

### III.- ¿Quién es Dios? <sup>1</sup>

#### VIII. SEMEJANZA E IMAGEN

##### *Bibliografía.*

1. ALLERS, R., "Les Idées de Triade et de Mediation dans S. Augustin". en *Augustinus*, 5 (1958) 244-524.
2. BERLINGER, R., *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt, 1962.
3. BIGELOW, C., "Mirror of the Trinity, en *Priestly Studies*, 24 (1955) 20 s.
4. BOYER, C., "L'Image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne", en *Gregorianum* 27 (1946) 173-199; 333-352.
5. DELAHAYE, K., "Die "memoria-interior": Lehre des Hl. Augustinus und der Begriff der "transzendentalen apperception" Kants, Würzburg, 1936.
6. EIJKE, J., "St. Augustine's Commenta on *Imago Dei*", en *Classical Folia*, Supplement, III, Worcester (Maas), 1960, p. 95.
7. GARDEIL, A., *La Structure de l'âme et l'expérience Mystique*, Paris, 1927.
8. HADOT, P., "L'Image de la Trinité dans l'âme, chez M. Victorinus, et chez St. Augustin", en *Studia Patristica* VI (Berlin, 1964) 409-442.
9. KRETSCHMAR, G., *Studien z. frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen, 1956.
10. LADNER, G. B., "St. Augustine's Conception of the reformation of man to the image of God", en *Aug.Mag.*, I, 867-878.
11. GABRIEL, L., "Sinn und Wahrheit", en *Symposion* (public. por R. Wisser, Tübingen, 1960.
12. LEWIS, G., *Le Problème de l'Inconsciente et le Cartesianisme*, Paris, 1950.
13. MADER, J., *Die logische Struktur des personalen Denkens* (bei Aur. Augustinus, Wien, 1965.
14. MCCOOL, G. A., "The ambrosian origin of St. Augustine's theology of the Image of God in man", en *Theol. Studies*, 20 (1959) 62-81.

---

1. Cfr. *Estudio Agustintano* 8 (1973) 271-296.

15. MARKUS, R. A., "Imago and Similitudo in Augustine", en *Rev. Et. August.* 10 (1964) 125-145.
16. MAYER, C. P. *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg, 1969.
17. NEDONCELLE, M., "L'intersubjectivité humaine, est-elle pour St. Augustin une image de la Trinité?", en *Aug. Mag.* I, 595-602.
18. PAULEY, W. C., "St. Augustine, on the image of God", en *Hermathena*, 45 (1950) 403-422.
19. POEHLMANN, H. G., *Analogia entis, oder Analogia fidei?* Göttingen, 1965.
20. SCHINDLER, A., *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen, 1965.
21. SCIACCA, M. E., "Trinité et Unité de l'Esprit", en *Aug. Mag.* I, 451-462.
22. SOMERS, H., "Imagen de Dieu, et illumination divine: sources hist. et élaboration augustinienne", en *AugMag.* I, 451-462.
23. Id., "L'Image, como Sagesse", en *Rech. August.* III, 403-414.
24. SCHMAUS, M., *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, München, 1927.
25. TREMBLEY, R., "La théorie psychologique de la Trinité chez St. Augustin, en *Études et Recherches*, 8 (1952) 85-109.
26. TURRADO, A., "Nuestra imagen y semejanza divina" en *Miscell. Patristica*, (*La Ciudad de Dios*, Escorial, 1969, p. 358-385. El P. Turrado tiene otros estudios anteriores y complementarios.

a) *El punto de partida.* En tiempo de Agustín, nadie dudaba: el hombre es "semejanza e imagen de Dios", de un modo u otro<sup>1</sup>. Agustín mismo había discutido ese punto<sup>2</sup>. Pero, al incorporarse al "movimiento platónico", se vio forzado, como los demás Padres, a traducir el mensaje cristiano a una mentalidad y a un lenguaje platónicos. El Platonismo estaba dominado por dos principios fundamentales: el *principio de la Idea* y el *principio de la jerarquía*. El primero quedaba planteado en el *mito de la Caverna*: en este mundo sensible no vemos realidades originales, sino sólo imágenes, sombras; pero en esas imágenes se oculta y al mismo tiempo se revelan las ideas; por ende, es posible llegar por la imagen a la realidad original.

Esa presencia real del original ideal en la imagen permite la Comunicación o mediación; este es nuestro principio de redención y de salvación. Tal es la importancia de la *contemplación*: lo invisible es inaccesible; en cambio, "ver" es experimentar, recibir la comunicación, participar. Ver el rostro de Dios significa estar cerca de Dios, culto, piedad, etc.<sup>3</sup>. Podemos muy bien, como en el caso de los otros Padres, hablar de un "cristianismo platónico", ya que Agustín nos da una versión platónica, a su modo, del mensaje bíblico y tradicional de la Iglesia, al aceptar ese mundo simbólico que es imagen y semejanza del mundo ideal y original.

Lo mismo acontece con el segundo principio fundamental de los platónicos. El Mundo es una Jerarquía ontológica y lógica al mismo tiempo. En la cima de la Pirámide reina el Sumo Bien (Dios). Después vienen el Mundo de las Ideas, las almas, los cuerpos vivos, los cuerpos azoicos. Según se va descendiendo en la escala, la participación en el Bien Supremo es cada vez más tenue; pero siempre hay algo de participación. En cuanto al hombre, como espíritu caído, está en el mundo en una "región de deseme-

---

1. MERKI, H., "Ebenbildlichkeit", en *Reallex.f.Ant. und Christ.* IV, 453; THEILER, W., *Porphyrius und Augustinus*, Halle, 1933; HUBER, G., *Das Sein und das Absolut*, Basilea, 1955. Cfr. Ciceron *De natura Deorum*, libro II.

2. El maniqueo se sentía imagen y semejanza de Dios, porque era divino, parte de Dios; además, por la *participación* en la luz y en la gnosis. La interpretación que S. Ambrosio daba del hombre como imagen y semejanza de Dios influyó en la conversión de Agustín.

3. WLOSOK, A., *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg, 1960, p. 21.

janza”: tiene que regresar a la “Alma Región luciente”, valiéndose de la mediación y participación de la escala óptica, que marca la paralela escala lógica. Es el método de las “ascensiones”; es la contemplación, que es participación.

Sería un craso error hablar de “platonismo cristiano”, como si Agustín hubiese traducido el mensaje platónico al lenguaje y mentalidad cristianos. Precisamente la teoría de la *imago* nos libera de ese error. Agustín no parte ya de una “ontología griega”, sino de una “antropología cristiana”; no parte del Ser, sino de la Persona, aunque trata de reunir ambas categorías: la imagen de Dios es el hombre exclusivamente. Los demás objetos son sólo semejanzas analógicas.

En efecto, en oposición al platonismo, Agustín nos implanta en una Creación, en un Mundo creado y no en un Mundo *natural*. Aunque en principio se diría que el espíritu humano es imagen de Dios en cuanto tiene de sí mismo memoria, entendimiento y voluntad inmanentes<sup>4</sup>, sin embargo, al analizar más profundamente el problema, la imagen de Dios se nos disipa; sólo podemos conservarla, si ese espíritu humano logra unirse al Dios absoluto y necesario, al Dios eterno<sup>5</sup>. La “ontología cristiana” no es “cósmica”, sino “personal”, en cuanto que nos presenta la persona humana como expresión de la relación entre la Idea y su imagen, entre Dios y la criatura<sup>6</sup>. Tenemos, no una *analogía entis*, en sentido griego, sino una *analogía mentis* en sentido cristiano. Es una analogía que busca por todas partes la unidad y la integración, y de ese modo nos obliga a afrontar el problema de una ontología personal, de la unión de la Persona con el Ser, que la Edad Media disoció y la Edad Moderna disoció más aún. Volver a S. Agustín representa volver a enlazar con la antigua tradición cristiana de los Padres.

Podemos hablar de un Agustín platonizante al principio de su carrera. Nos declara que el alma humana es divina<sup>7</sup>, dejándonos

4. Cfr. MADER, J., *Die logische Struktur des personalen Denken*, p. 134.

5. Id., p. 136ss.

6. Id., p. 201-221.

7. *Divinum animum mortalibus inhaerentem. C. Acad. I. 1, 1 PL 32, 905; Impetremus ut te tibi reddat (Ibid); Illud ergo, illud tuum... illud ipsum, quod in te divinum nescio quo vitae huius somno veteraque sopitum est... excitare decrevit. Ibid. I, 1, 3 col. 907.*

apenas dudar de que se trata del *Unum in nobis* de los Platónicos<sup>8</sup> aunque tenga de Dios un concepto cristiano. Su teoría del conocimiento parece inclinarlo hacia la anamnesia<sup>9</sup>, lo que implica una preexistencia<sup>10</sup>, si bien nunca se pronuncia con firmeza total. Su teoría del “sabio” parece también inclinarlo a admitir, con los clásicos, que el sabio posee un fondo permanente e inalterable, que equivale al *quid divinum*<sup>11</sup>. Todo eso no es difícil, si se trata de un Dios inmanente. La dificultad sobreviene, cuando se habla de un Dios cualitativamente trascendente, como acontece entre los cristianos. ¿Es posible todavía afirmar que en el hombre hay un *quid divinum*? Pasamos de la emanación a la creación, y sólo nos es ya permitido hablar de una “imagen de Dios” estampada en el alma humana por una voluntad trascendente<sup>12</sup>.

b) *La Imagen perdida*. La tesis de que la imagen de Dios se perdió en el pecado original, va ligada a la polémica antimaniquea. Dios creó bien todas las cosas; los males no provienen de Dios, sino del hombre. No se trata pues de la imagen que se estudiaba en el Clasicismo, sino que se trata de una imagen que existía en el hombre antes del pecado, y no existía en él después del pecado. Como veremos, se trata de una imagen “sobrenatural” o bíblica, pero no se trata de la “imagen formal” con que Dios creó al hombre en cuanto hombre<sup>13</sup>.

A esta polémica pertenecen las papeletas de las 83 *Questio-*

8. *Qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem tuam, quod qui se ipse novit agnoscit. Solil. I, 1, 4 PL 32,871.*

9. *Disciplinas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt dicendo, et quodammodo refodiunt... Solil. II, 20, 34 col. 902; Non sinet ille, cui me totum dedi, quem nunc recognoscere caepit. C. Acad. II, 1, 2 PL 32, 920*

10. *Tibi anima nullam, mihi contra omnes artes secum attulisse videatur; nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari. De Quant. animae, 20, 34 PL 32, 1055.*

11. *C. Acad. III, 14, 32 PL 32, 951.*

12. En el *De Moribus Ecclesiae* pregunta Agustín qué es lo mejor que hay en el hombre y responde que la virtud, a la manera que en los *Soliloquios* respondía que la verdad. Se trata del mismo problema, a saber, de la “inhabitación” de un valor en el alma, sobre el que se pregunta si es inmanente o trascendente. En los *Soliloquios* se hacía Agustín la ilusión de la inmanencia, que podría demostrar la inmortalidad del alma (*Solil. II, 19, 33 PL 32, 901*). Aquí, por el contrario, opta por una virtud trascendente, que sólo puede ser Dios (*De Mor. Eccl. I, 6, 9s PL 32 (1315)*). El mismo método emplea para demostrar la existencia de Dios en *De lib. arb. II, 15, 39 PL 32, 1262*.

13. *Insuflatio conversa est in animam viventem. Nondum tamen spiritualem hominem debemus intelligere... Tunc enim spiritualis factus est, cum in Paradiso... Dimissus est de paradiso, in hoc remansit ut animalis esset. Id., II, 8, 10 col. 201.* El pasaje aludido es *I Cor. 15, 44ss.*

nes (año 388). En la q. 51, la pérdida de la imagen va ligada a un texto paulino<sup>14</sup> y se distinguen dos hombres, el *terreno* y el *celes- te*, cada uno de los cuales tiene su correspondiente imagen, aun- que se den juntas en el mismo sujeto<sup>15</sup>. No sólo no se perdió la imagen del hombre en cuanto hombre, sino que Agustín en ese pa- saje mantiene todavía el argumento tradicional, que se venía uti- lizando desde los sofistas: el hombre es imagen de Dios incluso en cuanto al cuerpo, ya que camina erecto, y tiene los ojos en la frente mirando al cielo. Se distinguen finalmente en ese pasaje la "imagen" y la "semejanza". Semejanza es el género, e imagen es la especie<sup>16</sup>. Todas las cosas las creó Dios a su semejanza, pero sólo al hombre lo creó a su imagen. De este modo tenemos dos tipos de semejanzas: a) aquella por la que todas las cosas son semejantes a Dios; b) aquella por la que el hombre espiritual imi- ta la santidad y sabiduría de Dios. En la q. 67 se dice claramente que la imagen perdida en el pecado, fue la filiación, la forma de hijos<sup>17</sup>.

No podemos extrañarnos del modo con que habla de la ima- gen de Dios en el *De Quantitate Animae*, escrito poco después de su bautismo. Dios es el Creador y la mente humana es una cria- tura: sería mero orgullo pensar que la mente tiene la naturaleza divina; precisamente nos unimos a Dios por medio de la mente, es decir mediante una *subjunctio*<sup>18</sup>. La imagen tiene pues carác- ter cristiano y equivale a una "impresión"<sup>19</sup>. Ya no es aquella ima-

14. *Ei (Adamo fuisse cadere, imaginem Dei et similitudinem amit- tere. Ac per hoc ipse renovatur. De Div. QQ. 83, q. 51, 1 PL 40, 32.*

15. *Cum hommo possit particeps esse sapientiae secundum interio- rem hominem, secundum ipsum ita est ad imaginem, ut nulla natura interposita formatur. Id., id.* Por eso el espíritu humano es imagen "for- mal".

16. *Id.* col. 33s.

17. *Homo, cum iam signaculo imaginis propter peccatum amisso re- mansit tantummodo creatura... ipsa quae nondum vocatur filiorum for- ma, sed tantum vocatur creatura, liberabitur a servitute interius. De Div. QQ. q. 67, 4 col. 67.* Muchos creen que Agustín en su primera época tiene como fuente continua y general a S. Ambrosio. Cfr. R. A. MARKUS, "Imago and Similitudo", en *Rev. Et. August.* 10 (1964).

18. *Fit Deo similis quantum datum est, dum illustrandum illi atque illuminandum se subjicit (animum). Et si maxime ei propinquat sub- jectione ista qua similis fit, longe ab eo fiat necesse est audacia, qua vult esse similior. De Mor. Eccl. I, 12, 20, PL 32, 1320).* Así establece Agustín bien la trascendencia cualitativa de Dios, enfrentándose con la dificultad de la imagen: *omne quod est, aut Deus, aut creatura est. Ibid. I, 13, 23 col. 1321).*

19. *Dicit Paulus, conformes fieri nos imaginis Filii Dei (Rom. 8,*

gen de los Soliloquios, que cada cual descubre dentro de sí mismo, si entra en sí mismo; pero ahora se crea Agustín una nueva dificultad, al mezclar la imagen de la Biblia con la imagen de la Filosofía. Para definir su concepción cristiana, se coloca en la perspectiva de la creación; pero está bien informado por la Filosofía de los dos problemas diferentes, la imagen y la semejanza, la primera sustancial y la segunda cualitativa, tal como presentaban los estoicos el *quid vinum* y el *sequere Deum*:

“Con razón se le preceptúa en nuestros Misterios que desdén todo lo corpóreo y renuncie a todo este mundo al que desea llegar a ser tal cual fue hecho por Dios, es decir, semejante a Dios<sup>20</sup>.

Me parece que el alma es semejante a Dios... ¿Piensas que era difícil para Dios hacer algo semejante a El, cuando ves que nosotros podemos hacerlo en tanta variedad de imágenes?...

No hay que admirarse de que el alma no tenga tanta potencia como Dios, a cuya imagen fue hecha<sup>21</sup>.

Que se retire de los sentidos, que se regocije en sí misma, y se rejuvenezca para Dios... Lo cual es imposible, si no se reforma según la imagen de Aquel, que nos dio esa imagen para que la custodiáramos como un tesoro precioso y carísimo... Por eso, el hombre tiene que ser por la clemencia divina reformado, pues por su bondad y poder fue formado<sup>22</sup>.

El panorama cambia, al enfrentarse con un pecado original “histórico” en el *De Genesi contra Manichaeos*. Guiado por S. Ambrosio, y arrastrado por su dialéctica contra los maniqueos, tiene que confesar que en el pecado de Adán se perdió la imagen de Dios: así comenzaron todos los males de la tierra! La situación no deja de ser curiosa, ya que en este libro Agustín repite que el mismo cuerpo humano es imagen de Dios<sup>23</sup> como lo es el alma por su propia definición<sup>24</sup>: sin embargo, la imagen se perdió en el pe-

29); *dicit Propheta, Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine (Ps. 7, 4). Id., I, 16, 32 col. 1323).*

20. *De quant. animae, 3, 4 PL 1037.*

21. *Ibid. 2, 3 col. 1037.*

22. *Ibid., 28, 55, col. 1067 “Cfr. TURRADO, l. c., p. 362s.*

23. *Per peccatum hominis terra maledicta est... De Gen. c. Manich. I, 13, 19 PL 34, 182; Corpus nostrum sic fabricatum est, ut indicet nos meliores esse quam bestias. Omnium enim animalium corpora... inclinata sunt ad terram, et non sunt erecta sicut hominis corpus. De Gen. c. Manich. I, 17, 28 col. 187. Cfr. WLOSOK, A., *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg, 1960, p. 8.*

24. Así lo habían entendido los platónicos. Así lo entiende S. Agustín; al decir a continuación: *Quo significatur etiam animus nostrum in superna sua id est, in aeterna spiritualia erectum esse debere. Ita intelligitur per animum maxime, attestante etiam erecta corporis forma, homo factus ad imaginem et similitudinem Dei. Id, id.).*

cado<sup>25</sup>. ¿Qué se perdió, pues, en el pecado? La semejanza con Dios, la inmortalidad, la perfección, es decir, una imagen "sobrenatural". Estamos así en S. Ambrosio, el cual toma de Filón esos dos tiempos de la creación del hombre, primero *de limo terrae* y segundo *ad imaginem suam*<sup>26</sup>. En el párrafo que aquí citamos, Agustín rechaza la opinión que tienen los maniqueos, a saber, que según los católicos, Dios es antropomorfo:

"Sepan que los fieles espirituales, educados en la disciplina católica, no creen que Dios quede definido en una forma corpórea; y que cuando se dice que el hombre fue hecho a imagen de Dios, se dice según el hombre interior, en el que residen la razón y el entendimiento; por eso, tiene potestad en los peces del mar... Cuando dijo, Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra, añadió al momento: y domine en los peces del mar... dándonos a entender que el hombre fue hecho a imagen de Dios, no en cuanto al cuerpo, sino en cuanto a esa potestad, con que domina a todos los brutos<sup>27</sup>.

En el *De vera Religione* se marca la relación imagen-semejanza de este modo: El Hijo es Semejanza total del Padre, ya que procede de El, y es la Forma no formada; las demás cosas son sólo semejanzas, en cuanto son creadas según esa Forma y participan de ella: no son *ex ipsa, sed per ipsam*. Pero la criatura racional fue creada *ad imaginem et similitudinem*, pues percibe la verdad. Tenemos entonces tres expresiones: *ex ipsa, ad ipsam, per ipsam* (el Hijo, el hombre, los brutos)<sup>28</sup>. De ahí deduce Agustín que las mismas tres concupiscencias radicales son rasgos "divinos en el hombre", ya que aunque desviados por el pecado original, conservan su tendencia verdadera<sup>29</sup>.

Un texto extraño sirve a Agustín para afirmarse en su pensamiento. Al explicar la miseria humana, a pesar de que el hombre es imagen de Dios, cita un texto del Salmo 38,7: *quamquam in imagine ambulat homo, tamen vane conturbatur*. Pero por un trueque ingenioso, Agustín invierte los términos y replica: *quamquam*

25. Agustín conoce ya la distinción de Filón. Cfr. *De Gen. c. Manich.* II, 7, 9, col. 201.

26. *Id., id.*

27. *Id., I, 17, 28 col. 186. Id., q. 68, 2, col. 71.*

28. *De vera relig.* 44, 82 PL 44, 159.

29. *Invicti esse volumus, et recte, habet enim hoc animi nostri natura post Deum, a quo ad eius imaginem factus est. Id., 45, 85, col. 160; Si nostra natura in praeceptis et imagine Dei manen, in ipsam corruptionem non relegaretur. Id., 46, 88 col. 161.*

*homo vane conturbatur, in imagine ambulat.* De Trinitate, XIV, 4, 6, PL 42, 1040. El hombre perdió muchas cosas en el pecado original, pero no perdió la imagen. Así se libera de lo que parecía una contradicción. En suma, Dios creó al hombre sabiendo que iba a pecar, pero no a deshacer enteramente la obra de Dios, aunque el “hijo de Dios” se convirtiera en “hijo del diablo”. Por eso se retractará de haber hablado con excesiva exclusividad, al afirmar que el hombre había perdido la imagen de Dios.<sup>30</sup>

El carácter específico de la imagen es su relación de origen, su causalidad, en el espejo, en un retrato, en un hijo: hay siempre un *principium coniunctum*. En cambio, dos gemelos son semejantes, pero no hay derivación del uno al otro. En cuyo caso, la creación cristiana exige un nuevo tipo de participación y de mediación, pues ya no nos sirven ni la participación ni la mediación platónicas. Se trata ahora de impresión-expresión<sup>31</sup>.

La imagen que se busca ha de ser una imagen “formal”, es decir, que refleje la racionalidad espiritual de Dios. Tal imagen sólo podrá ser el espíritu humano, el alma; ese espíritu humano o alma es ya participación formal en Dios y mediación<sup>32</sup>. Además, el texto sagrado, al expresarse en plural, indica que la imagen ha de ser “trinitaria”<sup>33</sup>. En el *Contra Adimantum*, escrito dentro de la misma polémica antimaniquea, insiste Agustín en la pérdida de la imagen, pero relacionándola ya claramente con el Bautismo y con la imagen del diablo: dicen los maniqueos que el N. y el A. Testamento se contradicen: el Génesis habla de la imagen de Dios, y S. Juan habla de los hijos del diablo (Jo. 8, 44). Entiende Agustín

30. *Retract.* I, 25 PL 32, 628: *Non ita accipiendum est, quasi totum amisserit homo quod habet quod habet imaginis Dei. Nam si omnino amississet... Sed si totum amississet...*

31. *Imago tunc est, cum de aliquo exprimitur.* De Gen. ad litt. imp. l. 16, 57 PL 34, 242.

32. *Omnis imago similis est ei cuius imago est; nec tamen omne quod simile est alicui, etiam imago est eius, sicut in speculo, pictura filio... Imago tunc est, cum de aliquo exprimitur... Quapropter etiam similitudo Dei, per quam facta sunt omnia, proprie dicitur similitudo; quia non participatione alicuius similitudinis.* De Gen. ad litt. 16, 57 PL 34, 242.

*Rationalis itaque substantia et per ipsam facta est, et ad ipsam... Recte igitur secundum hoc quod interius et principale hominis est, id est secundum mentem accipitur Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Id., 60, col. 243.

33. *Non dictum intelligamus singulariter, sed pluraliter Faciamus... quia non ad solius Patris, aut solius Filii, aut solius Spiritus Sancti, sed ad ipsius Trinitatis imaginem factus est homo.* Id., 61 col. 244.

que el Génesis habla *ante peccatum* y S. Juan habla *post peccatum*, refiriéndose a los pecadores e infieles:

“De tres modos se toma en las santas Escrituras el nombre de hijos: primero, según la naturaleza, como Isaac es hijo de Abraham...; segundo, según la doctrina, y así decimos de alguien que es hijo de quien le enseñó la doctrina; el Apóstol llama hijos a los que enseñó el Evangelio (*I Cor 4,14s*); y tercero, según la imitación, como el Apóstol nos llama a nosotros hijos de Abraham... Los pecadores son, pues, hijos del diablo en cuanto aprenden de él y lo imitan... Así el Apóstol habla de una “espiritual conformación”, al decir que el hombre fue hecho a imagen de Dios. Nos invita a desnudarnos del hombre viejo y a revestirnos del nuevo, porque perdimos la imagen y hay que renovarla. ...Hijos de Dios son, pues, los hombres renovados según su imagen, los que se han hecho semejantes a él hasta amar a sus enemigos... La misma Escritura atesta que eso está en nuestro poder, ya que dice, propuesto por Dios: Les dio poder de hacerse hijos de Dios (*Jo, 1,12*).<sup>34</sup>

Aunque está claro que en todos estos textos no se trata de la imagen formal de Dios, cabe todavía una cierta confusión. A veces, como en los textos citados, nos habla de una filiación (sobrenatural) que se perdió en el pecado original. Pero a veces dice que se perdió el Paraíso, no de virtud o gracia sobrenatural, sino en el sentido de inmortalidad o felicidad, que se presentan ya como *natura prima*, ya como privilegio: Así en el Sermón 259, que suele datarse en estas fechas, nos dice:

“Como el hombre fue formado en el día sexto a imagen de Dios, así en el tiempo actual, que es como el día sexto de la Historia, somos renovados en el Bautismo... Y terminadas las etapas de los siglos, volveremos a aquella inmortalidad y bienaventuranza, de la que el hombre cayó<sup>35</sup>.”

A partir de aquí puede continuarse en la obras de Agustín el estudio de esos diferentes aspectos de la llamada “imagen de Dios”, ya en cuanto análisis filosófico, ya como exégesis bíblica. En realidad, ya no se halla novedad alguna; todo depende de las interpretaciones que se den a los textos paulinos, o de las fuentes que utilice Agustín. Por otra parte, ese punto no interesa apenas para nuestro estudio de “ver a Dios”. En cambio, nos interesa mucho más seguir la indicación que Agustín nos daba siguiendo a S. Hilario y S. Ambrosio, al considerar la imagen como “analogía

34. *C. Adimantum*, 5,2 PL 42, 138.

35. *Serm.*, 259, 2 PL 38, 1198.

de la Trinidad" según el término *Faciamus* en plural, identificado con el *ad imaginem Dei fecit*. La imagen será pues una y trina, como Dios <sup>36</sup>.

c) *La imagen trinitaria*. Agustín había propuesto diversas tríades, según el espíritu del Neoplatonismo, y por ende de carácter filosófico y no bíblico. Así tenemos:

*Modus - Sapientia - Admonitio*, o bien: *a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connecteris summo Modo* <sup>37</sup>; *quod sit omnium rerum principium sine principio, —quantusque in eo maneat intellectus—, quidve inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manaverit* <sup>38</sup>;

*Omne quod est, aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo congruit* <sup>39</sup>;

*Ut sit, ut hoc ve illud sit, ut in eo quod est maneat; causa, species, manentia* <sup>40</sup>;

*Esse, species et ordo* <sup>41</sup>;

*Moderata, formata, ordinata* <sup>42</sup>;

36. Hadot (l. c., p. 424) estima que Agustín no distingue entre imagen y semejanza, porque en cada pasaje no hace las distinciones oportunas; en ese sentido tiene algo de razón. Pero en realidad existen tales distinciones, como se ve siempre que es necesario apurar un concepto. Al marcar las diferencias entre M. Victorino y Agustín insiste Hadot en la "ontología" de M. Victorino (ontología griega), mientras Agustín se reduce a la Mente y aun a la parte superior de la misma; va hacia un subjetivismo. M. Victorino busca "sustancias", mientras Agustín busca "relaciones dentro de una sustancia". Schindler, por su parte, se pregunta si, según Agustín, el hombre es *imago* o más bien *ad imaginem*, inclinándose a favor de la segunda fórmula. En realidad, Agustín afirma las dos cosas, ya que las fórmulas son complementarias: el hombre es imagen porque fue creado *ad imaginem*; además, la *vocatio-conversio-formatio* es general para todas las criaturas.

37. *De Beata Vita*, 4, 32-35 PL 32, 975s. Cfr. *Solil.* I, 8, 15 PL 32, 877 y 869ss.

38. *De Ordine*, II, 5, 16 PL 32, 1002.

39. *De div. QQ.* 83, q. 18 PL 40, 15. Con frecuencia anotan los autores la imperfección de estas primeras fórmulas, que unas veces parecen perjudicar a la doctrina de la Encarnación con su *actio inseparabilis ad extra* y otras veces parecen superar la doctrina de las atribuciones, dando a cada Persona una acción distinta, y utilizando el término *Dios tripotente*, aunque sin llegar a un triteísmo; también parece exagerada la pretensión de llegar a una verdadera "demostración" de la Trinidad. Cfr. SCHINDLER, l. c. p. 15-19. La influencia neoplatónica parece notoria, si bien Agustín utilizó en adelante mucho mejor a los autores cristianos.

40. *Ep.* 11, 3 PL 33, 76.

41. *De Vera Relig.* 7, 13 PL 34, 129.

42. *De lib. arb.* III, 12, 35 PL 32, 1288.

De la constancia con que Agustín sigue estas líneas directrices, se deduce que constituyen la base de su ontología. Si nunca las presentó como "categorías" fundamentales, hizo de ellas un uso continuo y científico. El "ser" de Dios le servía siempre para referirse al "ser" de las criaturas, como la Forma y el Orden constituían siempre una analogía fundamental, con la ventaja de tener innumerables aplicaciones y términos sinónimos o semejantes. De ese modo, tenía ya una base filosófica profunda para interpretar las fórmulas que la Biblia le ofrecía en ese campo. Las dos fórmulas principales son Sap. 11, 21 (*Omnia disposuisti in mensura, et numero et ordine*) y Rom. 11, 36 (*Ex ipso et per ipsum, et in ipso sunt omnia*). Tenía además una base para interpretar las relaciones entre Dios *analogans* y las criaturas *analogatas* por vía causal, tomando el concepto de creación en sentido amplio. Así, por ejemplo, cuando quiere explicar a Nebridio la relación de la Trinidad con la Encarnación, recurre a estas, digamos, categorías fundamentales, porque las cree seguras: y se engaña, precisamente por querer aplicar su lógica o dialéctica de un modo filosófico y riguroso.

Importancia especial tiene quizá un texto de los Soliloquios, en que Agustín parece anunciar un aspecto especial de su pensamiento ulterior: comparando a Dios con el Sol<sup>43</sup>, apunta al problema de la iluminación: *quod est, quod intelligitur et quod cetera facit intelligi*<sup>44</sup>. Hay que mencionar también el texto en que Agustín verifica la unidad íntima del alma humana dentro de las tríades: *natura, disciplina, usus*, o bien *ingenium, virtus, tranquillitas*<sup>45</sup>. Es curioso notar que, al plantear la analogía *memoria-entendimiento-voluntad*, repita Agustín esta tríade *ingenio-doctrina-uso*, como si hubiera una relación interna, que no aparece con claridad.

En el libro *De Fide et Symbolo* nos presenta una analogía lejana, que apenas merece ya el nombre de *analogía attributionis*<sup>46</sup> renunciando a sus categorías fundamentales. Nos habla de la tríada *Fuente-Río-Bebida*, alegando que todo es agua, y también *Raiz-Tronco-Rama*, alegando que todo es madera, pero sólo para mostrar, que pueden darse tres cosas diferentes que son comprendi-

43. R. JOLIVET., *Dieu, Soleil des Esprits: L'Illumination*, Paris, 1934.

44. *Solil.* I, 8, 15 PL 32, 877.

45. *De div. QQ. q.*, 38 PL 40, 27

46. Schindler, *l.c.*, p. 27.

das en un solo y único nombre<sup>47</sup>. Ese cambio se debe a las circunstancias de Agustín: ya antes de su presbiterado estudiaba mejor la Biblia y quizá otros libros de teología. La preparación del libro *Sobre la Fe y el Símbolo* le exigió nuevas lecturas. No se ha podido precisar cuáles fueron esas lecturas de Agustín pero sobre el hecho de que aparezcan nuevas influencias, y que estas son de carácter teológico, nadie duda. Sin embargo, el libro *De Trinitate* está ahí para demostrar que Agustín no renuncia a su pretensión de buscar analogías íntimas entre Dios y el Mundo, y sobre todo entre Dios y el alma. Las primeras analogías, a pesar de su pretensión ambiciosa, nos dan idea del interés de Agustín, al decir *Deum et animam scire cupio*. La conclusión general y prudente es: Agustín trató de aplicar el Neoplatonismo al Cristianismo; pero de manera que quedara excluido siempre todo elemento que no se acomodara al Cristianismo; se ponían de relieve los elementos comunes. De ese modo era fiel a su propósito inicial: *apud platónicos me interim quod Sacris Nostris non repugnet reperturum esse confido*<sup>48</sup>. El que la lectura de la Biblia y de los teólogos cristianos modificara su pensamiento, no quita para que mantuviera su ideal de “explicar racionalmente” su fe.

Mayor importancia tiene el libro de las Confesiones. El libro XIII, se termina cuando Agustín está comenzando el libro *De Trinitate*. Aparecen de nuevo las categorías fundamentales en la forma *Esse-Nosse-Velle*. Sobre la exacta correspondencia con las categorías fundamentales, sólo podría sorprender el tercer elemento, el *velle*. Pero no sorprenderá a quien haya leído a Agustín: en efecto, desde el *De moribus Ecclesiae* se venía perfilando una teoría del *amor-pondus-ordo*, que constituye una completa teoría adyacente. La única novedad consiste pues en reducirse a la Antropología para situar la analogía en el interior del hombre mismo, según el método que exigen las mismas Confesiones<sup>49</sup>. Esa interiorización aparecía ya en el *De Diversis Quaestionibus*, q. 38, ya

47. *De Fide et Symbolo*, 9, 17 PL 40, 189. S. Hilario propone otras metáforas, también lejanas, por ejemplo, Vida (*De Trinitate*, VII, 28 PL 10, 224) y Fuego (*Id.*, VII, 29, col. 224s.). S. Hilario es utilizado en la primera parte del *De Trinitate*, de Agustín; pero para la segunda parte, estamos sin un conocimiento preciso, y parece que la fuente de Agustín es el mismo Agustín.

48. *C. Acad.* III, 20, 43 PL 32, 957.

49. *Confess.* X, 6, 9s PL 32, 783.

citado<sup>50</sup>. Además, la interiorización es una consecuencia de la "Confessio", tomada como perfección del *Soliloquium*: la tendencia viene ya desde *Los Soliloquios*. Lo que parece ya clara es la intención de Agustín: aunque avisa de que el conocer el *analogatum* (hombre) no significa ya conocer el *analogans* (Dios), nos presenta la perichóresis (*sum sciens et volens, scio esse me et velle, et volo, etc.*) como un auténtico descubrimiento. También podríamos decir lo contrario: aunque la analogía parece tan íntima, hay enorme diferencia entre el hombre y Dios. Eso mismo nos dirá Agustín en el *De Trinitate*. Se comprende bien por qué las Confesiones, en que Agustín analiza al hombre interior, son una ejercitación para buscar el camino de conocer a Dios.

Los críticos llaman la atención sobre la importancia del libro XI del *De Civitate Dei*. Parece que Agustín escribió ese libro entre los libros XI y los XIV-XV del *De Trinitate*. Aprovecharía pues las analogías de los primeros y prepararía las analogías de los segundos: de ese modo, nos daría una nueva pista<sup>51</sup>. De hecho, se parte ya del hombre, porque es la mayor analogía con Dios, aunque sea todavía distante<sup>52</sup>. La perichóresis se va repitiendo en una zona, en que es ya imposible engañarse<sup>53</sup>. Agustín reduce aquí a la *memoria sui* el famoso argumento de la certidumbre psicológica, que le sirvió para superar *de facto* a los Académicos. Al mismo tiempo el *ser-amar-conocer* aparecen como aquellas tres concupiscencias fundamentales, que aun desviadas por el pecado original, anuncian tres rasgos divinos en el hombre<sup>54</sup>. Finalmente, se nos da la

50. Cfr. pág. 11. El texto de las confesiones dice así: *Vellem ut haec tria cogitarent homines in seipsis... Dico autem haec tria: esse, nosse, velle. Sum enim novi, et volo, sum sciens et volens, et scio esse me et velle, et volo esse et scire. In his igitur tribus, quam sit inseparabilis vita et una vita, et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio et tamen distinctio, videat qui potest. Certe, coram se est. Attendat in se et videat et dicat mihi. Sed cum invenerit in his aliquid et dixerit, non iam se putet invenisse illud... Confess. XIII, 11, 12 PL 32, 849s. Tenemos, pues, aquí el antecedente del *De Trinitate*: y no sólo, por el estudio de la memoria, que es esencial para explicar la increíble originalidad de Agustín, sino también por la relación del Espíritu Santo, con el *Amor-Pondus-Ordo*, que aquí aparece. *Confess. XIII, 9, 10 col. 949.**

51. SCHINDLER, *l.c.*, p. 38.

52. *De Civ. Dei, XI, 26 PL 41,339.*

53. *Sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus. In his autem tribus quae dixi, nulla nos falsitas verisimilis turbat... sine ulla phantasmorum vel phantasmatum imaginatione, mihi esse me, idque nosse, et amare certissimum est... Id., id.*

54. *De Vera Relig. 45, 85ss PL 34, 160ss.*

clave para entender por qué en el *De Trinitate* se comienza por una tríade del amor<sup>55</sup>. Vemos por un lado, que necesitaba Agustín el argumento de la *memoria sui* para lanzarse al asalto de la última y más preciosa posición, que es la *memoria Dei*; y vemos, por otro lado, por qué en el *De civitate Dei* deja de hablarnos de la Trinidad: continuaba en el *De Trinitate*.

d) *Hacia la imagen "formal"*. Los críticos no han podido llegar a certidumbre alguna sobre las fuentes de *De Trinitate*. Entre las fuentes filosóficas se han estudiado Mario Victorino, Plotino, Porfirio, los *Oracula Chaldaica*; entre las fuentes retóricas han sido estudiando Cicerón y Quintiliano; entre las fuentes teológicas, sobre todo S. Ambrosio y San Hilario, aparte las posibilidades sobre influencias griegas.

Las conclusiones nos llevan a admitir sólo posibilidades. Además, Agustín sigue su camino: se vale de todo lo que encuentra al paso, pero para incorporarlo a su propia concepción; de ese modo, las fuentes tienen una función material y accidental, ya que son siempre reelaboradas. Sin duda, el Neoplatonismo y la Biblia son las dos fuentes básicas; en este sentido hay que admitir una influencia siempre creciente de la Biblia y una influencia siempre decreciente del Neoplatonismo, elaborado por él mismo Agustín. El tema de la "pérdida de la imagen" que suscita la polémica antimaniquea, no significa cambio alguno ni tampoco contradicción alguna en el pensamiento de Agustín. Los textos continuaron siempre repitiendo que Adán perdió la imagen, y que no perdió la imagen, y eso sin contradicción alguna, porque el problema consiste en saber qué perdió Adán. Ya dijimos antes que Adán perdió dos cosas: la *filiiación* divina, ligada a la semejanza con Dios, y el estado paradisiaco. En el famoso

55. *Utrum et ipse amor ametur, non dictum est. Amatatur autem... Quoniam igitur et homines sumus, ad nostri Creatoris imaginem creati, cuius est vera aeternitas, aeterna veritas, aeterna et vera charitas, estque ipsa aeterna et vera et chara. Trinitas, neque confusa neque separata... in nobis ipsis eius imaginem contuentes... ad nosmetipsos reverti surgamus. De Civ. D., col. 342.*

56. R. SCHMID (M. Victorinus und seine Beziehungen zu Augustinus, Kiel, 1895) creyó que Agustín había conocido el *Adversus Arium* de M. Victorino; los críticos modernos lo niegan; tampoco admiten que conociera los comentarios paulinos de M. Victorino, como creían Harnack, Loofs y van der Lof.

57. *Lumine, cuius participatione anima rationalis quodammodo accenditur, ut sit etiam ipsa factum creatumque lumen. De Spiritu et littera, 7, 11 PL 44, 206.*

y discutido texto *De Spiritu et littera*, dentro ya de la polémica pelagiana, no hubo cambio alguno, sino una aclaración definitiva<sup>57</sup>. Agustín insiste una vez más en que el hombre disfruta los valores por participación<sup>58</sup>. Dentro de ese problema de la participación, Agustín da cuenta de la sapiencia de los paganos<sup>59</sup>, afirmando que el pecado no anuló la imagen, sino que quedaron las *reliquias* de la misma<sup>60</sup>. Este es el famoso problema de las reliquias de la imagen, que tanto preocupó a los Reformadores<sup>61</sup>. De ese modo, la pretensión pelagiana de invocar el argumento de la piedad del impío, como testimonio de la presencia de la gracia divina, obliga a Agustín a definir con mayor claridad lo que venía diciendo siempre.

No se crea que esa fórmula "reliquias de la imagen" signifique una imagen unívoca, que se perdió, quedando, como los restos de un naufragio, las reliquias. Sería ridículo pensar que se perdió casi toda la racionalidad, y sólo nos quedó un resto de la misma, o un resto de naturaleza intelectual, etc. Tal pretensión, que a veces apuntan los críticos protestantes, carece de sentido. En un texto paralelo, Agustín se enfrenta con Juliano; este le acusa de entregar la imagen de Dios en poder del diablo. Agustín define todavía con mayor claridad su pensamiento: la naturaleza humana no es vicio, sino que está viciada; conserva intacta la sustancia, pero está accidentalmente alterada<sup>62</sup>. En toda la discusión con Juliano la ima-

---

58. *Unde illis esse potuerit cognitio veritatis, quibus Deus legem non dederat?... Per visibilia, dixit. Ibid. 12, 19 col. 212.*

59. *Quandoquidem hoc Gentes naturaliter habeant... Fideles N. T. unde discernuntur a Gentibus, quae habent opus legis scriptum in cordibus suis, quo naturaliter quae legis sunt faciunt; quasi iam illo Populo Vetere potiores, qui legem acceperunt in tabulis, et Novo Populo priores, cui hoc praestatur per T. N., quod his natura iam praestitit? Ibid., 26, 43 col. 227.*

60. *Non usque adeo in anima humana imago Dei Terrenorum affectio labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint... Non omni modo deletum est, quod ibi per imaginem Dei, cum crearentur, impressum est... Hoc enim illic scribitur per renovationem, quod non omni modo deletum est per vetustatem. Nam sicut ipsa imago Dei renovatur in mente credentium per T. N., quam non penitus impietas aboleverat; nam remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest; ita etiam ibi lex Dei non ex omni parte deleta per injustitiam, profecto scribitur renovata per gratiam. Nec istam inscriptionem, quae justificatio est... Id., 28, 48 col. 230.*

61. *Quantulacumque legis opera naturaliter insita non invenirentur in eis, qui legem non acceperunt, nisi ex reliquiis imaginis Dei. Id., 28, 49 col. 231.*

62. *Opus imp. c. Jul. III, 45 PL 45, 1268; iustum erat ut imago De nullo fuscata et obsoleta peccato... Id., VI, 39 col. 1598.*

gen se identifica con el alma misma, y por ende las distinciones no vienen en forma "partitiva", como si el pecado hubiera arrebatado al hombre casi toda el alma, y le hubiera dejado algunos restos, sino en forma "sistemática", en cuanto que en el alma hay diferentes aspectos y unos fueron eliminados, otros tocados, y otros quedaron intactos. Y el hecho de que el *De Trinitate* insista, diríamos audazmente, en apurar la analogía entre el hombre y Dios todo lo posible, indica que Agustín avanza triunfalmente, seguro de sí mismo, y ávido de apurar sus investigaciones, a igual distancia de ambos extremismos, el maniqueo y el pelagiano.

Sin negar que tiene harta importancia estudiar la teoría de la trinidad anterior al *De Trinitate*, y en los demás libros de Agustín, no es tarea nuestra insistir en ese punto: nos remitimos a la simple observación que pone de relieve Schwindeler<sup>63</sup>, lamentándose de que los críticos presten a ese punto escasa atención. Tampoco nos detenemos en los primeros libros *De Trinitate*, ya que las analogías quedan muy lejanas y el mismo Agustín las va abandonando. Las intuiciones esparcidas en las *Confesiones* y en el *De Civitate Dei* le permitían ahora, al analizar la naturaleza íntima de la sensación y de la imaginación, juntamente con la naturaleza del conocimiento en general y del amor, penetrar en un horizonte maravilloso del que podía sacar un gran provecho. Pensamos, pues, que, a semejanza del Libro X de las *Confesiones*, se trata aquí de un "Camino hacia Dios por dentro del alma": es la búsqueda del verbo interior.

En cuanto al concepto de partición, no se trata de "emanación", sino de "creación". No hay *principium conjunctum*, sino trascendencia cualitativa. ¿Cómo es posible la participación? En tanto, en cuanto sea posible la misma creación, ya que esa creación es participación. El "ejemplarismo platónico" del *Topos Noetós* es sustituido aquí por el Verbo, por un ejemplarismo cristiano, que aprovecha la tradición platónica para su propio uso. Y dentro de ese espíritu se interpretan las fórmulas bíblicas: *creavit ad imaginem et similitudinem suam*<sup>64</sup>.

e) *La Tríada del amor*. El problema estaba planteado en las

63. SCHWINDLER, *l. c.*, p. 73s.

64. G. KOCH, *Augustins Lehre von der Teilhabe*, Freiburg, 1958, citado por G. P. Mayer, *Die Zeichen* p. 277.

Confesiones y sobre todo en La Ciudad de Dios<sup>65</sup>; pero ahora se presenta de otro modo: *amamos al Apostol Pablo*. Esto significa que amamos a un hombre u objeto empírico, porque suponemos que participa de una bondad o santidad, que nos es conocida también. Vemos pues al hombre en nosotros mismos; y vemos la bondad en la Verdad. Es más, cuando vemos nuestro propio amor, vemos ya a Dios, puesto que Dios es amor<sup>66</sup>. Tenemos así la tríada: *Amans - Amatum - Amor*<sup>67</sup>.

Nos apoyamos en la fe: verificamos que esa Fe no constituye la *imago*, puesto que es *temporal*<sup>68</sup>. Nos apoyamos en la ciencia: pero también comprobamos que no constituye la *imago*, ya que es *adventicia*. La *imago* ha de ser "natural", es decir, sustancial o consustancial, identificable con el alma misma de algún modo, ya que nos ha de revelar ese fondo que Dios depositó en cada alma. Pero, al unificar aquí la fe y la ciencia, Agustín se hace un tanto confuso<sup>69</sup>. Nos da citas bíblicas; pero pretende mostrar una "necesidad", como si nuestro conocimiento de la Trinidad fuese necesario o natural. La fe y la ciencia, más que complementarias, parecen dos paralelas independientes; parecen dos demostraciones, cada una de las cuales se basta a si misma<sup>70</sup>.

Parece imposible entrar en la famosa discusión sobre la identidad real entre el alma y sus potencias, tal como la planteó Pedro

65. *Utrum et ipse amor ametur, non dictum est... De Cic. Dei, XI, 28 PL 41, 341s.*

66. *Imo vero, vides Trinitatem, si charitatem vides. Sed communebo, si potero, ut videre te videas. De Trinit., VIII, 8, 12 PL 42, 958.*

67. *Ibid.*

68. *Sed imago Dei nondum in ipsa est. Ibid., XIII, 20, 26 col. 1036.*

69. La necesidad de la fe es clara: *Nisi per fidem diligatur, non poterit cor mundari, quo ad Deum videndum sit aptum et idoneum. Ibid., VIII, 4, 6, col. 951.* También la necesidad del amor es clara, según el principio "*Fecisti nos ad te*" (Confess. I, 1, 1 PL 32, 661), que corresponde al amor *Unius inextinguibilis* (Proklo) de los neoplatónicos.

70. Schmaus, según el título de su libro, estimó que Agustín presenta una "doctrina psicológica de la Trinidad". En cambio, los modernos, con mejor acuerdo, estiman que Agustín se apoya en el dogma de la Trinidad para desarrollar una doctrina psicológica profunda. Se han originado discusiones extrañas, sobre *intelectualismo* y *voluntarismo*, como si estuviésemos en Aristóteles, o bien en problemas de iluminismo, ontologismo, inneísmo, panteísmo, etc. Tales problemas son "aristotélicos", no reales. (Cfr. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus*, Münster, 1927; E. GILSON, *Introduction a l'étude de St. Augustin*, París, 1929 (2 ed. 1943; 3 ed. 1949). Aludimos a la segunda edición, p. 128, etc.

Lombardo, y la mantuvieron Guillermo de Auvergne <sup>71</sup>, Hugo de S. Caro y el Canciller Felipe. No faltan hoy quienes estiman que la identidad real del alma con sus potencias es una tesis de S. Agustín. Sto. Tomás dio otra interpretación diferente. Pero tal discusión supone de antemano que hay que ser previamente aristotélicos, y aceptar las deficiones de Aristóteles, sobre sustancia, potencias, hábitos, actos, etc. En ese sentido, insistían modernamente Gallus María Manser <sup>72</sup> y de Wulf <sup>73</sup>. En sentido contrario se han manifestado algunos escritores <sup>74</sup>. Tomado el problema en general, tiene razón Aróstegui, ya que la tesis de la Identidad real contradice directamente a los textos más claros de Agustín.

Pero, en realidad, el problema no es ese. Gilson y los que han recurrido a M. Schmaus, para atribuir a Agustín la tesis de la identidad, no han advertido la cautela con que se pronuncia Schmaus, al decir: "Augustinus kennt kein real von der Seele verschiedenen akzidentellen Potenzen im Aristotelischen thomistischen Sinn" (M. Schmaus, *l. c.*, p. 272). El acento va al final "en sentido aristotélico-tomista", es decir: el problema consiste en saber, no si el alma se identifica realmente con sus potencias, sino en saber si el alma y las potencias de Agustín tienen sentido aristotélico-tomista. Porque si tienen otra definición, será preciso saber cuál es el problema real, por ejemplo, dentro del Freudismo <sup>75</sup>.

La tríada *Amans-Amatum-Amor* resulta imperfecta. Puede faltar uno de los términos; y de hecho falta, cuando el amor es inmanente, cuando yo me amo a mí mismo. En efecto, el Amante y el Amado son la misma cosa, y no hay tríada, sino díada: el alma y su amor. Se me dice que, cuando amo a otra persona, mi amor y esa persona son

---

71. C. BOYER, "L'Image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne", en *Gregorianum*, 27 (1946) 182.

72. G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, Madrid, 1947, p. 157.

73. M. DE WULF, *Historia de la Filosofía medieval*, Méjico, 1945, I, p. 88.

74. Cfr. A. AROSTEGUI, "La supuesta identidad agustiniana del alma y sus potencias", en *Rev. de Filos.* 9 (1952) 43-64.

75. Un sistema que no habla del inconsciente, no podrá nunca entender el sistema platónico o platonizante de Agustín. Hablará de sus propias potencias, pero no de esas potencias de Agustín, que penetran en la sustancia del alma, y de esa sustancia del alma que va a identificarse con una Consciencia-inconsciente. Es lo mismo que ocurre con el "compuesto aristotélico de alma y cuerpo". El problema carece de sentido, si se acepta "un Yo que tiene un alma y un cuerpo", y que es espíritu o persona. Por eso, no cabe opción: o se estudia el problema de raíz, o es mejor no entrar en el problema

cosas diferentes, y que eso demuestra que, aunque me ame a mí mismo, hay una distinción entre el amor y el objeto, y así una cosa es que yo me ame a mí mismo, y otra cosa diferente es que yo ame el amor con que me amo a mí mismo<sup>76</sup>. Tengo que reconocer que el amor no es el término, y que siempre se necesita un término, para que haya amor<sup>77</sup>.

Eso mismo podríamos decir del Sujeto, del Amante. Aunque yo me ame a mí mismo, Yo y mi Amor son cosas diferentes. Yo soy el principio del amor que me tengo a mí mismo: produzco pues ese amor teórico, con que me adhiero a mí mismo y así el amor es diferente de mi Yo<sup>78</sup>. Pero volvemos siempre a la misma dificultad: si me amo a mí mismo, y yo soy el Sujeto y el Objeto, tengo una diáda, no una tríada.

Hay todavía otra dificultad, a saber: si el amor es una relación ¿cómo podrá ser una sustancia? Yo mismo confieso que mi amor es diferente de mí, ya como Sujeto, ya como objeto: es pues una actividad mía, una potencia pero nunca una sustancia.

Por eso se recurre a otra Tríada, más convincente: *Mens-Notitia-Amor*. En cierto modo, ya estaba implícita en la anterior, ya que "nadie ama lo que no conoce", pero ahora se presenta explícita y evidente. El estudio que se había hecho del amor, vela ahora para aplicarlo a la *Notitia*. Se reduce el horizonte, pero se profundiza más. Subsiste, sin embargo, la confusión, que proviene ahora del empleo del término *Mens*, lugar de la *Imago*. ¿Es sustancia o accidente? Si consideramos a la *Mens* como sustancia, se identifica con el Amante y el Amado del amor a sí mismo, en la tríada anterior.

En las primeras tríadas metafísicas, Agustín imitaba a Plotino; pero se veía colgado del aire, al no contar ya con una emanación o participación causal: apoyarse en una voluntad creadora era apoyarse en una razón externa. Esto cambiaba totalmente el problema. Ahora se proponían tres elementos, como siempre. Se oponían a otros tres elementos creadores, pero no aparecía un *principium coniunctum*. Algo semejante se repite ahora. Supongamos que la *Mens* es una sustancia, o "sustancia del alma". ¿Cómo podremos entonces admitir al mismo tiempo que es una relación? En cuanto

---

76. *De Trinitate*, IX, 2, 2 col. 962.

77. *Ibid.*

78. *Ibid.*

al amor, ya vimos antes que no podíamos demostrar su carácter sustancial: tenía que ser potencia, o hábito o acto. Pues bien, si el estudio del *Amor*, ha de servirnos de norma para estudiar la *Noticia*, nos hallamos ante las mismas dificultades: 1) si el objeto de la noticia es extraño, hay diferencia, pero no consustancialidad; 2) si el objeto de la noticia es el mismo sujeto, las dificultades se aminoran por una parte, pero se acentúan por otra, ya que no hay tríada, sino diada; ya que Cognoscente y Conocido son la misma cosa; 3) también se aminoran las dificultades personificando la *Notitia* y el *Amor*; en efecto, se logra una apariencia de sustancia, en cuanto el alma misma aparece como "conocida" y "amada"; además se logra una *perichóresis* casi perfecta; finalmente, las supuestas "potencias" se abisman en el inconsciente, en la "sustancia del alma", y de ese modo se logran un conocimiento y un amor sustanciales, es decir, preconscientes<sup>79</sup>.

Este punto interesa vivamente a Agustín, pues dedica la segunda parte del libro IX a estudiarlo. Trata de superar todas las dificultades, advirtiendo que esta *Notitia* y ese *Amor* vienen de Dios de ese modo, nos impide abismarnos en una psicología profunda, y nos obliga a mantenernos en un nivel teológico, objetivo. Pero de ese modo se nos abre un horizonte nuevo, y tenemos que abandonar la tríada *Mens - Notitia - Amor*, ya que tampoco aquí encontramos la *imago*: no la encontramos en una inmanencia, sino en una trascendencia, según el famoso texto de la iluminación divina<sup>80</sup>.

### IX. *Evidens Trinitas*

a) *La Memoria Sui*: Nos recluimos en la inmanencia. Abandonamos la tríada de la "sensación", por ser una analogía excesiva-

---

79. Nos vemos obligados a utilizar palabras extrañas, como categorial (Kant), prelógico (Heidegger), prerreflexivo (Sartre), inconsciente (Freud), preconsciente (científicos), para designar una realidad profunda o misterio de la consciencia. Cfr. G. LEWIS, *Le problème de l'inconscient et le cartesianisme*, Paris, 1950. No hace falta discutir problema histórico de Agustín como fuente de Descartes; tampoco hace falta discutir problemas biológicos, teológicos, etc., que sólo contribuyen a oscurecer el problema radical y único, a saber: *mihī esse me, certissimum est. De Civ. Dei IX, 26 PL 41, 339*. La certidumbre puede ser subjetiva u objetiva, pero jamás se confundirá con problemas históricos, biológicos, etc.

80. *De Trinit. IX, 7, 12, col. 967*.

mente lejana<sup>81</sup>. Abandonamos también la de la "imaginación" por el mismo motivo<sup>82</sup>. Abandonamos finalmente la tríada del "amor" e incluso la tríada *Mens - Notitia - Amor*, por insuficientes, como acabamos de ver. Pasamos al hombre interior, a la razón<sup>83</sup>. Y todavía añadiríamos que abandonamos las tríadas de la fe y de la gracia divina, porque son "adventicias", sujetas a las vicisitudes de los tiempos<sup>84</sup>.

Este es el problema de la llamada *Memoria Sui*, cuyos variados aspectos tenemos que eliminar para atender tan sólo al elemento esencial, al Yo. No nos interesa pues el "contenido del Inconsciente" a no ser en ese punto central: *mihi esse me, certissimum est*. Tal es la forma elemental del *Cogito agustiniano*, gracias al cual había superado *de facto* su propio escepticismo. De hecho la certidumbre se identifica con un hecho, con una *presencia* del alma ante sí misma: *cum se ipsa nihil sibi possit esse praesentius* (ibid., X, 3,5 col. 975). No se trata pues aquí como creen algunos autores modernos, de tipo cartesiano (para buscar diferencias entre el Santo y Descartes), de preocupaciones teológicas, como si Agustín dedicase su estudio a los problemas exclusivamente teológicos o como si lo dedicase a preocupaciones biológicas y empíricas, pues habla del *vivere* y de la zona psicológica. Nosotros en cambio, creemos, que fue Descartes, quien desvió el problema de su sentido natural: coincidió con Agustín en el *Cogito*, pero luego trató de aplicarlo con excesiva arrogancia, arrastrado por sus pretensiones "modernas". Pretendió sacar de una *Memoria sui* una *Memoria Dei*, de un campo psicológico un campo lógico, de un empirismo una absolutez y necesidad. Para lograr lo que el tema no daba de sí, tuvo que valerse de artificios extraños, que sus sucesores nunca lograron superar. No ocurre eso en la *Memoria Sui*, de Agustín, que renuncia a salir fuera de sí misma, y queda

---

81. *De Trinit.* XI, 5, 8, col. 990. Algunos autores estiman que Agustín se apoya en Aristóteles, al tratar de la sensación, ya que se habla de imagen y de impresión de un anillo en la cera. Cfr. R. SCHNEIDER, *Seele und Sein*, Stuttgart, 1957, p. 185-192; P. C. MAYER, *Die Zeichen...* p. 24. Pero la comparación se halla en Plauto, bien conocido de Agustín; además ni Aristóteles piensa en la naturaleza trinitaria de la sensación, ni la sensación agustiniana es aristotélica.

82. *Ibid.*

83. *Ibid. Ibid.*, XII, 2, 2, col. 999 y 1000.

84. *Ibid.*, XIV, 2, 2, col. 1038. Véase el último apartado sobre la Imagen sobrenatural.

emparedada en un campo psicológico e interior, en un Solipsismo totalitario.

La tradición clásica había insistido en el *Conócete a tí mismo*, que gracias a Platón, se convertía en un misterio. Plotino defendía que “entrar en sí mismo” significa cobrar consciencia de que somos “dios”, por nuestra participación en *Lo Uno*, que es el fondo de nuestro ser. Los estoicos lo habían repetido y Agustín podía verlo en Cicerón y en Séneca. De hecho lo había afirmado en *Los Soliloquios*<sup>85</sup> con excesiva precipitación. De ahí que en principio reina aquí también la confusión, pues *la Mente es imagen de Dios*. Para evitar la confusión, tenemos que ceñirnos al pensamiento de Agustín.

Se trata ahora, al decir *Mens*, de un *Nosse* natural, preconsciente, ya que lo tienen los niños recién nacidos. Sólo se distingue del que tienen los animales en que el de los hombre es “racional”, por ser la Mente racional<sup>86</sup>. Tenemos pues que hablar del Inconsciente. Pero, al hablar así, no queremos decir “ausencia de conciencia, o de mente, o de alma, sino “ausencia de pensamiento actual”. El proceso ulterior muestra que el “ser consciente” suponía ya una capacidad de serlo, un *Cogito*, un principio y fundamento de lo que llamamos “pensar” o pensamiento actual<sup>87</sup>.

Hay pues un *Nosse*, principal y fundamental, que es punto de partida del pensamiento, de la atención y de una reflexión, que se prolonga hasta el infinito<sup>88</sup>. Agustín identifica ese *Nosse* con el alma misma, es decir, con la sustancia del alma<sup>89</sup>: presencia del alma ante sí misma en unidad y dualidad: el alma se mira a sí misma, es sujeto y objeto.

---

85. *Qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem suam, quod qui se ipse novit agnoscit. Solil. I, 1, 4 PL 32, 871.*

86. *Non itaque velut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet discernere. Ibid. X, 9, 12 col. 980; “Aliud sit non se nosse aliud non se cogitare. Ibid. XIV, 5, 7 col. 1041.*

87. *Cum homo de anima sua cogitare potuerit, atque invenire quod verum est, alibi non inveniet, quam penes se ipsum. Inveniet autem, non quod nesciebat, sed unde non cogitabat. Quid enim scimus, si quod est in nostra mente nescimus (mihi esse me), cum omnia quae scimus, non nisi mente nescimus? Ibid., XIV, 5, 8 col. 1041.*

88. *Scio me scire me vivere... et similiter in infinitum. Ibid., XV, 12, 21 col. 1074.*

89. *Quomodo autem, quando se non cogitat, in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa nunquam esse possit, quasi aliud sit ipsa, aliud conspectus eius, invenire non possum. Ibid., XIV, 6, 8 col. 1041.*

Al surgir el pensamiento actual, el alma se coloca en un punto de mira, en el que antes no estaba, pues no pensaba: ha sido obligada por la fuerza del pensamiento o de la reflexión. Diríamos también que el alma nunca es objeto de sí misma, sino cuando la fuerza a ello el pensamiento<sup>90</sup>. Este *Nosse*, principal y fundamental, en el que todavía no se ha desencadenado el pensamiento, en el que no hay todavía reflexión, es el que Agustín llama *Memoria Sui*<sup>91</sup>.

Una vez que hemos distinguido bien entre *Nosse* y *Cogitare*, es preciso pasar de primero al segundo, iniciar un proceso, que puede compararse a la generación de un verbo. En Dios la generación del Verbo es eterna, pero en el hombre ha de ser temporal. Y ya hemos visto que la *Cogitatio* hace las veces de una *Vocatio*, para que el alma se vuelva hacia quien la llama y sea iluminada o formada por quien la llama, que en este caso es ella misma en virtud de una *animadversio*, que viene de fuera, como por ejemplo el oír *Conócete a ti mismo*. Tal ocasión sirve al alma para que reflexione sobre sí misma, saliendo de su estado inconsciente en virtud de una *intentio* o *attentio*.

El verbo, que el alma va a engendrar, se llama *Notitia sui*. Se plantea pues el problema de la igualdad de la *Notitia* con la *Mens*: para que haya igualdad, esa noticia no será *mayor*, como si el alma se tuviera por Dios, ni menor, como si el alma se tuviera por una cosa o animal. Y como esa *notitia* se identifica con el alma misma, en cuanto "conocida", se logra por lo menos una apariencia de consustancialidad. En el fondo, subsiste la ambigüedad<sup>92</sup>. En efecto, *Notitia* viene de *nosse* y se identifica con ese *nosse*: existe pues antes de la generación del Verbo y sólo se *revela*; era conocimiento habitual, que se hace ahora actual; pero por otra par

90. *Tanta est cogitationis vis, ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat: ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens, qua cogitatur quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo, nisi se ipsam cogitando. Ibid., ibid.*

91. *Proinde restat ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius, et in eam, quando se non cogitat, non quasi per loci spatium, sed incorporea conversione revocetur: cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se tanquam ipsa sit sibi memoria sui. Ibid., XIV, 6,8, col. 1042.* Agustín reduce la *cogitatio* a una *Vocatio*, como se ve en ese texto.

te, es verbo, y por ende implica pensamiento, proceso, generación. Algo semejante nos ocurre con la "procesión del amor". Pero precisamente aquí se revela la imperfección de la tríada, ya que se cambia el vocabulario y no hay "generación de otro verbo". Además, aquí se hace más evidente todavía la diferencia con la divina Trinidad, en cuanto que, para evitar el "psicologismo", Agustín recurre a Dios, de quien procede la *Notitia* y el *Amor*, originalmente; pero eso no puede decirse de Dios, como si necesitase de un principio extraño para superarse a sí mismo<sup>92</sup>. Esa intervención de Dios en el alma humana muestra a Agustín que esta tríada es todavía muy imperfecta, aunque abre nuevas perspectivas<sup>94</sup>.

"Si vemos esto, vemos la trinidad; no todavía la divina, pero sí una imagen de Dios. La memoria no ha recibido de fuera lo que posee, ni el intelecto recibe de fuera lo que contempla... ni a ambos los ha juntado una voluntad forastera<sup>93</sup>. En la mente no ocurre eso, como si la mente fuera adventicia para sí misma... Desde que empezó a existir, nunca cesó de recordarse, conocerse y amarse a sí misma... Por eso, cuando por la cogitación se vuelve hacia sí misma, aparece una trinidad, en la que descubrimos ya un verbo: es formado de la misma cogitación, y la voluntad une al verbo con la cogitación<sup>95</sup>."

M. F. Sciacca dedicó a la *Memoria Sui* de S. Agustín un estudio magnífico<sup>97</sup>. Y en él se afirma que esta *Memoria sui*, ligada al *intellectus sui* y *Amor sui* es "imagen de Dios". Agustín también lo afirma. Pero Agustín afirma también lo contrario, como hemos mostrado aquí. La *Imago* no es la *Memoria Sui*, sino la *Memoria Dei*. Para evitar esta contradicción, es preciso dar aquí unas dis-

92. *Ibid.*, XIV, 5, 7 col.1042 y 1043.

93. *Deus, lumen cordis mei, et panis oris intus animae meae, et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae. Confess.*, I, 13, 20 PL 32, 670.

94. *Ideo trinitatem sic commendabamus, ut illud unde formatur cogitantis obtutus, in memoria poneremus; ipsam vero conformationem, tanquam imaginem quae inde imprimitur; et illud quo utrumque coniungitur, amorem seu voluntatem... Gignit ergo hunc intellectum et cogitationem suam... Haec autem duo gignens et genitum, dilectione tertia copulatur, quae nihil est aliud quam voluntas fruendum aliquid appetens vel tenens. Ibid.*, XIV, 6, 8, col.1042.

95. *Ibid.*, XIV, 11, 11, col.1042s.

96. *Ibid.*, XIV, 11, 13 col.1047. En cuanto a la naturaleza de la *memoria sui*, Cfr. L. Cilleruelo, "La memoria sui", en *Giornale di Metafisica* 9 (1954), p. 478-492.

97. M.F. SCIACCA, "Trinité et unité de l'esprit", en *Aug. Mag.* I, 521-533.

tinciones obvias, pero al parecer necesarias. En efecto, ya que Agustín va limitando cada vez más los campos, para buscar concretamente la *scintilla*, el *quid divinum* en el hombre, podremos ir nosotros limitando el campo en el mismo sentido.

1. Podemos decir que el hombre es imagen de Dios, hablando en general.
2. El espíritu, en oposición al cuerpo, es la imagen de Dios.
3. La Mente, en oposición a otras potencias "sustanciales", es la imagen de Dios, porque de ella nacen el intelecto y la voluntad.
4. La imagen está en la Sapiencia, en oposición a la ciencia.
5. La imagen no está en la zona psicológica (*Memoria Sui*), sino en la zona lógica, en que reinan la necesidad y la absoluta (*Memoria Dei*).
6. La imagen es el órgano de contacto con Dios, si podemos hablar así; por eso, implica una trascendencia, un sacar al alma de sí misma.
7. Dios es trascendente y no es posible el contacto directo del hombre con Dios. Dios significa, pues, los Valores y concretamente el Valor Supremo, del que participan todas las cosas. Es el Valor Creador, libre y personal del Cristianismo.

Queda pues en claro que la *Memoria Sui*, no es la imagen de Dios, que busca Agustín. Cuando dice que es imagen, hay que sobreentender que se toma al alma en conjunto, sin contraponer la zona psicológica a la lógica o a la "metafísica del conocimiento"<sup>98</sup>. Los textos podrían multiplicarse<sup>99</sup>. En ese sentido habla el profesor Sciacca. Pero de ahí no hay que deducir que la *Memoria Sui* sea la imagen de Dios, ya que no supera la zona interior o psicológica. La imagen de Dios en el hombre es la *Memoria Dei*, ventanai abier-

98. *Cum in ea quaerimus trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem rationem in temporalibus a contemplatione aeternorum... Facta iam ista distributione, in eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas, sed etiam imago Dei. De Trinit. XII, 4, 4, col. 1000; Ibid., XIV, 4, 6 hasta 8, 11 col. 1010-1014.*

99. *Prius mens in seipsa consideranda est antequam sit particeps Dei, et in ea reperienda est imago eius... Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest; quod tan magnum bonum, nisi per hoc quod imago eius est, non potest. Ibid., XIV, 8, 11 col. 1040.*

to a la trascendencia, mientras que la *Memoria Sui* vive emparedada en la inmanencia<sup>100</sup>. Un extremismo consiste, pues en colocar la Inmanencia como "imagen de Dios", al modo del individualismo moderno, e incluso al modo del pensamiento medieval, fiel al aristotelismo, aunque moderado por el Cristianismo. Pero otro extremismo fue iniciado con la Reforma, al rechazar el "in se" como blasfemia y absurdo. K. Barth se colocó en una postura auténticamente luterana, al rechazar toda ontología y condenarse a un puro actualismo. Defiende que el hombre no es "in se" ni siquiera persona, sino esencialmente *social*: no puede estar en sí mismo, ya que en el "actualismo" su *in se* es mero "aislamiento" y ese es el pecado capital. Después de vacilar entre una Homología y una Antiología, opta al fin por una Analogía entre el hombre y Dios. Pero, si el hombre es siempre *in actu* y no *in se*, la imagen no es una "propiedad", sino un don; no es una natura, sino un accidente contingente: no es un *status*, sino un dinamismo histórico. Por eso, se irritó contra la teoría de la Imago, de Emilio Brünner<sup>101</sup>.

Defiende Barth que la Imago consiste en una *relación* (Coexistencia; relación Yo - Tú: (*analogia relationis*): Es pues ante todo relación del hombre con Dios. Esto nos lleva a un Cristocentrismo, ya que Cristo es cabalmente esa Relación íntima y suprema entre el hombre y Dios, relación de libertad y de amor. La segunda forma fundamental de analogía es el matrimonio, ya que Dios creó al varón como enfrente con la mujer y viceversa: sólo juntos constituyen la analogía con la Trinidad divina que no es soledad sino comunión. Tenemos así: relación Dios - Dios; relación Dios - Hombre; relación Hombre - hombre. Luego viene la Iglesia y el Estado, como relación Hombre - Dios<sup>102</sup>.

No vamos a detenernos en la crítica de la opinión de K. Barth, que por otra parte está muy bien analizada en Pöhlmann<sup>103</sup>. Pero sí es preciso recordar que actualmente se hacen mil ensayos pa-

100. *Haec igitur trinitas mentis non propterea est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se: sed quia potest "etiam" meminisse, et intelligere et amare a quo facta est. Ibid., XIV, 12, 15, col. 1048.*

101. POHLMANN, H.G., *Analogia entis, oder Analogia Fidei?*, Göttingen, 1965, p. 51-66.

102. BARTH, K., *Die Kirch. Dogm.*, III, 2; BRUNNER, E., *Dogmatik.* II, Zürich, 1950, p. 32; *Natur und Gnade*, 2 ed., Zürich, 1935.

103. POHLMANN, l.c., p. 120-133: exposición de una ontología estado-dinámica en la Biblia, en la teología, en la filosofía y distinción de las imágenes "formal", "material" y "analogía mundi".

ra buscar una Ontología Personal, apoyada en categorías personales y relacionales. Sería pues abusivo anular del todo la postura de K. Barth, que repite la de Lutero. Lutero trató de liberarse de la Ontología cósmica y consista de la Edad Media y en eso tenía razón; pero cometió el error de anular toda ontología, y condenarse a un actualismo, que Zuinglio puso de relieve a pesar de todas las protestas de Lutero. Pero Zuinglio abrió definitivamente un abismo entre el Acontecimiento y el Ser, entre la persona y el ser. Hoy parece superado ese estado: se busca una Ontología Personal. Es preciso evitar los dos extremismos: quizá Agustín es el mejor maestro, aunque también él se corrió no poco hacia el platonismo.

b) *Evidentior trinitas*. Pasamos ahora al problema definitivo, que es conjugar la inmanencia con la trascendencia. La tríada será ahora *Memoria, Entendimiento y Voluntad de Dios (Memoria Dei)*. El problema, que se había dejado pendiente en el libro VIII es recogido al fin<sup>104</sup>. La *Memoria sui* nos ha revelado un *nosse* pre-reflexivo y habitual, que ahora es aplicado convenientemente. Tenemos pues en principio un conocimiento de Dios que llamaremos *Memoria Dei*, conocimiento "impreso" e inconsciente, que se irá revelando y expresando quizá. Por ende, esa Memoria es un principio y fundamento, dentro de su ambigüedad, pues es al mismo tiempo *sustancia* y *potencia*. Psicológicamente, debería ser acto o potencia; pero ya hemos visto que se identifica con el alma, en cierto modo, en cuanto que es una potencia que se sumerge en el inconsciente, en la "sustancia del alma".

Podríamos hablar de una simple capacidad de ver a Dios, ya que todavía no han intervenido el pensamiento (*Cogitatio*) y la atención (*Intentio*) o reflexión, la *Vocatio* eficaz. El misterio nos lo presenta Agustín en una bella fórmula<sup>105</sup>.

La Mente o Memoria humana tiene dos funciones diferentes,

104. *Nondum videmus Deum facie ad faciem; quem tamen nisi nuncia, diligamus, nunquam videbimus? Sed quis diligit quod ignorat?... Nisi per fidem diligatur, non poterit cor mundari, quo ad eum videndum sit aptum et idoneum. Ibid., VIII, 4, 6, col. 951.*

105. *In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus; atque inde conceptam rerum veracem notitiam tanquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus, nec a nobis nascendo discedit. Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manente, ministerium vocis adhibeamus... Ibid., IX, 7, 12, col. 967.*

porque mira a dos frentes diferentes, según la tradición platónica<sup>106</sup>. Esa duplicidad obliga a Agustín a distinguir entre el hombre exterior e interior, no en el sentido paulino, sino en el sentido platónico<sup>107</sup>. Distingue pues entre la Contemplación y la Acción (*Vir et femina*), entre *Sapientia* y *Scientia*<sup>108</sup>. Y entonces, en la Ciencia descubrimos una tríada, pero no la imagen de Dios; en cambio en Sapiencia hallamos la tríada y la imagen. Y la razón es que la Ciencia es sólo un *adiutorium* para la Sapiencia<sup>109</sup>. La *Memoria Dei* se refiere sólo a la Contemplación de las cosas eternas<sup>110</sup>. Agustín admite que todos los hombres tienen acceso a la *Sapientia*<sup>111</sup>, es decir, que todos los hombres pueden participar de ellas<sup>112</sup>, a lo menos por las "reliquias de la imagen", que tanto preocuparon a los Reformadores :

"No se deterioró tanto en el alma humana la imagen de Dios por la mancha de los afectos terrenos, que no se conservaran en ella como ciertos rasgos fundamentales... No se borró del todo lo que Dios imprimió en ella al crearla... Lo que se escribe en ella al renovarla, es lo que no borró del todo en el deterioro"...<sup>113</sup>.

No ocurriría eso... a no ser por las reliquias de la imagen"...<sup>114</sup>. Ya vemos que el concepto de participación ha de entenderse en sentido cristiano, dentro de la trascendencia cualitativa de Dios.

106. *Ibid.*, XIII, 20, 25, col.1034s; *Ibid.*, XIV, 2, 2, col.1038; *Ibid.*, XII, 4, 4, col.1000.

107. *Sed sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas: quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent; atque his nisi subjungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possimus iudicare de corporalibus. Judicamus autem...* *Ibid.*, XII, 2, 2, col.999.

108. *Ibid.*, XII, 3, 3, col.999.

109. *Ibid.*, XII, 4, 4, col.1000; *Ibid.*, XII, 7, 10, col.1003s.

110. *Discernendum a sermone sapientiae ad quam pertinent ea, quae nec fuerunt, nec futura sunt, sed sunt; et propter eam aeternitatem in qua sunt, et fuisse, et futura esse dicuntur, sine ulla mutabilitate temporum.* *Ibid.*, XII, 14, 23, col.1010.

111. *Lumine, cuius participatione anima rationalis quodam modo accenditur, ut sit etiam ipsa factum creatumque lumen.* *De Spiritu et littera*, 7, 11, PL 44; 206.

112. *Unde illis esse potuerit cognitio veritatis, quibus Deus legem non dederat?... Per visibilia, dixit... Ibid.*, 12, 19, col 212: *Quandiquidem hoc Gentes naturaliter habeant... Fideles N.T., unde discernuntur a Gentibus, quae habent opus legis inscriptum in cordibus suis, quo naturaliter quae legis sunt faciunt" quasi iam illo Populo Veter potiores, qui legem accepit in tabulis, et Novo Populo priores, cui hoc praestatur per T.N. quod his natura iam praestitit?* *Ibid.*, 26, 43, col.227.

113. *Ibid.*, 28, 48, col.230.

¿Cómo es entonces posible la participación? En tanto, en cuanto sea posible la creación. Es "ejemplarismo cristiano". Dentro de ese espíritu "creacional" han de interpretarse, incluso las fórmulas bíblicas. Si Agustín acusa a los filósofos griegos, atribuye sus errores, no a la contemplación, sino a la ciencia, es decir, a los afectos terrenos, intereses, pasiones, etc.<sup>115</sup>. Ya hemos visto que la imagen exige eternidad, carencia de temporalidad<sup>116</sup>.

Como no hay todavía *noticia de Dios*, ni *cogitatio*, estamos reducidos a una "impresión" dinámica, a una capacidad<sup>117</sup>.

"En tanto es su imagen, en cuanto es capaz de El y puede participar de El. Un tan gran bien no se da, sino porque es imagen de El<sup>118</sup>.

Esta trinidad de la mente no es imagen de Dios porque se acuerda de sí y se entiende y se ama; sino porque puede recordar, entender y amar a su Creador. Y cuando lo hace, se hace sabia; y cuando no lo hace..., es estulta. Recuerde, pues, a su Dios, a cuya imagen fue hecha, entiéndale y ámele. Y para decirlo más brevemente, dé culto a ese Dios increado, que la hizo capaz de El, y de quien puede participar. Por eso está escrito: el culto de Dios es sapiencia (Job, 28,28). Será sabia, no por propia luz, sino participando de aquella suma luz... Tal sabiduría es divina y humana... Se llama justicia de Dios, no sólo aquella por la que Dios es justo, sino también la que otorga al hombre, cuando justifica al impío<sup>119</sup>.

La consideración de que "en Dios vivimos nos movemos y somos (Act. 17, 27 sugiere a Agustín la repetida paradoja triste de los que están en Dios pero no están con Dios<sup>120</sup>.

La Imagen exige que el hombre se vuelva hacia Dios, hacia el que ya está inconscientemente vuelto, para participar de su iluminación<sup>121</sup>. Se supera así la zona de la psicología y de la ciencia y se entra en la zona de la lógica y de la sapiencia<sup>122</sup>. Entramos de

114. *Ibid.*, 28, 49, col. 231.

115. *De Trinit.*, XII, 14, 21, col. 1009s; *Ibid.*, XIII, 19, 24, col. 1032s.

116. *Nondum Dei iam imago dicenda est: ne in rebus temporalibus constituta videatur, quae constituenda est in aeternis. Ibid.*, XIV, 2, 4, col. 1038.

117. *Ibid.*, XIV, 8, 11, col. 1044.

118. *Ibid.*

119. *Ibid.*, XIV, 12, 15, col. 1048.

120. *Magna hominis miseria est cum illo non esse, sine quo non potest esse. In quo enim est, proculdubio sine illo non est; et tamen, si eius non meminit, eumque non intelligit, nec diligit, cum illo non est. Quod autem cuiusque penitus obliviscitur, nec commoneri eius utique potest. Ibid.*, n.16, col. 1049.

121. *Id.*, XIV, 12, 15, col. 1048 y 1050-1052.

122. *Id.*, col. 1061.

llo en el problema de la "iluminación", que aquí sin embargo no podemos discutir <sup>123</sup>.

"A la sapiencia pertenecen aquellos objetos que ni fueron ni serán, sino que son. Si se dice que fueron, son y serán, eso se debe a la eternidad en que son, sin mutación alguna de tiempo. Fueron, pero sin cesar serán, pero sin comenzar a ser: siempre tuvieron y tendrán el mismo ser: perduran simplemente. Pero no fijos en un determinado sitio, como los cuerpos, sino en una naturaleza incorporeal. Son los inteligibles, que aparecen presentes a la mirada de la mente, a la manera como estos objetos sensibles se ofrecen en sus sitios a los sentidos corporales. Pero no hay sólo razones inteligibles e incorporeales referentes a objetos sensibles; las hay también de movimientos sensibles. Es difícil comprender esto"... <sup>124</sup>.

De un golpe nos hace comprender Agustín tres puntos esenciales de su sistema interno: 1) la imagen es el lazo de unión con Dios; los animales no tienen ese lazo de unión; 2) la imagen sufrió el deterioro del pecado pero no desapareció; si se dice a veces que desapareció, o se habla de restos y reliquias, etc., se trata de otra imagen "sobrenatural" que llamamos semejanza, filiación, gracia santificante, justicia original, inmortalidad, perfección, paraíso, ideal, etc. 3) Cabe establecer en el hombre interior una "dialéctica" semejante a la que el dogma nos presenta de Dios: "El Padre por el Hijo en el Espíritu Santo: "Así podríamos apuntar: "La Memoria por el Entendimiento en la Voluntad": y entonces distinguiríamos dos órdenes: el orden descendente, que va desde Dios al hombre, y el orden ascendente, que va desde el hombre a Dios. Se exige un vocabulario harto complicado, que da lugar a confusiones, ya que Agustín no utiliza el vocabulario *técnico*. Cabe además estudiar la relación de la Imagen sobrenatural con la natural, de manera que Grecia sea reducida a la Biblia, es decir, de manera que el orden "natural" sea incorporado al plan bíblico de Dios.

La devolución de la Imagen en el Bautismo se realiza precisamente en la *Memoria*, es decir, en el lazo de unión del hombre

---

123. *In eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas, sed etiam imago Dei (inveniatur). Ibid., XII, 4, 4, col. 1000, "Sed sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporeas et sempiternas; quae nisi supra mentem humanam essent incommutabiles profecto non essent; atque his, nisi sui iungeretur aliquid nostrum non secundum eas possemus iudicare de corporalibus. Id., XII, 2, 2 col. 999 y Id., XII, 7, 10 col. 1003.*

124. *Id., XII, 14, 23 col. 1010.*

con Dios. Así dice Sto. Tomás que la gracia divina es recibida en "la sustancia del alma" en oposición a las potencias. Todavía más, podría estudiarse la relación que cada una de estas "potencias del alma", que se hunden en el inconsciente y se reúnen en la *Memoria-Mens*, tiene con cada una de las Personas divinas, por lo menos en el orden de las atribuciones. Se abre así ante nosotros un abanico de problemas que requieren estudios especiales. Aquí sólo podemos referirnos al ensayo de Berlinger, quien pretende fundar la antropología de Agustín, no en la Subjetividad, sino en la Personalidad<sup>125</sup>. La personalidad sería relacional, dialógica, el fundamento de una relación del hombre con Dios, e implicaría una trascendencia potencial, tal como hemos visto en la doctrina de la Imagen. Algunos críticos rechazan esa interpretación<sup>126</sup>. Sin embargo, sus objeciones son demasiado parciales: acusan a Berlinger de dar a muchos textos concretos una interpretación caprichosa, de no sujetarse al sistema propio de Agustín, y explican el parentesco de pensamiento entre Agustín y Berlinger por influencias platónicas comunes.

Poco importa que Berlinger no acierte en muchos casos, en muchos textos, en muchos comentarios, pues no se trata de eso: se trata de saber si acierta en un solo punto principal: en el carácter dialógico de la antropología de Agustín. Por lo que hemos dicho aquí, parece que Berlinger acierta. Agustín es el *Soliloquio*, perfeccionado luego en la *Confessio*; es llevado al extremo en el libro X de las Confesiones y en los últimos libros *De Trinitate*. En todo caso, habrá que revisar el ensayo de Berlinger, y realizarlo mejor que lo ha hecho él, ya que ha acertado con un buen camino fundamental.

"En Dios vivimos, nos movemos y somos": por eso, ver a Dios conscientemente es recordarlo<sup>127</sup>. Vemos a Dios y no lo vemos, como vemos nuestra persona y no la vemos<sup>128</sup>. En esta perspectiva

125. R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1962.

126. SCHWINDLER, I. C., p. 241ss.

127. *De Trinit.* XIV, 15, 21 col. 1052; *Et ideo reminisci eius potest. Id.; Sed commemoratur ut convertatur ad Dominum, tanquam ad eam lucem, qua etiam cum ab illo averteretur, quodam modo tangebatur. Nam hinc est quod etiam impii cogitant aeternitatem... Quibus tandem regulis?... Ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur.. Ibid.*

128. *Id.* XV, 9, 16 col. 1069. Por eso rechaza la anamnesia platónica. *Id.* XII, 15, 24, col. 1069.

hemos de colocar el problema típico del “deseo natural de ver a Dios”. Ese deseo es natural, inconsciente, anterior a todo acto, a toda atención, a todo pensamiento, a toda reflexión o proceso: es una mera concomitancia del “ver a Dios”. No es pues un problema teológico, ni tiene nada que ver con la gracia divina, o con un “deseo sobrenatural de ver a Dios”. El problema se oscureció con el aristotelismo, ya que fue necesario separar el orden natural del sobrenatural en un sistema extrabíblico, y hablar de *natura* independiente, de *natura pura*, de exigencias de la *natura* frente a Dios, de sustancia y potencias del alma, etc. Agustín no entra en tales discusiones. Deseamos pues a Dios, como deseamos la unidad, verdad, felicidad. Podemos equivocarnos en el tipo de felicidad o en el tipo de Dios; pero no nos equivocamos en la visión radical y general.

No puede darse la ignorancia completa de Dios. Agustín aprovecha una cita bíblica para repetirlo<sup>129</sup>, pues ya lo había dicho en general acerca de los impíos<sup>130</sup>. Estima Agustín que el mero hecho de que la Biblia diga “amarás al Señor tu Dios” (Deut. 6, 5) da por supuesto que todos conocen ya a Dios, pues nadie ama a quien ha olvidado enteramente y no recuerda en absoluto. En el mismo amor de sí mismo va implicado el amor de Dios.

“Quien tiene consciencia de su egoísmo, ama a Dios... Y ya no se ama perversa, sino rectamente, quien ama a Dios, por cuya participación aquella imagen, no sólo existe, sino que además es renovada de su deterioro, reformada por su deformidad, y beatificada de su infelicidad<sup>131</sup>.”

Por esa imagen de Dios, que el hombre lleva en sí, es tan poderoso, que puede adherirse a Aquel de quien es imagen. Porque la mente ha sido ordenada, por el orden de las naturalezas, no de los lugares, de tal modo que por encima de ella no hay sino Dios. Y si se une totalmente a El, se hace un espíritu con El, como testifica el Apóstol, al decir: Quien se adhiere al Señor, es un espíritu (I Cor 6,17), pues toma parte en su

129. Se les recordará y se convertirán al Señor todos los confines de la tierra (Ps. 21, 28). Por ende estas gentes no se habían olvidado de Dios hasta el punto de que ya no lo recordaran, ni siquiera con la conmemoración. Se habían olvidado de Dios, como lo habían olvidado de su vida... Al recordarselo, se convierten, *tamquam reviscentes reminiscendo vitam suam, cuius eas habebat oblivio*. *Ibid.* XIV, 13, 17, col. 1.049.

130. *Ibid.* VIII, 6, 9, col. 954 y los textos arriba citados del *De Spiritu et littera*; *De Trinit.* XIV, 15, 21, col. 1052: *nam hinc est quod impi.*

131. *Ibid.*, XIV, 14, 18, col. 1050.

naturaleza, verdad y felicidad. En aquella naturaleza ...verá inmutable todo que vea... Y quedará saciada en la Trinidad de su Dios, cuya imagen es<sup>132</sup>.

Agustín cree haber llegado a la meta<sup>133</sup>.

Hemos declarado tan sólo el primer elemento de la imagen, que es la memoria, pero nos falta ahora ponerla en movimiento para asistir a la generación de un verbo y obtener un *intellectus Dei* o una *voluntas Dei*. Algo se ha dicho ya, y además, el ejemplo continuo de la *Memoria sui* nos permite hacer paralelismo. Pero así como el egoísmo, aunque no puede faltar, puede ser recto o vicioso, también el verbo que nos formamos de Dios puede ser recto o vicioso, también el verbo que nos formamos de Dios puede ser correcto o incorrecto, si bien Agustín se inclina a pensar que un auténtico conocimiento sólo puede ser "verdadero"<sup>134</sup>. También podríamos hablar en sentido inverso, afirmando que siempre que se dice la verdad, se dice como "*verbum cordis*", como iluminación de la *Memoria Dei*. Busca pues Agustín en el alma humana un "verbo" que pueda llamarse semejante al Verbo divino:

"Un verbo que no es proferido en sonidos, ni imaginativo como semejanza de sonido, que no pertenece a ningún idioma, que es anterior a todos los signos en que pudiera revelarse, que es engendrado de la ciencia que permanece en el alma (*memoria*), cuando esa misma ciencia es afirmada interiormente... Cuando lo que aparece en la noticia, aparece en el verbo, entonces tenemos un verbo verdadero, una verdad, tal como puede esperarse del hombre ...La semejanza de la imagen creada se acerca todo lo posible a la semejanza de la Imagen engendrada<sup>135</sup>.

Lo mismo vale para las disciplinas normativas, y así se constituyen en principios de acción recta<sup>136</sup>. Sin embargo, las diferencias profundas que Agustín encuentra, tanto al comparar el verbo humano (habitual o actual) con el verbo divino, como sobre todo, al com-

132. *Ibid.*, col. 1051.

133. "Dijo el Apóstol: Vemos ahora por espejo, en enigma; más tarde faz a faz (I Cor 13,12)... En el espejo no se ve sino una imagen. Y eso hemos tratado de hacer, ver mediante esta imagen que somos, a nuestro Creador, como por un espejo... En cuanto al enigma, es una alegoría oscura, que equivale a "semejanza" (*Ibid.*, XV, 8, 14-16), col. 1067ss.

134. *Ibid.*, XV, 10,17, col. 1070 y 1071.

135. *Ibid.*, col. 1072s.

136. *Ibid.*, col. 1073.

parar el amor humano con el Amor divino personal o Espíritu Santo, le lleva a acentuar el carácter de espejo y enigma en los últimos capítulos del gran libro *De Trinitate*. La imagen de Dios, a pesar de haberle mostrado tantas profundidades, le deja ahora un sabor de ceniza, al convertirse en una "alegoría misteriosa", en un enigma. Pero es también verdad, que estas diferencias no impiden los logros del libro, y sobre todo el haber puesto en claro esa imagen impresa, que es divina y humana al mismo tiempo: divina porque Dios la imprimió y humana porque se imprimió en el corazón del hombre, y se llamó "memoria de Dios"<sup>137</sup>.

#### X. ¿Imagen Sobrenatural?

Hemos distinguido entre una imagen formal o natural y otra imagen semejanza, que podríamos llamar "sobrenatural", aunque Agustín no utilice ese término. La polémica antimaniquea le empujó a aceptar algunos textos de S. Ambrosio, según los cuales Adán perdió la imagen. Pero ¿qué es lo que perdió? La naturaleza humana, la razón, o un estado paradisiaco, que se centraba en la filiación divina sobrenatural?<sup>138</sup> Es inútil recurrir al subterfugio de que Agustín cambió de opinión, al adentrarse en la polémica bíblica, en el *De Genesi contra Manicheos*, o en el *De Spiritu et Littera*, ya que nunca cambió: sólo distinguió mejor. Pretendió siempre demostrar que Dios no nos hizo como ahora somos: *non sic fuimus in Adam*<sup>139</sup>: concupiscencia, ignorancia, dolor, son "consecuencias" de un pecado libre, no imposición divina<sup>140</sup>. Eso lo mantendrá hasta el fin de la vida: cuando los pelagianos niegan el pecado original en sus consecuencias, Agustín los enfrenta con un mundo perverso, al que nos ha condenado Dios<sup>141</sup>. No hay cambio alguno en ese punto.

137. Sobre la naturaleza de la *Memoria Dei* Cfr. L. Cilleruelo, "La memoria Dei, según S. Agustín, en *Aug. Mag.* I, 499-509. Una interpretación tomista puede verse en C. Boyer, *l.c.*, p. 333-352.

138. Adán fue creado "semejante" a Dios, pero se hizo "desemejante" (*De Mor. Eccl.* I, 12, 20 PL 32, 871; Cfr. *Solil.* I, 1,1 PL 32, 871); la imagen es reducida a la semejanza (*De Quant. Animae*, 28, 55 PL 32, 1067; *De Gen. c. Manich.* I, 18, 28s. PL 34, 210s" *De Div. QQ.* q. 67, PL 40 66ss; *Serm.* 2 PL 38, 1198. Cfr. *Retract.* I, 26 PL 32, 626; *C. Faustum*, 22, 27 PL 42, 418s. *Id.*, 24, 2 col. 475; *C. Adimantum*, 5, 1 PL 42, 135s.

139. Esa fórmula valía tanto contra los maniqueos como contra los pelagianos. Cfd. *Opus imp. c. Jul.* VI, 14, PL 44, 1532.

140. *De Gen. ad. litt.* III, 20, 30-34 PL 34, 292s.

141. Repite mucho ese tema en el *Opus Imp. c. Julianum.* II, 90 PL 44, 1177, 1154, etc.

Hay sin embargo alguna confusión, ya que Agustín utiliza a la vez la filosofía y la Biblia. Hasta aquí nos hemos referido a la imagen formal y filosófica. Nos referiremos al término filiación: 1) porque originó el problema, preguntando si somos hijos de Dios o del diablo; 2) porque nos relaciona mejor con Cristo; 3) porque nos relaciona mejor con el Padre celestial; 4) porque recoge mejor el “espíritu de adopción”; 5) porque recoge mejor la semejanza con el Padre: sed perfectos como vuestro Padre celestial (Mt. 5, 48) <sup>142</sup>.

Al distinguir entre *natura* y *vitium*, para adscribir todos los males al *vitium*, sospecha Pelagio que se trata de inventar una nueva *natura*, una *natura secunda*, para que cargue con los males <sup>143</sup>. Sin embargo, la distinción estaba bien marcada, al hablar de “dos gracias”, *gratia qua creati sumus* y *gratia qua christiani sumus* <sup>144</sup>. En el pecado original se perdió la segunda, no la primera. Cuando esa *gratia Christi* nos es devuelta, regresa a su propio hogar, no allana una morada ajena. Es verdad que penetra en una *natura*, pero en una *natura creata* y no en una *natura griega*. Penetra pues en una “potencia obediencial apta”, no en una *natura* displicente, que habla de exigencias y reclamaciones. Las naturalezas humanas, que Dios creó, son siempre redimibles, reparables, recuperables, aunque sean pecadores, libres y débiles <sup>145</sup>.

¿En qué categoría fundamental hemos de colocar la *gratia Christi*, cuando la recibimos en nuestro terreno humano? Al pare-

142. Sobre la reforma de la *Imago* nos habla en *De Trinit.* XIV, 16, 22, col. 1053, distinguiéndola de la “Renovación”. Sobre ésta nos habla en el capítulo siguiente, col. 1054s.

143. *Peccando, justitiam et sanctitatem veritatis amissit: propter quod haec imago deformata et decolor facta est; hanc recipit cum reformatur et renovatur.* *De Trinit.* XIV, 16, 22 PL 42, 1053 “Induite novum hominem, qui renovatur in agnitione Dei secundum imaginem eius qui creavit eum. *Ibid.*, y col. 1054; “De gloria in gloriam” (II Cor. 3,18), *de gloria creationis in gloriam justificationis, de gloria fidei in gloriam speciei, de gloria qua filii sumus in gloriam qua similis ei erimus.* *Ibid.*, XV, 8, 14 col. 1068.

*Peccante primo homine, vitium pro natura inolevit. Si vitium pro natura inolevit, secundum mentem omnis homo caecus natus est.* *In Jo.* 44, 1 PL 34, 1713s.

144. *Ep.* 177, 7 PL 33, 768s; *Opus imp. c. Jul.* V, 24 PL 44, 1460; *Nunquid hominum naturae duae sunt? Absit. Si duae naturae essent, gratia ulla non esset: nulli enim daretur gratuita liberatio, si naturae debitum redderetur.* *De bono perseverantiae*, 8, 19 PL 44, 1003.

145. *Dedit quidem naturis... ut ex eis et haec fieri possent.* *De Gen. ad litt.* IX, 17, 31 PL 34, 405s.

cer, habremos de colocar en la categoría de "Luz", en la zona de atribución del Hijo, de acuerdo con la tradición tanto griega como latina<sup>146</sup>.

Es un tema que se repite continuamente en los libros anti-pelagianos, por ejemplo, *De Natura et Gratia*, *De Perfectione Justitiae*, *De Gratia Christi*, etc, cuando se habla en contra del "pecado moral" y de la "iluminación moral" de Pelagio<sup>147</sup>. Pero alcanza toda su profundidad y calor en los Comentarios a San Juan<sup>148</sup>.

Por un lado, la Gracia guarda paralelismo con la *Memoria Dei*; pero, por otro lado, esta hace de cabeza natural de puente, para recibir a la Gracia sobrenatural. La gracia no se recibe pues en las "potencias", sino en esa sustancia del alma que es la *memoria Dei*, la imagen natural o formal. Desde esa zona prereflexiva o inconsciente comienza a actuar tanto la gracia como la naturaleza en orden a la reforma y a la renovación. Basta un aviso o admonición, para que sea posible una *conversión*, y con esta se ofrecen la *iluminación y formación* o *reformación*.

146. *Si Deus lux est, et Deus charitas est, profecto charitas lux ipsa est, quae diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis... Proinde infideles homines tenebrae sunt qui per fidem conversi ad Deum, quadam praemisa illuminatione, lux fiunt. In qua proficiendo... perfectam recipiunt imaginem Dei. Ep. 140, 22, 54 PL 33, 561, 2, 562, 572.*

147. *Per inspirationem flagrantissimae et luminosissimae charitatis, non apparet in Pelagio. De gratia Christi, 35, 38 PL 44, 378: Natura, quae Deum deseruit... Quae in se sui Conditoris imaginem ab eius lumine contumaciter aversa violavit. Enchir. 27 PL 40, 245: Homo creatus est ad imaginem Dei... Quadam forma intelligibili mentis illuminatae... De Gen. ad litt. III, 20, 30 PL 34, 292.*

148. *Certam scientiam et victricem delectationem. De pecc. mer. et remiss. II, 19, 32 PL 44, 170, 167, 123, 130: Credere in eum hoc est manducare panem vivum. In Jo. 36, 6 PL 34, 1607: Non enim ad Christum ambulando currimus, sed credendo. Ibid., col. 1608.*

*Trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, beatitudine, justitia, sempiterna vita, quod totum Christus est? Ibid.*

*Ista revelatio ipsa est attractio. Ramum viridem ostendis ovi, et trahis illam. Nuces puero demonstrantur, et trahitur... Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem? Id., col. 1609.*

*Quid facio ego modo, cum loquor? Strepitum verborum ingero auribus vestris. Nisi ergo revelet ille qui intus est, quid dico aut quid loquor?... Videte quomodo trahit Pater: docendo delectat... Trahere Dei est. Ibid., col. 1609; Hoc lumen est totum hominis et verum bonum quod non oculis sed mente conspicitur. Signatum autem dixit in nobis tanquam denarius signatur regis imagine: homo enim factus est ad imaginem et similitudinem Dei, quam peccando corrumpit. Bonum ergo etus est verum arque aeternum, si renascendo signatur... Quae admodum Caesar a vobis exigit impressionem imaginis suae, sic et Deus: ut quemadmodum illi reditur nummus, sic Deo anima lumine vultus eius illustrata atque signata. In Ps. 4, 8 PL 36, 81.*

Es Dios quien inicia y completa la reforma<sup>149</sup>. Por el pecado la *imago* había quedado *deformis et decolor*, deforme y descolorida. Se sigue pues aquí la dialéctica general de la situación *informis-vocatio, conversio-illuminatio formatio-reformatio*. En cuanto al concepto de "renovación, se alude al *hombre nuevo* (colos. 3, 9). Ese rejuvenecimiento se logra precisamente por la *reformatio*<sup>150</sup>. En un momento se reforma y renueva la imagen sobrenatural en el Bautismo; pero la renovación ascética de la imagen formal es lenta y continua<sup>151</sup>. Pelagio trataba de evitar la confusión, eliminando todas estas distinciones. Pero con tales simplificaciones infantiles únicamente se destruyen tanto el Cristianismo como la Filosofía griega: la complejidad es siempre signo de progreso, de capacidad de clarividencia: en la escala de perfección de los seres, la complejidad es la perfección.

149. *De Trinit.* XIV, 16, 22, col. 1053.

150. *Fit ergo ista renovatio reformatioque mentis secundum Deum vel secundum imaginem Dei. De Trinit. Ibid.*, col. 1054. Cfr. LADNER, l.c., (bibliografía).

151. *Ista renovatio non momento uno fit ipsius conversionis, sicut momento uno fit illa in Baptismo renovatio remissione omnium peccatorum. ...Aliud est carece febribus, aliud ab infirmitate, quae febribus facta est, revalescere; itemque aliud est infixum telum de corpore demere, aliud vulnus quod eo factum est secunda curatione sanare; ita prima curatio est causam removere languoris; secunda, iversum sanare languorem, quod fit paulatim proficiendo in renovatione huius imaginis, ...quotidianis accesibus ...De die in diem proficiendo renovatur, transfer amore a temporalibus ad aeterna, a visibilibus ad intelligibilia, a carnalibus ad spiritualia... Tunc perfecta erit similitudo quando Dei perfecta erit visio. Ibid.*, XIV, 17, 23, col. 1054.

*Textos complementarios.* Complementamos la lista de SCHINDLER, A. *Wort und Analogie in Augustin Trinitatslehre*, p. 61. Aunque no sea numéricamente exhaustiva, lo es cualitativamente.

1. *Imitator Dei velut imago, sed non qualis imago est Filius. Nam etiam imagines in hominibus diversae sunt... aliter est imago tua in filio, aliter in speculo: in filio est imago tua secundum aequalitatem substantiae; in speculo autem quantum longe est a substantia, et tamen est quaedam imago tua, quamvis non talis, qualis in filio tuo secundum substantiam... Recipe ergo similitudinem Dei, quam per mala facta amissisti. Sicut enim in nummo imago imperatoris aliter est, aliter in filio: nam imago et imago est; sed aliter impressa in nummo Dei es, ut scias etiam cuius imaginem geras, et ad cuius imaginem factus sis: nam nummus nescit se habere imaginem imperatoris. Serm. IX, 8, 9. PL 38, 82.*
2. *Si Caesar quaerit imaginem suam in numo, Deus non quaerit imaginem suam in homine? Denis, 11, Micell. Agust. I, p. 48.*
3. *Imaginem in nobis Dei deformare potuimus, reformare non possumus... hoc unde bestias anteceditur, maxime in nobis excolere debemus, et resculpere quodam modo et reformare. Sed quis poteris nisi Artifex qui formavit? Serm. 43,3,4 PL 38, 255.*
4. *Si contempseris te in te, et imaginem Dei in qua fecit te...eris pecus Frangipane, 1, 8. Miscell. Agust. I, p. 176.*
5. *Quid habet amplius homo unde factus est ad imaginem Dei? Quia intelligit et sapit, quia discernit bonum a malo: in hoc factus est ad imaginem et similitudinem Dei. In Ps. 29, 2. PL 36, 218.*
6. *Quamquam in imagine ambulat homo. In qua imagine nisi illius qui dixit: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram? Ideo enim, Quamquam, quia magnum aliquid imago haec. Et hoc Quamquam secutus est Tamen. In Ps 38, 11. PL 36, 421.*
7. *Factus ad imaginem et similitudinem Dei, homo praelatus iumentis. In Ps 48, s. I, 16. PL 36, 554.*
8. *Considerate vos homines factos ad imaginem et similitudinem Dei. Imago Dei intus est, non est in corpore... Ubi est intellectus, ubi est mens, ubi ratio investigandae veritatis, ubi est fides, ubi est spes vestra, ubi charitas vestra, ibi habet Deus imaginem suam In Ps 48, s. II, 11. PL 36, 564.*
9. *Memnisse debemus ad imaginem Dei nos esse factos, nec alibi quam in ipso intellectu. In Ps 54, 3. col. 629.*

10. *Quaerit Deus imaginem suam: reddite... Non perdat Deus in vobis nummum suum. In Ps 57,11. col. 683.*
11. *Impressisti nobis vultum tuum, fecisti nos ad imaginem et similitudinem tuam, fecisti nos nummum tuum; sed non debet imago tua in tenebris remanere; mitte radium sapientiae tuae, expellat tenebras nostras, et fulgeat in nobis imago tua; cognoscamus nos imaginem tuam... Gestamus vultum ejus: quomodo dicuntur vultus imperatorum, vere quidam sacer vultus Dei est in imagine ipsius... In Ps 66,4 col 806.*
12. *Non ergo aliquid alienum est, si imaginem Dei tenemus in nobis: utinam eam per superbiam non amittamus... Ei cohaerendo signetur tamquam ex annulo cera, illi affixus habeat imaginem ejus, faciens quod dictum est. Mihi autem adhaerere Deo bonum est (Ps 72, 28); vere custodit similitudinem et imaginem ad quam factus est. Porro autem si perverse voerit imitare Deum, ut quomodo Deus non habet a quo formetur... In Ps 70, s II, 6-9. cols. 896ss.*
13. *Deus in civitate sua imaginem illorum ad nihilum redigat; quia et ipse in civitate sua terrena imaginem Dei ad nihilum redegerunt. In Ps. 72,26 col 926.*
14. *Factus es, oh homo, ad imaginem Dei; per vitam vero perver- sam et malam perturbasti in te et exterminasti in te imagi- nem Conditoris tui. Factus dissimilis, attendis in te, et dis- plices tibi. Ib. 75, 3. col. 959.*
15. *Anima humana, interior homo, recreatus ad imaginem Dei, quia creatus ad imaginem Dei; qui tanto erat longe factus, quanto ierat in dissimilitudinem. In Ps 99,5. col. 1273.*
16. *Factus ad imaginem Dei... accepit animam rationalem. In Ps 101, s. I, 11 col. 1302.*
17. *Fecit te ad imaginem et similitudinem suam. Noli quaerere quid ei retribuas; similitudinem ipsius retribue illi, non plus quaerit; nummum suum exigit. In Ps 102, 3. col. 1318.*
18. *Non exigo participationem sapientiae meae ab eis quae non feci ad imaginem meam; sed ubi feci, inde exigo, et usum ejus rei postulo, quamdonavi... Redentes Caesari imaginem suam, et reddentes Deo imaginem suam non ad se, sed ad artificem suum, et ad lumen unde sunt et ad ca- lorem quendam espirituaalem unde fervescunt, et unde re- moti frigescunt, et unde recedentes contenebrantur, et quo revertentes illuminantur... In Ps 103, s. IV, 2. Col. 1379.*
19. *Anima humana facta est ad imaginem Dei; nam dabit imagi- nem suam cani et porco (contra la metempsychosis). In Ps 146, 18. col. 1911.*

20. *Et ideo quomodo formatus est homo in Genesi sexto die ad imaginem Dei, sic et in isto tempore, quasi sexto die totius saeculi, renovamur in Baptismo, ut recipiamus imaginem Conditoris nostris. Ser. 259, 2. PL 38, 1198.*
21. *Magna quaedam res est homo, factus ad imaginem et similitudinem Dei, non in quantum mortali corpore includitur, sed in quantum bestias rationalis anima honore praecedit. De Doctr. christ. I, 22,20. PL 34, 26.*
22. *Quisnam igitur sit in homine naturalis ordo, quaerendum est. Constat enim homo ex anima et corpore... Animae hominis inest ratio, quae pecori non inest... In qua ipsa ratione, quae partim contemplativa est, partim activa, procul dubio contemplatio praecellit. In hac enim et imago Dei est, qua per fidem ad speciem reformamur. C. Faustum, XXIII, 27. PL 42, 418.*
23. *Non duos homines Paulus dixit (el interior y el exterior); sed unum, quem totum Deus fecerit, id est, et id quod interius est, et id quod exterius est: sed eum ad imaginem suam nos fecit, nisi secundum id quod interius est, non solum incorporeum, verum etiam rationale, quod pecoribus non inest. Non itaque unum hominem fecit ad imaginem suam; fecit... secundum id quod habet rationalem mentem, qua cognoscat Deum... Secundum sui Creatoris imaginem reformatur, exuens se iniustitiam et induens justitiam... Tunc autem cum resurget... etiam exterior percipiet coelestis habitudinis dignitatem... Ib. 24,2 PL 42,476.*
24. *Nisi supernae justitiae quaedam impressa vestigia teneremus... nisi aspergeretur desuper velut tenuissima quadam aura justitiae, citius aresceremur quam sitremus... Haec imago, vel vestigium de fastigio summo aequitatis impressum est. Ad Simplic. I, 2,16. PL 40,120s.*
25. *Et non noveram Deum esse spiritum... Et quid in nobis esset, secundum quod essemus similes Deo et recte in Scriptura diceremur ad imaginem Dei, prorsus ignorabam. Confess. III, 7, 12. PL 32,688.*
26. *Ubi vero etiam comperi ad imaginem tuam hominem a te factum, a spiritualibus filiis tuis... gaudens erubui. Ib. VI, 3,4. Col. 721.*
27. *Demonstrante Te, probat ipse (homo) quae sit voluntas tua quod bonum et beneplacitum et perfectum: et doces eum jam capacem videre Trinitatem unitatis, et unitatem trinitatis. Ideoque pluraliter dicto, Faciamus hominem, singulariter tamen infertur. Et fecit Deus hominem; et pluraliter dicto, Ad*

*imaginem nostram, singulariter infertur, Ad imaginem Dei. Ita homo renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem ejus qui creavit illum... Ib. XIII, 12,32 Col. 858.*

28. *Videmus hominem ad imaginem et similitudinem tuam cuncti irrationabilibus animantibus ipsa tua imagine ac similitudine, hoc est rationis et intelligentiae virtute praeponi... Quemadmodum subjicitur appetitus actionis ad concipiendam de ratione mentis recte agendi solertiam. Ib. XIII, 32,47. PL 32. 866.*
29. *Renovasti ad imaginem et similitudinem tuam: prestantique intellectui rationabilem actionem, tanquam viro feminam, subdidisti. Ib. n. 49. Col. 867.*
30. *Fecit et hominem ad imaginem suam; ut quemadmodum ipse per omnipotentiam suam praeest universae creaturae, sic homo per intelligentiam suam, qua etiam Creatorem suum cognoscit et colit, praeeset omnibus terrenis animalibus. De Cat. Rud. 18,29. PL 40,332.*
31. *Cur et de homine non dictum est Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram secundum genus, cum et hominis propago manifesta sit? De Gen. ad litt. III, 12,20. PL 34,287.*
32. *Inteligamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, in quo irrationabilibus animantibus antecellit. Id autem est ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur. Unde et Apostolus dicit; renovamini in spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem (Ef. 4,23s) qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem ejus que creavit eum (Coloss. 3,10); satis ostendens ubi sit homo creatus ad imaginem Dei, quia non corporeis lineamentis, sed quadam forma intelligibili mentis illuminatae... Ipsa prima creabatur lux, in qua fieret cognitio verbi Dei, per quod creabatur, atque ipsa cognitio illi esset ab informitate sua converti ad formantem Deum, et creari atque formari... Jam subinferitur, Et fecit Deus hominem ad imaginem Dei: quia ipsa natura scilicet intellectualis est, sicut illa lux, et propterea hoc est ei fieri, quod est agnoscere Verbum Dei per quod fit... Sicut enim post lapsum peccati homo in agnitione dei renovatur secundum imaginem ejus que creavit eum; ita in ipsa agnitione creatus est, antequam delicto veterasceret unde rursus in eadem agnitione renovaretur. Ib. III, 20,30. PL 34, 292s. El "intellectus Dei" se rebajó a "memoria Dei" con el*

- pecado; en la restauración, la memoria Dei se hace "intellectus Dei" de nuevo, porque se actualiza el hábito.
33. *Rationales mentes, in quo genere homo factus est ad imaginem Dei, non habent veram lucem suam, nisi ipsum Verbum Dei, per quod facta sunt omnia, cujus participes esse potuerunt ab omni iniquitate et errore mundatae. Ib. V, 13,30. Col. 331.*
  34. *Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod ei dedit mentem intellectualem, qua praestat pecoribus... Quid habet homo excellentius in hac re, nisi quod ipse ad imaginem Dei Creatus est. Quamquam et in ipso corpore... erecta statura factus est... Ib. VI, 12,22. Col. 348.*
  35. *Debet intueri quomodo explicet sexto die factum hominem ad imaginem Dei (quod nisi secundum animam recte intelligi nos potest) id est, in qua natura causalis ratio facta fuerit ejus rei quae nondum fuit. Ib. VII, 28,40. Col. 370.*
  36. *Dicitur spiritus et ipsa mens rationalis, ubi est quidam tamquam oculus animae, ad quam pertinet imago et agnitio Dei. Ib. XII, 7,18. Col. 460.*
  37. *In animo tuo est imago Dei, mens hominis capit eam. Accepit eam, et inclinando se ad peccatum decoloravit eam. Ipse ad eam venit reformator, qui erat ejus ante formator; quia per Verbum facta sunt omnia, et per verbum impressa est haec imago. Venit ipsum Verbum, ut audiremus ab Apostolo: Reformamini in novitate mentis vestrae (Rom. 12,2). In Ps. 32,s. II, 16. PL 36,294.*
  38. *Non ergo anima alloquitur carnem... nec caro anima... Ergo intelligimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem. Ipsa mens invocabat lucem Dei et veritatem Dei. Ipsa est quae vocatur intellectus, quo intellectu carent bestiae... Intellectus ergo noster alloquitur animam nostram... Ut quid tristis es, anima mea, et utquid conturbas me? In Ps. 42,6 PL 36,480.*
  39. *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram... Tria haec sunt in te, quae potes numerare, et non potes separare. Haec ergo tria, memoriam, intellectum et voluntatem, haec inquam tria anivadverte separatim pronuntiari, inseparabiliter operari... Ser. 52,7,19. PL 38,362.*
  40. *Anima itaque considerata, maxime humana et rationalis atque intellectualis, quae ad ejus imaginem facta est... non erit fortassis absurdum, ut eam ad suum quoque Creatorem intelligendum, ipso adjuvante, meditemur attolere. Ep. 120,2,12. PL 33,458.*

41. *Imaginem Dei quaerit? In se habet... Adorando imaginem hominis, quam fecit faber, conteris imaginem Dei, quam tibi impressit Deus. Denis, 24,7 Miscell Agost. I, 148. Cfr. Lactacio, quien insiste en este tema.*
42. *Nunquam explicant isti qua justitia, nullum peccatum habentes, imago Dei separetur a regno Dei. De pecc. merit. et remis. I, 30,58. PL 44,142.*
43. *Hoc enim agit spiritus gratiae, et imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis. Vitium quippe contra naturam est quod utique sanat gratia... Proinde naturaliter homines quae legis sunt faciunt: qui enim hoc non faciunt, vitio suo non faciunt. Quo vitio lex Dei est deleta de cordibus: ac per hoc, vitio sanato, cum illic scribitur, fiunt quae legis sunt naturaliter: non quod per naturam negata sit gratia, sed potius per gratiam reparata natura... De Spiritu et litt. 27,47. PL 44,229.*
44. *Imago Dei, ad quam creati sumus, proficiendo resculpatur. Pecando enim obsoleta facta erat, attrita erat... cum fricatur ad terram... terrenis cupiditatibus teritur. Quamquam enim in imagine ambulat homo, tamen vane conturbatur (Ps. 38,7) Veritas quaeritur in imagine Dei, non vanitas. Amando enim veritatem imago illa, ad quam creati sumus, resculpatur, et proprius nummus Caesari nostro reddatur... Moneta Christi homo est. Ibi imago Christi, ibi nomen Christi, munus Christi et officia Christi et officia Christi. Serm. 110,10. PL 38,566.*
45. *Nam interior homo noster, quantulacumque imago ejus, non de illo genita, sed ab illo creata, quamvis adhuc renovetur de die in diem, jam tamen in tali luce habitat, quo nullus oculorum corporalium sensus accendit. Ep. 147,17,44. PL 33,616.*
46. *Homo, factus ad imaginem Dei, habet rationalem mentem, per quam possit percipere sapientiam. In Jo. 1,18. PL 35,1388.*
47. *Unde ergo melior es? Ex imagine Dei. Ubi imago Dei? In mente, in intellectu. Ib III, 4. Col. 1398.*
48. *Rædi ad cor; vide ibi quid sentias forte de Deo, quia ibi est imago Dei. In interiore homine habitat Christus, in interiore homine renouaris ad imaginem Dei, in imagine sua cognosce autorem ejus. Ib. XVIII, 10. Col. 1542.*
49. *Deus, postquam fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam sexto die... requieuit septimo die; sic et tibi requiem non speres, nisi cum redieris ad similitudinem in qua factus es, quam peccando perdidisti. Ib. XX, 2. Col. 1557.*
50. *De mente tua volo aliquam similitudinem dare ad Deum tuum;*

*quia utique non in corpore, sed in ipsa mente factus est homo ad imaginem Dei... Ecce in mente tua video aliqua duo, memoriam tuam et cogitationem tuam, id est quasi aciem quamdam et obtutum animae tuae... Vides aliquid et commendas memoriae. Cogitas aliunde, intentio tua alibi est... Cum vero reflexa est cogitatio tua ad id quod erat in memoria, inde formata est, et visio quaedam animi facta est... Ecce facta est a memoria demonstratio, facta est in cogitatione visio... cogitatio vidit quod memoria demonstravit. Ib. XXIII, 10s. Col. 1589.*

51. *Moneta Dei sumus, numus a thesauro oberravimus. Errore detritum est quod in nobis fuerat impressum, venit qui reformat,, quia ipse formaverat...Tunc ergo exprimetur veritas in nobis. Ib, XL, 9 Col. 1691.*
52. *Sicut quaerit Caesar in nummo imaginem suam, sic Deus quaerit in homine suam. Ib. XLI, 2. Col. 1693.*
53. *Habemus ergo et nos imaginem Dei; sed non illam quam habet Filius aequalis Patri. Tamen et nos pro modulo nostro si non sicut ille essemus, ex nulla parte similes diceremur. In Ep. Jo. IV, 9. PL. 35,2010.*
54. *Si ergo facti sumus ad imaginem Dei, quare non sicut Deus sumus? Non ad aequalitatem sed pro modo nostro. Ib. IX, 3. Col. 2047.*
55. *Nescit ab uno vero Deo atque optimo, et naturam nobis esse, qua facti ad ejus imaginem sumus, et doctrinam, qua eum nosque noverimus, et gratiam, qua illi cohaerendo beati simus. De Civ. Dei, VIII, 10,2. PL. 41,235.*
56. *Qua Deo nihil sit in rebus ab eo factis natura propinquius, imaginem Dei, hoc est, summae illius Trinitatis, agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima. Nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse et nosse diligimus. XI, 28. Col 339.*
57. *Quoniam igitur homines sumus, ad nostri Creatoris imaginem creati, cujus est vera aeternitas, aeterna veritas, aeterna et vera charitas... in nobis ipsis ejus imaginem contuentes... Ib. XI, 28. Col. 342.*
58. *Fecit ergo Deus hominem ad imaginem suam. Talem quippe illi animam creavit, qua per rationem atque intelligentiam omnibus esset praestantior Ib. XII, 23. Col. 373.*
59. *Illud etiam quod ait, Praedestinos conformes imaginis Filii Dei (Rom. 8,29), potest et secundem interiorem hominem intelligi. Unde nobis alio loco dicit. Nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate mentis vestrae (Rom. 12,2).*

*Ubi ergo reformamur, ne conformemur huic saeculo, ibi conformamur Dei Filio. Potest et sic accipi, ut quemadmodum ille nobis mortalitate, ita nos illi efficiamur immortalitate conformes: quod quidem et ad ipsam resurrectionem corporum pertinet. Ib. XXII, 16. Col. 778.*

60. *Non in eo tamen penitus extinta est (peccato) quaedam velut scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem Dei. Ib. XXII, 24,2. Col. 789.*
61. *Dictum est, ad imaginem nostram. Quod ex persona ipsius Trinitatis rectissime accipitur. Tria itaque ista in hominis anima cogitemus, memoriam, intelligentiam, voluntatem. Ad Dei quippe imaginem sic reformamur. C. Serm. Arrian. 16. PL. 42, 695.*
62. *Faciamus hominem secundum imaginem et secundum similitudinem: quod multi codices latini habent, ad imaginem et similitudinem. Locut. in Heptat. I. PL 34, 485.*
63. *Quid intersit inter similitudinem et imaginem quaeri solet... Omnis imago etiam similitudo est, non omnis similitudo etiam imago est. Unde si gemini inter se similes sint, similitudo dici potest alterius cujuslibet in altero, non imago. Si autem patri filius similis est, etiam imago recte dicitur; ut sit pater prototypus, unde illa imago expressa videatur: quarum aliae sunt ejusdem substantiae, sicut filius; aliae non ejusdem sicut pictura... Quibusdam visum est similitudinem aliquid amplius esse quam imaginem, quod homini reformando per Christi gratiam postea servaretur. Miror autem si nos propterea postea imaginem solam voluit commemorare, quia ubi imago, continuo et similitudo est. Quaest. in Heptat. V, 4. PL 34,749.*
64. *Qui renovatur secundum imaginem Dei: quomodo hanc recipiet qui jamsumpsit exterioris imaginem?... quomodo, eadem manente forma, quae impressa illi est vel expressa de corpore, potest reformari ad imaginem Dei? An duas habebit imagines, a summo quidem Dei, ab imo autem corporis; sicut in nummo dicitur, Caput et Navis? De anima et ejus orig. IV, 14, 20. PL 44,536.*
65. *Neque mirandum est, si caelestis hominis imaginem, quae sacra perfusione suscipitur, sibi vindicat Deus; imaginem vero terreni hominis terrena labe sordentem sinit esse sub diabolo: donec ad suscipiendam coelestis hominis imaginem renascatur in Christo. Contr. Jul. VI, 9,26. PL 44,838.*
66. *Pelagiani ausi sunt dicere, gratiam esse naturam, in qua sic creati sumus, et habeamus mentem rationales, qua intellige-*

- re valeamus, facti ad imaginem Dei, ut dominemur piscibus. De gratia et lib. arb. 13,25. PL 44,896.*
67. *Neque inscite distinguitur, quod aliud sit imago et similitudo Dei, aliud ad imaginem et similitudinem Dei, sicut hominem factum accipimus (De div quest. 83, q. 41). Quod non ita intelligendum est, quasi homo non dicatur imago Dei, cum dicat Apostolus, Vir quidem non debet velare caput, cum sit imago et gloria Dei (I Cor. XI, 7): sed dicitur etiam Ad imaginem Dei, quod Unigenitus non dicitur, qui tantummodo imago est, non ad imaginem. Retract. I, 26. PL 32,626.*
68. *Adam imaginem Dei perdidisse peccato (De Gen. ad litt. VI, 27, 28). non sic accipiendum est, tamquam in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet. Retract. II, 24,2. PL 32,640.*
69. *Qui non condemnat nisi spretus, dic utrum spernat suam imaginem nisi spretus. Contr. Jul. imp. op. I, 49. PL 45,1065.*
70. *Homo misericors, miseraris imaginem Dei, ne dicas eam sub peccato carnaliter nasci... Et certe propterea est homo imago Dei, quia factus est ad similitudinem Dei... Cum ergo sit imago Dei omnis homo vivens, dic unde sit etiam vanitas omnis homo vivens. Op. Imp. Contr. Jul. I, 63. PL 45,1082.*
71. *Non erit saltem contumelia imaginis Dei, separari a regno Dei. Ib. n. 136. Col. 1136.*
72. *Cur nec tu admittis in regnum Dei... imaginem Dei. Ib. II, 30. Col. 1154.*
73. *Si non renati in parvula aetate morientur, cum sint imagines Dei..., in regnum Dei non suscipi. Ib. III 9. PL 45,1251.*
74. *Quid igitur meruit imago Dei, ut ad impedimentum rerum scendarum corruptibili corpore gravaretur, si nullum est originale peccatum?... Iniquissimum et stolidum est, ut mea res, mea imago, per infidelitatem vel negligentiam parentum vel quorumlibet inter quos vivit, vel per quamcumque necessitate, sine Baptismo de corpore exeat, et ad regnum meum non admitatur. Ib. III, 44. Col. 1268.*
75. *Unde ergo non exsufflatam, non exorcizatam imaginem suam non admittit ad vitam suam? Ib. III, 82. Col. 1280.*
76. *Nec tibi videatur indignum, quod subjecta est diabolo imago Dei... Ib. VI, 20. Col. 1547.*
77. *Si patiuntur, ea ipsa poena est imaginis Dei, conditioni pecorum comparari: poena porro imaginis Dei, nisi culpa praecederet, justa esse non posset. Ib. VI, 26. Col. 1563.*
78. *Justum ergo erat ut imago Dei, nullo fuscata et obsoleta pec-*

*cato, tali insereretur corpori, quamvis de terrena materie creato atque formato. Ib. VI, 39. Col. 1598.*

79. *De imagine terrestris, et de imagine caelestis hominis, satis iam superius disputatum est. Tibique respondimus quod imago caelestis nunc fide ac spe portari potest; portabitur autem re ipsa praesentata atque donata, cum resurrexerit corpus spirituale, quod nunc animale seminatur. Duae quippe istas imagines, terrestris videlicet hominis unam, caelestis autem alteram, singulis rebus attribuit: illam scilicet animali corpori, hanc spirituali. Ib. VI, 40. Col. 1601s.*

LOPE CILLERUELO

Valladolid 12 octubre 1973