

La mente como *imago Dei* según Tomás de Aquino

Martín F. Echavarría

I. Introducción

El tema de la mente como imagen de Dios es un gran misterio, pues hunde sus raíces en el misterio mismo de Dios Uno y Trino, que es inabarcable para la razón humana. Los más grandes Doctores se han acercado a este misterio, no sólo con reverencia y temor, sino además de maneras muy diferentes. A nosotros nos interesa, en esta sede, la aproximación de santo Tomás de Aquino, que también encierra sus dificultades por tratarse de uno de los temas de mayor peso teórico en el pensamiento de un enorme intelecto teórico, como es el del Aquinate. Por un lado, está claro que para santo Tomás la imagen de Dios no se puede separar de la imagen de la Trinidad. Dios es trino y, por lo tanto, si el hombre está hecho a imagen de Dios es, no sólo porque participa de sus atributos esenciales, sino porque refleja de algún modo también la Trinidad de Personas. Por otro lado, se trata de uno de los temas en que se nota una evidente evolución en el pensamiento de santo Tomás, desarrollo que se explicita básicamente en tres de sus obras mayores: la *Lectura sobre el libro de las Sentencias de Pedro Lombardo*, las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, y la *Suma de Teología*¹. Esta evolución

Artículo recibido el día 21 de diciembre de 2018 y aceptado para su publicación el 15 de enero de 2019.

¹ Cf. D. J. Merriell (1990). *The image of the Trinity. A Study in the Development of Aquinas's Teaching*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 4: "In the specific case of the image of God, St. Thomas Aquinas stands out among the disciples of Augustine, for he appears to have been the first of the scholastics masters to grasp the true intention, structure, and development of Augustine's search for the image of the Trinity. Thomas understood that Augustine found the image of the Trinity at its best in man's acts of

consiste en una asimilación cada vez más profunda y personal de la indagación sobre este tema desarrollada por san Agustín en su monumental *De Trinitate*. En la lectura sobre las *Sentencias*, el discurso de santo Tomás es muy próximo al de Pedro Lombardo, y la imagen de Dios se busca en las tres potencias de la mente, *memoria, inteligencia y voluntad*. Pero al final de su carrera, santo Tomás ve la imagen de Dios más en los actos inmanentes de inteligencia y voluntad, y especialmente en el término de los actos, es decir, en la palabra mental y en el amor.

Un artículo sería insuficiente para un tratamiento exhaustivo de este tema. Sería imposible desarrollar de modo completo y convincente la evolución de su pensamiento en las distintas obras y atendiendo a sus fuentes. Nuestra intención en el presente trabajo es explicar los conceptos centrales que participan en la explicación tomasiana, especialmente en el último período.

II. La representación de vestigio: Modo, especie y orden

Los dos primeros conceptos que merece la pena desarrollar son los de *vestigio e imagen*. Se llama vestigio a aquel efecto que no refleja la forma de su origen, sino que solamente nos refiere a él como a su causa. Por ejemplo, el humo nos remite al fuego, pero no refleja la forma del fuego. La imagen, en cambio, representa la forma de su origen, como el fuego resultante de otro fuego, que tienen la misma forma. Más precisamente, se trata de llegar a la representación de la especie. La especie se puede representar o por algo de la misma especie, o, al menos, por algún accidente propio, como la figura; no basta la semejanza en el género o en un accidente común, como el color. En todas las criaturas hay alguna huella de Dios, ya que todo lo que tienen, lo tienen recibido de Él, cada una según su propio modo. El hombre, de entre todas las criaturas visibles, es la más semejante a Dios, asimilándose analógicamente a su especie por su inteligencia, pues mientras que el resto de los entes sólo son, o viven, el hombre también entiende. Aquellas criaturas que no alcanzan el modo de perfección del entender, y

knowing and loving God because in these acts man reflects the eternal processions of the Son as the eternal Word from the Father and the Holy Spirit as Love from the Father and the Son.” Este autor subraya que, contrariamente a lo que se suele pensar, la influencia de Agustín, especialmente en el tema que los ocupa, no se redujo con la progresiva asimilación de la filosofía de Aristóteles por parte del Aquinate sino que, por el contrario, santo Tomás asimiló también más profundamente las ideas centrales del *De Trinitate*, especialmente en la *Summa*.

por lo tanto que no alcanzan a representar de algún modo la forma o especie divina, ni siquiera imperfectamente, no se consideran imagen de Dios, sino “vestigio” de Dios, es decir, “huellas”, pues es como si Dios hubiera pasado por ellas, pero no fijado su imagen. Mientras que el rostro del rey en la moneda representa próximamente la especie del rey, ya que la figura es un accidente propio que emana de la forma sustancial, la huella o rastro es más desemejante y no llega a representar la especie del rey.

Todo efecto de alguna manera representa su causa, pero de distintas maneras. Pues algún efecto representa sólo la causalidad de la causa, pero no su forma, como el humo representa al fuego, y tal representación se llama “representación de vestigio”; pues el vestigio demuestra el movimiento de algo que pasa, pero no cómo es. Pero algún efecto representa a la causa en cuanto a la semejanza de su forma, como el fuego generado al fuego generante, y la estatua de Mercurio a Mercurio, y esta es la representación de imagen².

Estas huellas o vestigios reflejan no sólo los atributos esenciales de Dios, sino que también, presupuesta la fe, podemos reconocer, incluso en las criaturas materiales, algún rastro de la Trinidad. Cuando se habla del vestigio y de la imagen de la Trinidad, no se trata de una demostración que pueda hacerse por la luz natural de la razón partiendo de las criaturas, sino que la fe es el punto de partida, desde el cual se dan razones congruentes:

Hay dos maneras de aplicar el razonamiento en alguna cosa. En primer lugar, para probar suficientemente alguna raíz [...]. En segundo lugar, se aplica un razonamiento que no prueba suficientemente la raíz, sino que, supuesta ya la raíz, muestra que es congruente que se den los efectos [...]. Del primer modo puede razonarse para probar que Dios es uno, y cosas semejantes. Pero del segundo modo se halla el razonamiento que se aplica para la manifestación de la Trinidad; ya que, supuesta la Trinidad, son congruentes esos razonamientos, pero no de tal modo que por esos razonamientos se pruebe suficientemente la Trinidad de Personas. [...] Pero la semejanza de nuestro intelecto no prueba suficientemente algo respecto de Dios, porque el intelecto no se encuentra unívocamente en Dios y en nosotros³.

² Cf. *Summa, Theologiae*, I, q. 45, a. 7, co.

³ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 32, a. 1, ad 2.

Siguiendo a san Agustín, santo Tomás descubre la presencia de vestigios de la Trinidad en toda la Creación. Esto se puede hacer atendiendo a las distintas creaturas en sus distintos órdenes, pero también a aspectos comunes de la Creación. De especial relevancia en este respecto es la triple división de *sustancia, especie y orden*, como explica santo Tomás en la q. 45, a. 7 de la *Summa*:

Las procesiones de las Personas divinas se atienden según los actos del intelecto y de la voluntad, como antes se ha dicho, pues el Hijo procede como la palabra del intelecto, y el Espíritu Santo como el amor de la voluntad. Por lo tanto, en las creaturas racionales, en las que hay intelecto y voluntad, se encuentra una representación de la Trinidad por modo de imagen, en cuanto se encuentra en ellas una palabra concebida y un amor procedente. Pero en todas las creaturas se encuentra una representación de la Trinidad por modo de vestigio, en cuanto en cualquier creatura se encuentra algo que es necesario reducir a las Personas divinas como su causa. Toda creatura subsiste en su ser, y tiene forma por la que se determina a una especie, y tiene orden a otra cosa. Por lo tanto, según que es cierta sustancia creada, representa la causa y el principio, y así muestra a la Persona del Padre, que es Principio que no procede de otro principio. Según que tiene forma y especie, representa a la Palabra, según que la forma del artefacto procede de la concepción del artífice. Según que tiene orden, representa al Espíritu Santo, en cuanto es Amor, porque el orden del efecto hacia otra cosa procede de la voluntad del Creador. Y por eso Agustín dice en el lib. VI *De Trinitate* que el vestigio de la Trinidad se encuentra en toda creatura, “según que es algo”, y según que está formada en “alguna especie” y según que “tiene algún orden”. Y a esta se reduce también aquella tríada, “número, peso y medida”, que se pone en Sab 11, pues la medida se refiere a la sustancia de la cosa limitada por sus principios, el número a la especie, y el peso al orden. Y también se reduce a estas aquella otra tríada que pone Agustín: “modo, especie y orden”⁴.

Tenemos, entonces, esta representación por modo de vestigio de la Trinidad: el subsistir en su ser recibido “modificado”, que representa al Padre como Principio sin principio, causa eficiente del ente, la especie,

⁴ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 7, co.

que representa al Verbo como causa ejemplar de las formas creadas, y el orden, que representa al Amor que es el Espíritu Santo, y que tiene que ver con la ordenación al fin dispuesta por el Creador, causa final de todo lo creado⁵.

Modo, especie y orden constituyen según el Aquinate la razón de bondad. Este tema es enfocado de diferente manera en las distintas obras del Aquinate. En *De veritate*, santo Tomás nos dice que el centro del significado de la razón de bien es la “habitud” de perfectivo, por lo que el núcleo del significado de este término es el orden. Pero para que haya perfección es necesario que haya una especie, y una especie que recibe o participa la perfección del ser según un modo determinado. Modo y especie son así presupuestos causales del orden y es en este papel que entran dentro de la *ratio boni*: “Especie, en cuanto a la misma razón de especie, modo en cuanto al ser, orden, en cuanto a la relación de perfectivo”⁶. En esta explicación resalta, por un lado, la centralidad del orden. Por el otro, el ser como principio radical de la perfección del ente. Es interesante también, como un preanuncio de la semejanza más explícita de la mente, lo que dice en el cuarto *sed contra* de la q. 21, a. 6:

Todas las creaturas se ordenan hacia Dios mediante la creatura racional, que es la única capaz de beatitud. Esto se da en cuanto son conocidas por la creatura racional. Por lo tanto, puesto que la creatura es buena porque se ordena a Dios, para que sea buena se requieren tres cosas: que sea existente, que sea cognoscible y que sea ordenada. Es existente por algún modo, cognoscible por la especie y ordenada por el orden⁷.

⁵ Cf. J. Bofill i Bofill (1953). “Note sur la valeur ontologique du sentiment. Double point de vue dans la détermination des phénomènes psychiques. Le problème du sentiment”, en *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy. Actes du XIème Congrès international de philosophie*. Vol. 7. Amsterdam: North-Holland Publishing Co./ Louvain: Ed. E. Nauwelaerts, 112-113: “La ‘species’ est la dimension eidétique de l’être, sa ‘quidditas’. Par elle, l’être rentre dans des relations d’exemplarité et fait partie d’unités formelles. [...] Le deuxième élément: le ‘modus’, fait de l’être un ‘sujet’ (suppositum). Par lui, l’être est posé dans des relations d’efficience, et fait partie de communautés ‘inter-subjectives’. Le ‘modus’ détermine les attributs ‘situels’ de l’être, son existence, sa temporalité. [...] L’‘ordo’ est la dimension pondérale de l’être; il l’encadre dans des relations de finalité.”

⁶ Cf. *De veritate*, q. 21, a. 6, co.

⁷ Cf. *De veritate*, q. 21, a. 6, s. c. 4.

Aquí el Aquinate conecta el modo con la existencia, la especie con la cognoscibilidad e, implícitamente, el orden con el apetito. Se empieza a prefigurar así la que será la primera asignación agustiniana de la imagen, la de mente, noticia y amor. Las creaturas temporales tienen un modo por el cual su ser y su forma están sumergidos en la materia y, por lo tanto, no son intrínsecamente inteligibles, no son inteligibles en acto, sino sólo en potencia. En cambio, la creatura intelectual, la mente, es intrínsecamente inteligible, según distintos grados de perfección, y por eso en ella, lo que en la creatura corporal es modo, especie y orden se transforma en *mente*, *noticia* y *amor*.

La exposición del mismo tema en la *Summa Theologiae* es distinta, si bien complementaria. Bueno es lo que es perfecto. Perfecto es aquello a lo que no le falta nada del modo de su perfección. La perfección se da por la participación de un cierto ser, participación que se da por medio de una forma. Por eso, para que algo sea perfecto se necesita la forma, por la que se recibe el ser, y todo lo que se pre-exige a la forma, y todo lo que se sigue de la forma. A la forma se le pre-exige la conmensuración de los principios, tanto materiales como eficientes. Esto es lo que se significa con el nombre de “medida” y de “modo”. La forma es significada por la palabra “especie” y por la palabra “número”, porque las definiciones son como los números, según Aristóteles. La consecuencia de la forma es el acto, la operación, que es significada con las palabras “peso” y “orden”. Así, “medida, número y peso” equivalen a “modo, especie y orden”⁸.

III. La representación de imagen

Una representación más perfecta que la del vestigio es la de la imagen. La imagen es, en primer lugar, cierta especie de semejanza. La semejanza es una relación de igualdad en cuanto a la forma. Se llaman semejantes aquellos que son iguales en alguna forma, accidental o sustancial⁹. Pero no cualquier semejanza se puede llamar imagen. A la razón de semejanza hay que agregar que la imagen proceda como expresión de aquello a lo que se asemeja, que

⁸ *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 6, co.

⁹ Cf. *Super Sent.*, lib. 1, d. 7, q. 2, a. 2, qc. 1, ad 2: “secundum Boetium, similitudo est rerum differentium eadem qualitas”; *De veritate*, q. 1, a. 4, s.c. 1: “Sed contra. Augustinus in libro de vera religione: sicut similitudo est forma similibus, ita veritas est forma verorum”.

es la razón de *imitación*. Además, la imagen debe llegar a la representación de la especie, o al menos a algún accidente propio de la especie (como la figura en las cosas materiales), no basta la representación del género o de algún accidente común.

Cuando la semejanza expresa tiene la misma especie de aquello de lo que procede, tenemos la imagen perfecta. Cuando la semejanza no es unívoca, sino según cierta proporción, tenemos la imagen imperfecta. Tanto en la imagen perfecta, como en la imperfecta, se da una representación o imitación de la especie del original, pero en un caso la imitación es con igualdad y en el otro hay una semejanza proporcional¹⁰. El hijo del César es perfecta imagen de su padre, porque comparte con él la misma naturaleza. La imagen del César impresa en una moneda es imagen, pero imperfecta, pues representa su figura, que es un accidente propio, pero no es de la misma especie.

La Imagen perfecta de Dios es el Verbo, que es de la misma naturaleza que Dios Padre. Ninguna criatura es perfecta semejanza de Dios, porque entre Dios y la criatura no hay comunidad de naturaleza, puesto que Dios no está contenido en ningún género de ente, sino que está incluso por encima del género de sustancia¹¹. Por este motivo no hay tampoco definición de Dios, porque definir es limitar la razón de ente a un determinado modo finito de ser, sino que a Dios se lo conoce por remoción de la limitación en el modo de ser¹². Pero las criaturas espirituales, como los espíritus puros y

¹⁰ Cf. *Super Sent.*, lib. 1, d. 34, q. 3, a. 1, ad 2: “Ad secundum dicendum, quod similitudo est duplex: quaedam enim est per participationem ejusdem formae; et talis similitudo non est corporalium ad divina, ut objectio probat. Est etiam quaedam similitudo proportionalitatis, quae consistit in eadem habitudine proportionum, ut cum dicitur: sicut se habet octo ad quatuor, ita sex ad tria; et sicut se habet consul ad civitatem, ita se habet gubernator ad navem; et secundum talem similitudinem fit transumptio ex corporalibus in divina”.

¹¹ Cf. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 25.

¹² Cf. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 25, n. 7: “Ex quo etiam patet quod Deus definiri non potest: quia omnis definitio est ex genere et differentiis”. Cf. *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 ad 4. “Ad quartum dicendum, quod alia omnia nomina dicunt esse determinatum et particulatum; sicut sapiens dicit aliquid esse; sed hoc nomen qui est dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. Unde quando in Deum procedimus per viam remotiois, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, se-

el hombre en cuanto a su alma racional, pueden ser imágenes imperfectas. Por eso en el libro del Génesis no se dice que el hombre es “imagen de Dios” sino “a imagen de Dios”, para dar a entender que se trata de una imagen analógica y proporcional de Dios (*secundum analogiam vel proportionem*), y no algo que se coloque en el mismo género de Dios. El hombre se llama imagen de Dios por su naturaleza racional, ya que por su intelecto imita la naturaleza divina de una manera que refleja en cierto modo su especie. Pero esa representación de la especie no ha de entenderse como si Dios y el hombre se colocaran en la misma especie ni género. Es una representación analógica, no unívoca.

Que el hombre es a imagen de Dios implica, por un lado, que por su naturaleza intelectual es la creatura compuesta de materia y forma que mejor representa la perfección divina. Pero también, por otro, que el hombre puede de alguna manera llegar a conocer y a amar a Dios, que es *capax Dei*¹³. En *De veritate*, en correspondencia con estas dos dimensiones de la imagen, santo Tomás distingue la “imagen de analogía” de la “imagen de conformidad”. La primera consiste en una cierta analogía entre la naturaleza intelectual y la naturaleza divina, así como de las potencias, hábitos y actos inmanentes del hombre por su mente, y las procesiones divinas. La segunda, en una asimilación de la naturaleza intelectual a Dios, por medio de sus actos de inteligencia y amor que tienen por objeto a Dios¹⁴.

Ambas dimensiones de la imagen corresponden tanto al orden natural como al sobrenatural. Por un lado, la naturaleza intelectual es imagen de Dios en la medida en que participa de la perfección del ser inmaterial, perfección que es común a todos los seres humanos independientemente de que participen o no de la gracia santificante. Por tener esa naturaleza intelectual pueden llegar a alguna forma de conocimiento, e incluso de amor

cundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius, et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur.”

¹³ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 10, co: “Et quantum ad hoc, iustificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiae capax; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit”; *Summa Theologiae*, III, q. 4, a. 1, ad 2: “Ad secundum dicendum quod similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris”; *Summa Theologiae*, III, q. 6, a. 2, co: “Non enim anima est assumptibilis secundum congruitatem nisi per hoc quod est capax Dei, ad imaginem eius existens, quod est secundum mentem, quae spiritus dicitur, secundum illud Ephes. IV, *renovamini spiritu mentis vestrae*”.

¹⁴ Cf. *De veritate*, q. 10, a. 7.

natural de Dios, si bien santo Tomás dice que es imposible amar a Dios por sobre todas las cosas sin la gracia¹⁵. Pero por la gracia se puede llegar a un nivel de participación de las procesiones del Verbo y del Amor muy superiores y, por lo tanto, a un nivel más perfecto de imagen.

Según santo Tomás, somos imagen de Dios, no en cuanto conocemos las realidades temporales, sino en cuanto nos elevamos a las superiores. Estas realidades superiores son la propia mente y Dios. Por el conocimiento de la propia mente alcanzamos alguna forma de imitación de Dios, en la medida en que, así como Él, estando presente con toda su perfección inteligiblemente a sí mismo, se conoce mediante la procesión de una palabra concebida desde su corazón y a partir de esta palabra prorrumpe en amor, igualmente en nosotros la mente, que por su inmaterialidad está siempre presente a sí misma, se conoce en una palabra concebida en su interior y a partir de este conocimiento se ama a sí misma procediendo en su propio interior una conformidad afectiva consigo mismo: “cuando alguien se entiende y ama a sí mismo, está en sí mismo no sólo por identidad real, sino también como lo entendido en el que entiende, y el amado en el amante”¹⁶. Por otro lado, tenemos el conocimiento y el amor que tienen por objeto a Dios mismo. El conocimiento implica una asimilación del cognoscente a lo conocido, de tal manera que al tener a Dios por objeto nos asimilamos a Él. De esta manera, somos imagen de Dios principalmente en cuanto conocemos y amamos a Dios. Pero secundariamente somos imagen de Dios también en cuanto nos conocemos y amamos a nosotros mismos, pero no por el mero conocimiento de nosotros mismos, sino como medio para el conocimiento de Dios, ya que en esta vida no vemos a Dios todavía, sino en nuestra mente como en un espejo¹⁷. Por este motivo, en la *Summa*, imagen de analogía e imagen de conformidad se integran y ordenan¹⁸.

Hay dos de las asignaciones de la imagen del *De Trinitate* de San Agustín que, a partir de Pedro Lombardo, han sido especial objeto de atención por los autores escolásticos: la de *mens, notitia y amor*, y la de *memoria, intelligentia y voluntas*. Según la elaboración definitiva de estos temas hecha por santo Tomás en la *Suma de Teología*, la primera se centraría en los hábitos

¹⁵ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 3.

¹⁶ *Summa Theologiae*, I, q. 37, a. 1: “Ita quod, cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante”.

¹⁷ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 8.

¹⁸ Para este tema, remitimos al completo estudio de Merriell, anteriormente citado.

de la mente, mientras que la segunda, en los actos inmanentes. Si bien se ha dicho, con razón, que el Aquinate en la *Summa* no menciona estas tríadas agustinianas más que en las respuestas a las objeciones¹⁹, pues en su doctrina propia entendería que la imagen se da sobre todo por la procesión del verbo del inteligente en acto y por la procesión del amor desde ambos, por un lado se debe decir que santo Tomás no abandona completamente aquellas tríadas agustinianas, sino que les encuentra un lugar en su explicación. Por otro lado, que la doctrina final también tiene inspiración agustiniana, pues se basa en los desarrollos que sobre el tema hace el Hiponense en el libro XV del *De Trinitate*²⁰.

Que las tres asignaciones, la de *mens, notitia et amor*, la de *memoria, intelligentia et voluntas* y la del intelecto en acto, del verbo concebido y del amor, son compatibles y están relacionadas entre sí, lo intentaremos demostrar explicando el significado de estos conceptos en los siguientes párrafos.

IV. La Mente

El concepto de “mente” juega un papel fundamental en la doctrina tomasiana, empezando porque, según santo Tomás, el hombre es a imagen de Dios por su mente. En el Aquinate, la palabra “mente” (*mens*) no es equivalente a “alma”. La noción de alma es, como en Aristóteles, un concepto físico que designa el primer principio de vida del viviente orgánico, no sólo

¹⁹ Cf., por ejemplo, M.- J. S. De Laugier de Beaucueil, (1952). “L’homme image de Dieu selon saint Thomas d’Aquin”. *Études et recherches, Cahiers de Théologie et de Philosophie*. Cahier 8. Paris: Vrin/ Ottawa : Études et recherches, 45-82, y la crítica de Merriell, *To the Image of the Trinity*, 192 (nota 112).

²⁰ Merriell, *To the Image of the Trinity*, 192: “A comparison of the references to Augustine’s *De Trinitate* in these articles with Thomas’ use of the work in *De veritate* reveals that Thomas must have read Augustine’s work. Once again, there are more quotations from book 14, that from any other book, but there are new quotations that suggest a careful re-examination of book 14 and also a further study of other books. In particular, the emphasis on the two processions of word and love suggest that Thomas had read book 15 and realized its significance as the final statement of Augustine’s teaching. Although it’s true that many of the passages that Thomas quotes are found in the arguments and their solutions rather than in the body of the article, this does not mean that Thomas regards these texts as unimportant, as we have seen in the case of *De veritate*. If anything, Thomas shows himself to be a more faithful and devoted disciple of St. Augustin in the *Summa* than he did in the *De veritate*.”

del hombre, sino también de los animales y los vegetales. “Mente”, en cambio, designa sólo la parte superior del alma humana, lo que hoy llamaríamos su espíritu²¹. Aquí “parte” designa o una potencia, el intelecto, o el grupo de potencias superiores del hombre, es decir, aquellas que tienen como sujeto inmediato al alma y no al compuesto de alma y cuerpo. Estas potencias son el intelecto agente, el intelecto posible y la voluntad. Pero también, y más radicalmente, designa a la sustancia misma del alma humana, y no sólo a sus potencias superiores, aunque desde una cierta perspectiva: en tanto que esta alma es la raíz de la que emanan y la base en la que se sustentan las potencias superiores²²:

Se llama “mente” a aquello que es más alto en la virtud del alma. Por eso, como la imagen divina se encuentra en nosotros según aquello que es más alto en nosotros, la imagen no pertenecerá a la esencia del alma sino según la mente, en cuanto denomina a su potencia más alta. Y así, la mente, en cuanto en ella está la imagen, denomina a la potencia del alma, y no a su esencia; o si denomina a la esencia, no es sino en cuanto de ella fluye tal potencia²³.

Si santo Tomás toma la noción de alma de Aristóteles, la de mente le viene de san Agustín y corresponde a un grado intensivamente más profundo de participación de la semejanza de Dios, a una mayor “cantidad” (virtual) de bondad y perfección²⁴. La noción de “*mens*” corresponde en la tríada “*mens, notitia, amor*” a la de “*mensura*” en la tríada “*medida, especie, orden*”. Esto se evidencia por el hecho de que el Aquinate las conecta poniendo de relieve que la mente es la capacidad de medir, es decir, de conmensurar lo conocido con los principios, que es el intelecto:

El nombre de “mente” está tomado de “mensurar”. Una cosa de cualquier género es mensurada por aquello que es mínimo y principio en su género, según el libro X de los *Metafísicos*. Y por eso con el nombre de mente

²¹ Santo Tomás llama a la mente “espíritu” en muy raras ocasiones; cf. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 9 co: “*spiritus, id est mens*”.

²² Sobre el significado de la mente en santo Tomás, cf. A. Gardeil (1927). *La structure de l'âme et expérience mystique*. Vol. 1. Paris: Gabalda, 25-28.

²³ *De veritate*, q. 10, a. 1, co.

²⁴ Cf. M. F. Echavarría (2013). “La cantidad virtual (*quantitas virtualis*) según Tomás de Aquino”. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 46, 235-259.

se dice en el alma lo mismo que con el nombre de intelecto. Pues sólo el intelecto recibe el conocimiento de las cosas como midiéndolas respecto de sus principios²⁵.

Santo Tomás sostiene que el hombre es imagen de Dios especialmente por su mente, que es la que alcanza el grado de imitación de Dios según la inteligencia y la sabiduría²⁶. Evidentemente, cuando se dice que la mente es el “intelecto”, si bien se designa principalmente a las potencias intelectivas, se incluye también allí a la voluntad, que es el apetito intelectual, como se verá.

Según la parte inferior del alma y según el cuerpo, el hombre no es imagen de Dios, sino sólo vestigio, aunque en cierto modo el carácter de imagen redunde sobre todo su ser. Por ese motivo, por ejemplo, santo Tomás dirá que, por el hecho de engendrar a otro ser humano, el hombre tiene una participación de la imagen que no se da en el ángel, ya que “el hombre procede del hombre, como Dios, de Dios”²⁷. Sin embargo, la generación humana es imagen de Dios en la medida en que el hombre es hombre, es decir, tiene mente, pues de otro modo también los animales y plantas, en cuanto generan, se llamarían imagen de Dios. Esto es importante notarlo también porque la generación humana no es solamente la generación según la carne, sino también, y sobre todo, “la conducción y promoción al estado perfecto del hombre en cuanto es hombre que es el estado de virtud”²⁸. De tal manera, en la acción educativa y, especialmente, en la comunicación de la sabiduría se da también, derivadamente, la imagen divina en el hombre.

V. La memoria como subsistencia espiritual

La presencia de la memoria en la tríada agustiniana de memoria, inteligencia y voluntad, supuso un desafío intelectual para el Aquinate, en la medida en que, según la psicología aristotélica, esta es un sentido interno y no una potencia espiritual. En efecto, en el cuadro de la psicología aristotélico-tomista, la memoria es la capacidad de captar la *ratio prateriti*²⁹.

²⁵ *De veritate*, q. 10, a. 1, co.

²⁶ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 6.

²⁷ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 3, co.

²⁸ *Super Sent.*, lib. 4, d. 26, q. 1, a. 1, co.

²⁹ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4, co.

Los sentidos, también los internos, atienden a un objeto que está situado en el mundo material tridimensional, sujeto al movimiento y al tiempo, mientras que la mente, por medio de la abstracción, se refiere a un objeto atemporal ¿Cómo es posible mantener que la memoria forme parte de la imagen, y no sólo del vestigio?

En su lectura de las *Sentencias*, bajo la influencia de la interpretación que Pedro Lombardo hace de san Agustín, santo Tomás intenta justificar que se pueda llamar a la memoria “potencia”, aunque en un sentido amplio y no en el sentido estricto de la filosofía aristotélica³⁰. Pero en las obras siguientes, especialmente en *De veritate* y en la *Summa Theologiae*, el Aquinate abandona esta interpretación, que se hace innecesaria al descubrir, por una exégesis más profunda del *De Trinitate* de san Agustín, que en el Hiponense la memoria que forma parte de la imagen no es la potencia, sino un hábito sustancial.

Pero procedamos por orden. Para santo Tomás, la completa razón de memoria implica, primero que nada, la retención habitual de las semejanzas intencionales de las cosas conocidas (*species*). En segundo lugar, la captación de la razón de pretérito³¹. Si tomamos sólo la primera de estas condiciones, la retención habitual, se puede decir que en la mente hay una memoria. Esta memoria, que se adjetiva “intelectiva”, es la retención habitual de las especies inteligibles que ya sostenía Aristóteles al decir que el intelecto es el “lugar de las especies”. Para santo Tomás, esta memoria intelectiva no se distinguiría como potencia del intelecto posible, sino que sería la misma capacidad retentiva de especies del intelecto. Ahora bien, esta memoria sería tal sólo impropriamente, porque su objeto, al ser el resultado de la abstracción del intelecto de las condiciones individuantes de la materia, prescinde del tiempo. Este es también el motivo de la indistinción como potencia de intelecto y memoria intelectiva. La diferencia es sólo de funciones, no de potencia³². Sin embargo, esta conclusión es matizada por

³⁰ *Super Sent.*, lib. 1, d.3, q. 4, a. 1 co: “Respondeo dicendum, quod omnis proprietas consequens essentiam animae secundum suam naturam, vocatur hic potentia animae, sive sit ad operandum sive non. Cum igitur natura animae sit receptibilis in quantum habet aliquid de possibilitate, eo quod omne habens esse ab aliquo est possibile in se, ut probat Avicenna, et non sit impressa organo corporali, cum habeat operationem absolutam a corpore, scilicet intelligere; consequitur ipsam quaedam proprietas, ut impressa retineat. Unde dicitur, quod *anima est locus specierum, praeter quam non tota, sed intellectus*. Ista ergo virtus retinendi dicitur hic potentia memoriae.”

³¹ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 6 et 7.

³² Cf. *Summa Theologiae*, I q. 79, a. 6, co: “Sic igitur, si memoria accipiatur solum pro

santo Tomás porque, si bien el objeto de la memoria intelectual no está ubicado en el tiempo, sin embargo, los actos mismos del intelecto humano se dan según el antes y el después, es decir son temporales. Y el intelecto, por su carácter inmaterial y reflexivo *in actu exercito*, es capaz de recordar la ubicación de sus propios actos en el tiempo vivido por su espíritu³³:

La preterición puede referirse a dos cosas, al objeto que se conoce y al conocimiento del acto. Ambas se dan simultáneamente en la parte sensitiva, que aprehende algo porque es inmutada por el sensible presente, por lo que el animal se acuerda simultáneamente que él sintió en el pasado, y que él sintió algún sensible pasado. Pero en cuanto pertenece a la parte intelectual, la preterición es accidental y no le conviene *per se* por parte del objeto del intelecto. Pues el intelecto entiende al hombre en cuanto es hombre, y al hombre en cuanto es hombre le es accidental ser en el presente, en el pasado o en el futuro. Pero de parte del acto, la preterición se puede tomar *per se* también en el intelecto, como en el sentido. Porque el entender de nuestra alma es cierto acto particular existente en este tiempo o en aquel, según que se dice que el hombre entiende ahora, o ayer, o mañana. Y esto no repugna a la intelectualidad, porque este tipo de entender, aunque sea algo particular, es un acto inmaterial, como arriba se ha dicho sobre el intelecto. Y así, como el intelecto se entiende a sí mismo, aunque él sea un intelecto singular, así también entiende su entender, que es un acto singular, existente en el pasado, en el presente o en el futuro. Así se salva la razón de memoria en el intelecto en cuanto a esto, que sea sobre las cosas pretéritas, según que entiende que antes entendió, pero no según que entiende lo pretérito en cuanto que es aquí y ahora³⁴.

Aquí se dice, básicamente, que hay memoria intelectual no sólo porque el intelecto es capaz de conservar las “especies” de las cosas sentidas, como *locus specierum*, sino que además se llama memoria porque se “sienten” los

vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte. Si vero de ratione memoriae sit quod eius obiectum sit praeteritum, ut praeteritum; memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium.”

³³ Se trata de lo que Bofill llamaba “el tiempo como modo de presencialidad”; cf. J. Bofill i Bofill (1965). “Consideracions sobre el temps, mode de presencialitat”. Maluquer de Motes, J. *Homenatge a Jaume Vicens Vives. Vol. I*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 37-44.

³⁴ *Summa Theologiae*, I q. 79, a. 6, ad 2.

propios actos intelectuales en su proceder temporal desde la propia mente. El intelecto es, entonces, memoria porque es conciencia intelectual, conciencia de sus actos, de sus actos que se distienden en el tiempo, y también conciencia de sí mismo como sujeto unitario que se distiende en sus actos³⁵. En este texto capital, se ve, entonces, que la memoria intelectual se enraíza en la capacidad que tiene el intelecto de conocerse a sí mismo y al alma o a la mente. De la mente hay una *duplex cognitio*, dice santo Tomás en *De veritate*, q. X, a. 8: el conocimiento esencial, en el que se conoce a sí misma universalmente como cualquier otra *quiddidad*; y el conocimiento “*secundum quod habet esse in tali individuo*”, según que tiene ser en tal individuo. Este conocimiento es el conocimiento experimental de la propia mente individual, que se da concomitantemente a cualquier acto de intelección objetiva a modo de conciencia intelectual. Es decir, en cada acto por el cual entendemos algún ente al que tenemos por objeto del acto intelectual, simultáneamente y en el mismo acto percibimos intelectualmente que entendemos, que vivimos y que somos. Esa “percepción” del propio ser no es objetiva, sino algo que se da simultáneamente con la captación de su objeto, el ente, por el intelecto, de modo concomitante y a modo de un sentimiento:

 Cuanto a la cognición actual, por la que alguien considera en acto que él tiene alma, digo que el alma se conoce por sus actos. Pues alguien percibe que tiene alma, y que vive, y que es, porque percibe que él siente y entiende, y que ejerce otras acciones vitales de este tipo. Por eso el Filósofo dice en el l. IX de los *Éticos* que “sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, y porque esto sentimos, entendemos que somos”³⁶.

³⁵ Comentando este texto, Canals dice: “En esta memoria, como nuclear identidad del espíritu, se constituye la posibilidad de la permanencia de lo inteligible ya asimilado y poseído por el hombre como sujeto intelectual –memoria intelectual-, pero también la capacidad del hombre de conocer sus propios actos intelectuales dados sucesivamente en el tiempo, en su misma singularidad existencial, y como contenido perceptivo e inmediato de su actualidad intelectual en su dimensión de conciencia o conocimiento individual de la mente según su ser.

Por esto, el análisis agustiniano de la naturaleza del tiempo conduce, no a una medición del movimiento, de la que parte no obstante en el arranque de su propia reflexión, sino al tiempo como cierta ‘distensión del alma’, en F. Canals Vidal (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona: PPU, 415-416.

³⁶ *De veritate*, q. 10, a. 8, co.

No se trata de dos actos de conocimiento, sino de dos *vertientes* del acto intelectual, una objetiva, que se dirige al objeto conocido, y otra íntima, en la que nos percibimos a nosotros mismos como subsistentes inteligentes. Aunque santo Tomás hace depender la autopercepción experimental del alma de un conocimiento objetivo que le es naturalmente anterior, no dice que el conocimiento experimental de sí sea él mismo abstraído o inducido del objeto, sino que por el hecho mismo de estar conociendo en acto, se siente a sí misma³⁷. Por la misma especie que pone al intelecto en acto y por la que entiende una *quiddidad*, la mente se entiende o percibe a sí misma como inteligente: “El alma no se conoce por alguna especie abstracta de sí, sino por la especie su objeto que también se hace forma suya según que es inteligente en acto”³⁸.

Este sentimiento *actual* de sí depende a su vez de la *notitia sui* connatural, es decir de la presencia *habitual* del alma espiritual a sí misma por el hecho de ser ella misma inmaterial:

Pero en cuanto al conocimiento habitual, digo que el alma se ve por su esencia, de tal modo que por lo mismo que su esencia está presente a sí misma, puede proceder al acto de cognición de sí misma. Del mismo modo que alguien por el hecho de tener el hábito de alguna ciencia, a partir de la presencia misma del hábito puede percibir aquellas cosas que están subsumidas en ese hábito. Pero para que el alma perciba que ella es, y para que atienda a lo que sucede en ella misma, no se requiere ningún hábito, sino que para esto es suficiente la sola esencia del alma que está presente a la mente; pues desde ella proceden los actos en los que ella se percibe actualmente³⁹.

³⁷ *De veritate*, q. 10, a. 8, ad 1: “Ad primum igitur dicendum, quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat; nec etiam potest habere habitualem notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem praedictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae. Sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere; sicut nec materiae essentia acquiritur ab agente naturali, sed solum eius forma, quae ita comparatur ad materiam naturalem sicut forma intelligibilis ad materiam sensibilem, ut Commentator dicit in III de anima. Et ideo mens antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse.”

³⁸ *De veritate*, q. 10 a. 8 ad s. c. 5.

³⁹ *De veritate*, q. 10, a. 8, co.

Aunque se diga que esta *notitia sui* es a modo de hábito, no es propiamente un hábito predicamental, sino que es ella misma autopresente virtualmente, de tal manera que es capaz de percibirse a sí misma en cuanto pasa al acto de intelección. Por eso, santo Tomás dice que la *notitia* no es un accidente, sino que se identifica con la mente en cuanto inteligible:

La noticia por la que el alma se conoce a sí misma no está en el género de accidente en cuanto se conoce habitualmente, sino sólo en cuanto al acto de cognición, que es un cierto accidente. Por eso Agustín dice también, en el l. IX *De Trinitate*, que la noticia inhiere sustancialmente en la mente, según que la mente se conoce a sí misma⁴⁰.

Tan importante es esta autopresencia de la mente, que, incluso el conocimiento esencial y objetivo de la propia naturaleza de la mente, tiene como punto de partida la experiencia de los propios actos mentales que deriva de la *notitia sui*. Porque el conocimiento esencial de la mente se da, no por abstracción de la materia, sino que, partiendo de la naturaleza del objeto, se reconoce la naturaleza del acto, y consiguientemente de la potencia y de la sustancia de las que procede:

El alma no se conoce por una especie abstraída de lo sensible, como si se entendiera que esa especie es semejanza del alma; sino porque considerando la naturaleza de la especie de otra cosa que se ha abstraído de los sentidos, se descubre la naturaleza del alma en la que la especie es recibida, como a partir de la forma se conoce la materia⁴¹.

Si bien en el conocimiento explícito del alma se procede desde el objeto hacia el acto, la potencia y la sustancia, sin embargo, esto no sería posible sino por la presencia existencial del alma a sí misma, por la que ella experimenta que es este hombre concreto, yo mismo, quien entiende; aunque, evidentemente, no baste la sola presencia, como en el conocimiento experimental, sino que se requiere una “diligente y sutil investigación”⁴².

⁴⁰ *De veritate*, q. 10, a. 8, ad 14.

⁴¹ *De veritate*, q. 10, a. 8, ad s. c. 9.

⁴² *Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 1, co. Un problema aparte, que necesita una clarificación en la escuela tomista, es el del estatuto del conocimiento “objetivo” del yo. Mientras que en santo Tomás es claro que el conocimiento experimental de la mente y del yo

El nombre de memoria se aplica con más propiedad a la función por la que el intelecto se acuerda de sus intelecciones pasadas con algún intervalo de tiempo⁴³, pero por extensión del uso del término se puede llamar memoria también al acto de conciencia intelectual concomitante y, más radicalmente a su condición de posibilidad, a esa capacidad de la mente de tenerse presente a sí misma al modo del hábito. Esta capacidad de la potencia intelectual hunde sus raíces en la naturaleza misma de la mente como realidad inmaterial que, en cuanto tal, no agota su actualidad en la información de la materia en cuanto es alma, porque no está completamente derramada hacia

es concomitante a un conocimiento en que se objetiva otra cosa, también es cierto que tenemos un conocimiento objetivo de nuestra mente y de nuestro yo, que permite que formulemos la frase “yo entiendo”, como cuando santo Tomás dice “*ego intelligo lapidem*” (*De unitate intellectus*, cap. 4 co). Cuando con mis palabras exteriores digo aquí “yo” (*ego*), y predico de ese “yo” el concepto “entender” (*intelligo*) a esa palabra sensible “yo”, ¿le corresponde un verbo mental, al que represente? En santo Tomás, el concepto parece ser siempre quiditativo. Sin embargo, ¿se puede reducir la objetivación del yo a la mera experiencia concomitante del yo, cuando nos referimos a la *reflexión in actu exercito*? Si aceptáramos un verbo que exprese el yo, o al menos la mente espiritual ¿Se trataría de un verbo completamente no quiditativo? ¿O podría tratarse de un verbo en que se objetiva en cierto modo esta quiddidad individual que es el alma humana, actualmente inteligible por su espiritualidad, e intelectualmente percibida en la intelección consciente de otra cosa aunque no sea completamente entendida en todo su contenido esencial a causa de la unión con el cuerpo? Respecto del tema de la expresión del yo en un verbo (y en un amor espirado), es sugerente el siguiente pasaje de *Summa Theologiae*, I, q. 37, a. 1: “Ita quod, cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante”. En todo caso, son temas que merecerían una discusión detenida, y que no se pueden reducir al tema del conocimiento intelectual del individuo material singular que percibimos sólo por medio de los sentidos. Sobre este último tema, cf. M. F. Echavarría (2014). “El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino”. *Espíritu*, 148, 347-379 y M. F. Echavarría (2015) “El conocimiento intelectual del individuo material en la escuela tomista”. *Espíritu*, 150, 269-302.

⁴³ *De veritate*, q. 10, a. 2, co: “Sed quia intellectus non solum intelligit intelligibile, sed etiam intelligit se intelligere tale intelligibile, ideo nomen memoriae potest extendi ad notitiam, qua etsi non cognoscatur obiectum ut in praeteritione modo praedicto, cognoscitur tamen obiectum de quo etiam prius est notitia habita, in quantum aliquis scit se eam prius habuisse; et sic omnis notitia non de novo accepta potest dici memoria. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo, quando consideratio secundum notitiam habitam non est intercisa, sed continua: alio vero modo, quando est intercisa; et sic habet plus de ratione praeteriti, unde et magis proprie ad rationem memoriae attingit; ut scilicet dicatur illius habere memoriam quam prius habitualiter cognoscebamus, non autem in actu. Et sic memoria est in parte intellectiva nostrae animae: et hoc modo videtur Augustinus memoriam accipere, ponens eam partem imaginis: vult enim, omne illud quod habitualiter in mente tenetur ut in actum non prodeat, ad memoriam pertinere.”

las cosas temporales, sino recogida en sí misma, primero que nada entitativamente, y después operativamente⁴⁴. Este recogimiento entitativo da lugar al *modo* propio de subsistir de las sustancias espirituales, entre ellas la mente humana. Y este recogimiento corresponde a lo que en la tríada del vestigio era la “subsistencia modificada y finita” o, más simplemente, el “*modus*”. El modo de la mente es el recogimiento. Esta es su manera de ser. Se trata de un recogimiento luminoso, porque hablamos de la naturaleza intelectual. Este recogimiento es la memoria que forma parte de la segunda asignación de la imagen, y es también la “*notitia*” de la primera asignación, que hace posible cualquier retención ulterior de especies, y de ella emana, como de su principio, el acto de intelección en el que procede la palabra mental. Por lo mismo que puede tenerse a sí misma y a otras especies, es capaz de tener también a Dios, tanto por su presencia natural en la mente como dador de su ser y de su luz connatural⁴⁵, como sobre todo sobrenaturalmente por la inhabitación por la que se puede tener alguna cierta experiencia de Dios.

Así como la mente tiene una noticia de sí connatural, tiene también un amor de sí connatural. Ese amor de sí connatural no es otra cosa que su *ordo* sustancial. Al igual que la noticia, no se trata de un accidente, sino de la misma mente en cuanto amable o amada habitualmente y, por lo tanto, como “corazón” del que brota el *pondus* de la voluntad. Por eso, “mente, noticia y amor” son una tríada que se refiere a la mente como potencia, o, mejor, a la misma esencia del alma espiritual en cuanto de ella emanan las potencias intelectivas, y a sus “hábitos connaturales”, la *notitia* y el *amor*, que no son otra

⁴⁴ Cf. M. F. Echavarría (2013). “El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino”. *Espíritu*, 146, 277-310.

⁴⁵ En efecto, hay memoria de Dios incluso desde el punto de vista natural, ya que él está en el fondo de la mente dándonos la luz intelectual por la que somos capaces de entender y de volvernos hacia el conocimiento de Él mismo; cf. *Super Sent.*, lib. 1, d. 3, q. 4, a. 5 co: “Dico ergo, quod anima non semper cogitat et discernit de Deo, nec de se, quia sic quilibet sciret naturaliter totam naturam animae suae, ad quod vix magno studio pervenitur: ad talem enim cognitionem non sufficit praesentia rei quolibet modo; sed oportet ut sit ibi in ratione objecti, et exigitur intentio cognoscentis. Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminatus”. *De veritate*, q. 10, a. 7, ad 2: “Res autem materiales non sunt secundum se intelligibiles et diligibiles. Et ideo respectu earum talis aequalitas in mente non invenitur, nec etiam idem ordo originis cum ex hoc nostrae memoriae praesentes sint, quod a nobis intellectae fuerunt; et sic memoria ex intelligentia oritur potius quam e converso; cuius contrarium in mente creata accidit respectu ipsius Dei, ex cuius praesentia mens intellectualem participat lumen, ut intelligere possit.”

cosa que la mente misma como conocida y amada habitualmente o al modo del hábito, y no del acto. La tríada “mente, noticia y amor” equivaldría a la de *ser, conocer que se es y amar el propio ser*: “Dicit enim Augustinus, XI de Civ. Dei, quod homo factus est ad imaginem Dei, secundum quod *sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus*⁴⁶.” Es decir, la subsistencia inmaterial, el conocimiento habitual de sí y el amor habitual de sí. Según santo Tomás, esta tríada se halla contendida en la memoria y es reductible a ella, de tal manera que la primera asignación agustiniana de la imagen se reduce al primer miembro de la segunda asignación, es decir la de memoria, inteligencia y voluntad. Estas no son concebidas como tres potencias del alma, sino que la memoria es la mente subsistente en cuanto habitualmente autopresente por la *notitia sui* y el *amor sui*, de la cual procede por el acto intelectual, la palabra mental, y por el acto volitivo, el amor, a imagen de la procesión del Verbo eterno y del Espíritu Santo:

Como prueba Agustín en el l. XIV *De Trinitate*, decimos que entendemos, o que queremos, o que amamos algunas cosas, tanto cuando pensamos acerca de ellas, como cuando no pensamos. Pero cuando están sin pensamiento, pertenecen a la sola memoria. Esta no es otra cosa, según aquel, que la retención habitual de la noticia y el amor. Pero, como también él dice, “aquella palabra no puede estar allí sin pensamiento (pues pensamos todo lo que decimos también con esa palabra interior que no pertenece a ninguna lengua de las gentes), esta imagen se conoce mejor que en aquellas en estas tres, es decir, en la memoria, la inteligencia y la voluntad. Llamo aquí ‘inteligencia’, aquella por la que entendemos pensando, y voluntad, o amor, o dilección, a la que reúne a esta prole con su progenitor”. De aquí se sigue que la Trinidad se pone más en la inteligencia y en la voluntad actuales, que según que están en la retención habitual de la memoria, aunque también en cuanto a esto esté de algún modo la Trinidad en el alma, como allí se dice. Y así es patente que memoria, inteligencia y voluntad no son tres facultades, como se dice en las *Sentencias*⁴⁷.

⁴⁶ *Summa Theologiae*, q. 93, a. 8, arg. 1 y ad 1.

⁴⁷ *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 7, ad 3. Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 7, ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod, quamvis in III dist. I Sent. dicatur quod memoria, intelligentia et voluntas sint tres vires; tamen hoc non est secundum intentionem Augustini, qui expresse dicit in XIV de Trin., quod *si accipiatur memoria, intelligentia et voluntas, secundum quod semper praesto sunt animae, sive cogitentur sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico qua intelligimus cogitantes;*

VI. Las procesiones de la palabra mental y del amor

Como primer miembro de la *imago*, la memoria es el principio del que emanan el acto de entender y el acto de amar. En su pensamiento definitivo, es claro para santo Tomás que la imagen de la Trinidad se encuentra más en los actos que en los hábitos, las potencias o la esencia de la mente. La imagen de Dios está en todos los hombres en cuanto, por su naturaleza intelectual, son capaces de conocer y amar a Dios. Pero en algunos esta posibilidad no pasa al acto. Ahora bien, está claro que el acto es superior a la potencia y que la potencia es tal por su ordenación al acto. Por lo mismo, la imagen que se encuentra en la esencia de la mente, en sus potencias y en sus hábitos es más imperfecta que la que se da por el conocimiento y el amor actuales. La imagen imperfecta es la de *mens, notitia et amor*, que se refiere a la mente y a sus hábitos consustanciales. La imagen perfecta es la de *memoria, intelligentia et voluntas*, entendidas como la mente que se posee habitualmente, de la que surgen el acto de entender y el acto de querer.

No obstante lo dicho, es verdad, sin embargo, que en la *Summa*, santo Tomás tiende a relegar la palabra “memoria” para poner en su lugar al subsistente espiritual en cuanto es “dicente”, es decir, en cuanto es quien, poseyéndose a sí mismo (o a Dios) inmaterialmente y como inteligible en acto, dice la palabra mental y a partir de ella “prorrump” en amor: “La imagen de la divina Trinidad se encuentra en el alma, como se ha dicho, según que la palabra procede en nosotros del dicente⁴⁸, y el amor [procede] de ambos”⁴⁹.

Como antes se ha dicho, la imagen implica una semejanza que de alguna manera alcance a la representación de la especie. De aquí que se deba atender a la imagen de la divina Trinidad en el alma según que de algún

et eam voluntatem, sive amorem vel dilectionem, quae istam prolem parentemque coniungit. Ex quo patet quod ista tria non accipit Augustinus pro tribus potentiis; sed memoriam accipit pro habituali animae retentione, intelligentiam autem pro actu intellectus, voluntatem autem pro actu voluntatis.”

⁴⁸ Podríamos haber traducido “*dicens*” como “hablante”. Hemos decidido sin embargo mantener la semejanza con el original, que, aunque es de uso infrecuente, es aceptado por la Real Academia Española (como sustantivo y como adjetivo).

⁴⁹ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 8, arg. 1: “Imago enim divinae Trinitatis invenitur in anima, sicut dictum est, secundum quod verbum in nobis procedit a dicente et amor ab utroque”. Ver también *ibidem*, a. 7 co.

modo representa a las divinas Personas con representación de especie, como es posible a las creaturas. Pero las Personas divinas, tal como se ha dicho, se distinguen por la procesión de la palabra del dicente, y del amor que [procede] de ambos. Pues la Palabra de Dios nace de Dios según la noticia de Sí mismo, y el amor procede de Dios según que se ama a Sí mismo⁵⁰.

Aquí se hace visible de nuevo la evolución de santo Tomás desde la lectura de las *Sentencias*, pasando por *De veritate*, hasta la *Summa*. En las *Sentencias*, la imagen se atiende sobre todo según las tres facultades: memoria, inteligencia y voluntad. En *De veritate*, santo Tomás sostiene ya que la imagen se da principalmente por los actos. Pero en la *Suma de Teología* va más allá. Los actos son vistos como principios de procesiones que terminan en la palabra interior y en el amor, de tal manera que la mente humana representa la especie de Dios también en cuanto a la Trinidad de Personas. En efecto, la mente humana no sólo es capaz de imitar a Dios en cuanto entiende y ama (a sí misma o a Dios), pues entender y amar son atributos esenciales comunes a la Trinidad; sino también, en cuanto el entender y el amar se dan por medio de la procesión de una palabra mental y de la espiración del amor. Los vestigios creados no pueden representar a la Trinidad más que por medio de atributos apropiados a las Personas. El hombre, imagen de Dios, en cambio, llega a la representación de las procesiones y los términos de las procesiones, el verbo y el amor.

La cuestión de la procesión del verbo nos pone frente al importante tema del carácter esencialmente locutivo de la intelección. El intelecto en acto, por la fecundación de la especie inteligible, da lugar a la prolación interior de una palabra mental o concepto, en el cual se entiende la cosa. Si el acto intelectual se dirige como objeto a la cosa entendida, se dirige también como término interior al concepto en el que entiende. Este concepto interior no es el resultado de la mera indigencia del intelecto, que, por no poder ver la cosa directamente con el ojo de la mente, debe formarse una semejanza de la cosa que está en lugar de ella y que en cierto modo se interpone entre el intelecto y la cosa⁵¹. El concepto interior emana del intelecto

⁵⁰ *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 8, co.

⁵¹ Cf. F. Canals Vidal (2016). “El logos, ¿indigencia o plenitud?”, en *Obras completas. Volumen 6. Escritos filosóficos (I)*. Barcelona: Editorial Balmes, 13-248. Sobre la necesidad de la producción de un verbo en toda intelección objetiva, Cf. también Y. Floucat

en acto, como lo bueno y perfecto comunica su plenitud. De otra manera no se entendería por qué se puede afirmar que en Dios hay concepto o palabra mental. El Padre, en cuanto se posee a sí mismo en toda la plenitud de perfección posible, sin potencialidad ni dualidad, porque su Ser se identifica con su esencia y es completamente transparente a sí mismo, pronuncia en su interior la Palabra del corazón que es su Hijo. De modo semejante, del intelecto en acto procede en el hombre el concepto en el que entiende:

Es propio de la naturaleza de cualquier acto que se comunique a sí mismo cuanto es posible. Por lo cual, todo agente actúa según que es en acto. Pero actuar no es sino comunicar aquello por lo que el agente es en acto, en cuanto es posible. La naturaleza divina es máximamente acto. Por lo que también ella misma se comunica en cuanto es posible. [...] Sobre esto hay que advertir que la naturaleza divina difiere de las formas materiales en dos cosas: Primero, en que las formas materiales no son subsistentes; por lo que la humanidad en el hombre no es lo mismo que el hombre que subsiste, pero la deidad es lo mismo que Dios. De aquí que la misma naturaleza divina sea subsistente. En segundo lugar, tenemos que ninguna forma o naturaleza creada es su ser, pero el ser mismo de Dios es su naturaleza y *quiddidad*, y de aquí que su nombre propio es “el que es”, como se evidencia en Éx 3, 14, porque así es denominado como por su misma forma. [...] Por lo tanto, en la comunicación por la que la naturaleza divina se comunica, ya que ella es subsistente por sí, no se requiere algo material por lo que se reciba la subsistencia [...]. Y como además su esencia es su ser, no recibe el ser por los supuestos en los que es [...]. El ejemplo de esta comunicación se encuentra muy congruentemente en la operación del intelecto. Pues la naturaleza divina es espiritual y se manifiesta mejor por las cosas espirituales. Pues cuando nuestro intelecto concibe la *quiddidad* de alguna cosa subsistente fuera del alma, se realiza cierta comunicación de la cosa que existe por sí, en cuanto nuestro intelecto recibe de algún modo su forma de la cosa exterior. Y esta forma inteligible existente en nuestro intelecto de algún modo procede de la cosa exterior. Pero como la cosa exterior es distinta de la naturaleza que entiende, es otro el ser de la forma comprendida por el intelecto, y de la cosa subsistente por sí. Pero cuando nuestro intelecto concibe su propia *quiddidad*, se salvan ambas cosas: porque la forma entendida

(2001). *L'intime fécondité de l'intelligence. Le verbe mental selon saint Thomas d'Aquin*. Paris: Pierre Téqui, 95-101.

misma procede de alguna manera del inteligente a lo entendido cuando el intelecto la forma; y se salva cierta unidad entre la forma concebida que procede y la cosa de la que procede, porque ambos tienen el ser inteligible, pues uno es el intelecto, y otra es la forma inteligible, que se dice verbo del intelecto. [...] Entonces, así como se encuentra que en el intelecto del mismo inteligente procede un verbo que porta en sí la semejanza de aquél del que procede; así también en lo divino se encuentra un Verbo que tiene la semejanza de Aquel del que procede⁵².

Como se ve en este texto, que no hemos podido citar sino abreviado, santo Tomás conecta de modo magistral su doctrina del *esse* como acto con la doctrina de la procesión del Verbo. Dios es *ipsum Esse subsistens*. En Él su esencia es su ser. Por eso, es el ser según toda la virtud del ser. Esto implica no sólo la ausencia de potencialidad y composición, sino también y por lo mismo, la plena posesión inteligible de sí mismo. De la perfección de su ser poseído inteligiblemente emana la concepción del Verbo, en el que se expresa totalmente, siendo su Imagen perfecta y también el Ser mismo subsistente. Pero, salvada la imperfección de la creatura, este es un lenguaje que toma la semejanza de la procesión de la palabra mental en la mente humana, especialmente en cuanto esta concibe su propia esencia. Si bien el hombre no es puramente espiritual, su alma espiritual es subsistente y se posee habitualmente a sí misma en virtud de su subsistencia inmaterial. A partir de esta autopresencia, el hombre llega a conocerse a sí mismo por medio de sus operaciones y a expresar en una palabra interior su propia esencia. Tampoco en la mente creada la expresión es consecuencia de una indigencia, sino de una plenitud, aunque no sea la plenitud de Ser subsistente que es Dios.

Algo semejante sucede con el amor. La palabra Amor designa tanto un atributo esencial común a la Trinidad, como una procesión que es resultado del acto de la Voluntad divina. El Amor procede del Padre y del Verbo, o del Padre por medio del Verbo, o del Dicente y de su Palabra. De modo semejante, en el hombre tenemos al dicente, es decir al subsistente espiritual que posee en su intimidad la noticia habitual de lo conocido, su propia esencia, que a partir de ella pronuncia lo conocido en una palabra interior, a partir de la cual prorrumpe en amor, amor que procede del dicente por medio de

⁵² *De potentia*, q. 2, a. 1, co.

la palabra. El Amor no es Imagen del Padre, como el Verbo, pues no procede por modo de inteligencia, sino por modo de voluntad⁵³. En la mente humana puede ser más difícil captar que hay una procesión por modo de voluntad, que por modo de inteligencia. Santo Tomás dice que para expresar las cosas del afecto, nos faltan palabras, y por eso usamos la misma palabra “amor” para designar tanto al acto como al término de la procesión afectiva. Mientras que es claro que entendemos produciendo conceptos, se ha discutido que el acto de dilección de la voluntad produzca en el hombre un término inmanente, o que la procesión de la voluntad humana pueda conocerse filosóficamente, dado que santo Tomás no habla de ella cuando trata sobre la voluntad humana⁵⁴. Sin embargo, santo Tomás encuentra también en el acto de la voluntad algo análogo a lo que es el concepto en el orden de la procesión intelectual. Ese algo es una especie de sello afectivo del amado en el amante, una como adecuación (*complacentia, coaptatio*) que no tiene el carácter de representación intelectual, sino de aspiración tendencial, como un suspiro interior en el que se halla presente el amado. Santo Tomás lo expresa con estas palabras:

Según la operación de la voluntad se encuentra en nosotros otra manera de procesión, la procesión del amor, según la cual el amado está en el amante como por la concepción de la palabra la cosa dicha y entendida está en el inteligente⁵⁵.

El amado está contenido en el amante en cuanto está impreso en su afecto por cierta complacencia⁵⁶.

Como por el hecho de que alguien entiende alguna cosa proviene cierta concepción intelectual en el inteligente, que se llama “palabra”, así por el

⁵³ Se dio una evolución en el pensamiento tomasiano acerca del amor, en el que se pasó de una concepción del amor pensado como una “forma”, al amor pensado como una “complacencia”. Esto es coherente con la idea según la cual el amor no procede como un concepto intelectual, sino de una manera propia. Cf. M. S. Sherwin (2005). *By Knowledge and by Love. Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 64-81; Emery, G. (2008). *La teología trinitaria de santo Tomás de Aquino*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 104-106.

⁵⁴ Sobre esta discusión, y en defensa de la cognoscibilidad natural de la existencia de una procesión de la voluntad en el hombre, Cf. J.-H. Nicolas (1985). *Synthèse dogmatique: De la Trinité à la Trinité*. Friburgo-Paris: Editions Beauchesne, 101-106.

⁵⁵ *Summa Theologiae*, I, q. 27, a. 3, co.

⁵⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 2, ad 1.

hecho de que alguien ama alguna cosa, proviene cierta impresión, por así decir, de la cosa amada en el afecto del amante, según la cual se dice que lo amado está en el amante, como lo entendido en quien entiende. De tal manera que cuando alguien se ama a sí mismo no está en sí mismo sólo por la identidad de la cosa, sino también como lo entendido en el inteligente, y lo amado en el amante⁵⁷.

La habitud o co-adaptación del apetito a algo como a su bien se llama “amor”. Porque todo lo que se ordena a algo como a su bien tiene de alguna manera aquello presente y unido a sí mismo según cierta semejanza, al menos de proporción, como la forma de alguna manera está en la materia en cuanto [esta] tiene aptitud y orden a aquella⁵⁸.

La aspiración al bien se expresa en una aptitud que es una proporción y orden, que es como una presencia anticipada del amado en el amante⁵⁹. Esta presencia del amado en el amante es la que da lugar al que se suele llamar “conocimiento por connaturalidad afectiva” o, en palabras de santo Tomás, el “juicio por modo de inclinación”⁶⁰. Esta clase de juicio no se basa principalmente en la aprehensión objetiva del intelecto, sino en la presencia afectiva del amado en el afecto del amante, por la cual en cierto modo el amado es como sentido en el interior del corazón del amante. Esta realidad psicológica tiene su realización más plena en la relación que establece santo Tomás entre la caridad y el ejercicio del don de Sabiduría del Espíritu Santo⁶¹.

⁵⁷ *Summa Theologiae*, I, q. 37, a. 1, co.

⁵⁸ *De divinis nominibus*, cap. 4, l. 9.

⁵⁹ Según Emery, mientras que en la procesión por modo de inteligencia, el verbo se encuentra al final del acto intelectual, en la procesión por modo de voluntad, lo espiado se encuentra como al principio del amor, como peso que atrae e impulsa al afecto; Cf. Emery, *La teología trinitaria de santo Tomás de Aquino*, 104: “Se observa aquí una importante diferencia entre el verbo que procede según la inteligencia, y la realidad que procede según el amor. En la actividad de la inteligencia, el verbo aparece al *final* del acto de inteligencia. Pero en el caso del amor, la realidad que ‘procede’ en la voluntad no se encuentra al final del acto de amor (lo mismo que, al principio de un movimiento, hay una proporción hacia el término de este movimiento). Esto es lo que se significa cuando se habla de ‘peso del amor’, de ‘moción vital’, o de ‘principio de impulsión.’”

⁶⁰ Una completa síntesis del tema del conocimiento por connaturalidad en santo Tomás y en la escuela tomista se puede encontrar en P. A. Belley (2005). *Connaître par le cœur. La connaissance par connaturalité dans les œuvres de Jacques Maritain*. Paris: Pierre Téqui.

⁶¹ Cf. *Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 2.

VII. La imagen de conformidad

Todo hombre es imagen de Dios por el sólo hecho de participar de la naturaleza intelectual que lo hace *capax Dei*, capaz de conocer y amar a Dios. Y hay también un cierto conocimiento y amor natural de Dios, aunque no meritorio e imperfecto, porque no puede alcanzar a Dios en sí y en su distinción personal. Esta es la imagen que santo Tomás llama “de creación”, que no en todos se halla igual. En quienes no tienen uso de la razón está como enmohecida por el desuso; en los pecadores, deformada; en los justos, en todo su esplendor:

Hay algún conocimiento y dilección natural de Dios. Y por eso es natural que la mente pueda usar la razón para entender a Dios, según que hemos dicho que la imagen siempre permanece en la mente. Aunque esta imagen esté a tal punto sin uso y como entenebrecida, que es casi nada, como en aquellos que no tienen uso de razón; o sea oscura y deforme, como en los pecadores; o sea clara y hermosa, como en los justos, como dice Agustín en el l. XIV De Trinitate⁶².

Ahora bien, este esplendor de la imagen sólo se da por la gracia, incoadamente en esta vida, y definitivamente en la eterna. A estas las llama, respectivamente, “imagen de recreación” e “imagen de semejanza”. Si la palabra “semejanza” se puede tomar con un sentido más amplio que imagen, pues la imagen es una imagen expresa, la palabra “semejanza” puede tomarse también con un sentido más restringido que imagen. En este segundo caso “semejanza” significa la imagen perfecta, es decir, aquella que ha sido plenamente realizada por la acción de la gracia, las virtudes y los dones⁶³.

Como hemos dicho, en *De veritate*, santo Tomás establece además una distinción muy importante. Cuando se dice que la mente es imagen de Dios, esto se puede entender de dos maneras: por una lado, como imagen de analogía, por otro, como imagen de conformidad⁶⁴. La imagen de analogía es aquella según la cual los actos, hábitos y potencias de la mente sirven de semejanza proporcional a partir de la cual tomamos nuestro lenguaje

⁶² *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 8, ad 3.

⁶³ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 9.

⁶⁴ Cf. *De veritate*, q. 10, a. 7.

para referirnos a las personas de la Trinidad, como mente, noticia y amor, o memoria, inteligencia y voluntad. La imagen de conformidad es la asimilación dinámica a la Trinidad por medio de las operaciones de la mente bajo el influjo de la gracia, virtudes y dones. Esta última es la imagen en el sentido más fuerte, porque la mente se llama sobre todo imagen de Dios porque se asimila a él teniéndolo como objeto de intelección y fruición. La imagen de analogía es un medio para desarrollar la imagen de conformidad.

La conformidad del alma con Dios, de manera que la imagen llegue a su pleno despliegue, se realiza por la gracia. Esta conformidad es especialmente producida por la misión interior de las Personas divinas, que es una continuación en la mente de las procesiones inmanentes del mismo Dios, por la cual somos edificados como templo espiritual de Dios en el que Él habita⁶⁵. Por la caridad nos asimilamos especialmente a la Persona del Espíritu Santo. Por el don de Sabiduría, al Verbo. La sabiduría y la caridad son el término creado de las misiones interiores del Verbo y del Espíritu Santo. Así lo explica santo Tomás:

El alma se conforma a Dios por la gracia. De aquí que, para que alguna persona divina sea enviada a alguien por la gracia, es necesario que se haga una asimilación de aquella a la persona divina que es enviada por algún don de la gracia. Y como el Espíritu Santo es amor, por el don de la caridad el alma se asimila al Espíritu Santo, de donde según el don de la caridad se considera la misión del Espíritu Santo. Pero el Hijo es Palabra, pero no cualquiera, sino que espira amor, por lo que Agustín dice en el libro IX *De Trinitate* que “la palabra que intentamos insinuar es noticia con amor”. Por lo tanto, no según cualquier perfección del intelecto es enviado el Hijo, sino según tal instrucción del intelecto que prorrumpe en el afecto del amor, como se dice en Juan 6: “todo el que oye a mi Padre, y aprende, viene a mí”; y en el Salmo se dice “en mi meditación se encenderá el fuego”. Y por eso, significativamente dice Agustín que el Hijo es enviado “cuando es conocido y percibido por alguien”, pues la percepción significa una cier-

⁶⁵ Cf. *Summa Theologiae*, III, q. 72, a. 11, co. Cf. Emery, *La teología trinitaria de santo Tomás de Aquino*, 556: “La doctrina de la imagen es sorprendentemente parecida a la enseñanza sobre la presencia de Dios y sobre la misión de las personas divinas. En ambos casos se trata de la misma realidad. Pero, mientras que la doctrina de la misión y de la inhabitación contempla esta realidad por el lado de las personas divinas (en el tratado de la Trinidad: q. 43), la doctrina de la imagen la contempla por el lado de las criaturas (en el tratado de la creación del hombre: q. 93).

ta noticia experimental. Y esta se llama propiamente sabiduría, como una ciencia sabrosa, según aquello del Eclesiástico: “la sabiduría de la doctrina hace honor a su nombre”⁶⁶.

La sabiduría que nos asimila al Verbo está estrechamente ligada a la caridad, que nos lo hace presente como objeto de experiencia en el interior del corazón. Santo Tomás utiliza las expresiones “percepción” y “noticia experimental”⁶⁷. La Palabra es de sabiduría superior. Por medio de ella, nos dice santo Tomás, nos configuramos con la Persona del Verbo a tal punto que somos llamados “hijos de Dios”, y por eso la séptima bienaventuranza “bienaventurados los que realizan la paz porque serán llamados hijos de Dios” es asociada por santo Tomás, siguiendo a san Agustín, al don de sabiduría:

Algunos son llamados hijos de Dios en cuanto participan de la semejanza del Hijo unigénito y natural, según aquello de Rm 8: “a los que antes conoció, también los predestinó para que fuesen hechos conformes a la imagen de su Hijo”, que es la Sabiduría engendrada. Y por eso, recibiendo el don de sabiduría, el hombre alcanza la filiación divina⁶⁸.

Por la Sabiduría infusa participamos de la filiación divina. Por la caridad, comunicamos con la procesión del Espíritu Santo. En estas operaciones, se da el máximo nivel de despliegue de la imagen divina en el hombre, según un santo Tomás que, al explicar esto sintetiza admirablemente su rigor de teólogo y metafísico, y su corazón de místico.

Martín F. Echavarría
Universitat Abat Oliba CEU
echavarría@uao.es

⁶⁶ *Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 5, ad 2.

⁶⁷ Cf. *Super Sent.*, lib. 1, d. 16, q. 1, a. 2: “in missione invisibili spiritus sancti ex plenitudine divini amoris redundat gratia in mentem, et per illum effectum gratiae accipitur cognitio illius personae divinae experimentalis ab ipso cui fit missio”

⁶⁸ *Summa Theologiae*, I-II, q. 45, a. 6, co.

Referencias bibliográficas

BELLEY, P. A. (2005). *Connaître par le cœur. La connaissance par connaturalité dans les œuvres de Jacques Maritain*. Paris: Pierre Téqui.

BOFILL I BOFILL, J. (1953). Note sur la valeur ontologique du sentiment. Double point de vue dans la détermination des phénomènes psychiques. Le problème du sentiment. En *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy. Actes du XIème Congrès international de philosophie*. Vol. 7. Amsterdam: North-Holland Publishing Co./ Louvain: Ed. E. Nauwelaerts, 111-116.

— (1965). Consideracions sobre el temps, mode de presencialitat. En J. MALUQUER DE MOTES, *Homenatge a Jaume Vicens Vives* vol. I. Barcelona: Universitat de Barcelona, 37-44.

CANALS VIDAL, F. (1987) *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona: PPU.

— (2016). El logos, ¿indigencia o plenitud? En *Obras completas. Volumen 6. Escritos filosóficos (I)*. Barcelona: Editorial Balmes, 13-248.

DE LAUGIER DE BEAURECUEIL, M.- J. S. (1952). L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin. Études et recherches, Cahiers de Théologie et de Philosophie. Cahier 8. Paris: Vrin/ Ottawa : Études et recherches, 45-82.

ECHAVARRÍA, M. F. (2013a). El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino. *Espíritu*, 146 (2013), 277-310.

— (2013b). “La cantidad virtual (*quantitas virtualis*) según Tomás de Aquino”. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 46, 235-259.

— (2014). “El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino”. *Espíritu*, 63/148, 347-379.

— (2015) El conocimiento intelectual del individuo material en la escuela tomista. *Espíritu*, 150, 269-302.

EMERY, G. (2008). *La teología trinitaria de santo Tomás de Aquino*. Salamanca: Secretariado Trinitario.

FLOUCAT, Y. (2001). *L'intime fécondité de l'intelligence. Le verbe mental selon saint Thomas d'Aquin*. Paris: Pierre Téqui.

GARDEIL, A. (1927). *La structure de l'âme et expérience mystique*. Vol. 1. Paris: Gabalda.

MERRIEL, D. J. (1990). *The image of the Trinity. A Study in the Development of Aquina's Teaching*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

NICOLAS, J.-H. (1985). *Synthèse dogmatique: De la Trinité à la Trinité*. Friburgo-Paris: Editions Beauchesne.

SHERWIN, M. S. (2005). *By Knowledge and by Love. Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.