Reflexiones sobre los datos bíblicos del problema. *Revista Española de Teología*, 33(3), 293-338. <https://repositorio.sandamaso.es/handle/123456789/8232>
- Ruiz de la Peña, J. L. (1988). *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Sal Terrae.
- Ruiz de la Peña, J. L. (1996). *La pascua de la creación. Escatología*. BAC.
- Scannone, J. C. (1999). Del símbolo a la práctica de la analogía. *Stromata*, 55(1/2), 19-51.
- Valenziano, C. (1999). Riflessi antropologici dell'iconografia e dell'iconologia teologica. En *Scritti di estetica e di poietica*. EDB.
- Von Balthasar, H. U. (1959). *Theologie der geschichte*. Johannes Verlag.