

## La presencia de Dionisio Areopagita y de San Juan Damasceno en la concepción de la persona de Santo Tomás de Aquino

Ignacio Andereggen

Dividiremos la exposición en tres partes: en primer lugar, procederemos a la consideración de la presencia de Dionisio el Areopagita en la obra de Santo Tomás; en segundo término, a algunas reflexiones acerca del influjo de San Juan Damasceno en la misma producción del Aquinate; en tercer lugar, a algunas breves menciones de los textos de Santo Tomás de Aquino donde se comprueba tal influencia, especialmente en la *Suma de Teología*, con una sucinta referencia comparativa respecto de las otras obras.

### I

En primer lugar, trataremos, de la presencia de Dionisio. Como sabemos, este personaje es desconocido. Los medievales lo confundían con el Dionisio del cual se habla en el capítulo 17 de los *Hechos de los Apóstoles*, convertido por san Pablo, que aprendió del Apóstol la Teología, especialmente la Teología Mística, y que, por tanto, gozaba, en cierta manera, de una participación de la autoridad apostólica. Era el primero de los teólogos. Sabemos que el *Corpus Dionysianum* está compuesto, en realidad, por obras de naturaleza compleja, en las cuales se presentan influjos filosóficos posteriores a la época de san Pablo. Los estudiosos datan esos escritos alrededor de los siglos V y VI de nuestra era, aunque hay elementos que hacen vislumbrar un origen anterior, probablemente del siglo IV.

Tengo la impresión de que estos escritos no pertenecen a un solo autor sino a una tradición. Tal vez a una tradición de tipo monástico. Efectivamente, en los mismos escritos se hace referencia a “nuestra

tradición jerárquica”<sup>1</sup>, y a maestros importantes,<sup>2</sup> especialmente Hierotheo, que podría representar la tradición misma.

El influjo de Dionisio Areopagita en la obra de Santo Tomás es capital; paralelo, dentro de la patrística, al influjo de san Agustín. Es este el gran teólogo de raíz latina; Dionisio Areopagita es el gran teólogo de raíz griega. Ciertamente, el volumen de la obra misma de Dionisio es inferior al de la de san Agustín, y por este motivo encontramos menos citas de Dionisio en la producción del Aquinate, que en la de san Agustín, el cual es en absoluto el autor más citado por Santo Tomás.

Dionisio, sin embargo, está citado unas 2000 veces a propósito de todos los temas, sea filosóficos, sea teológicos. El Areopagita influye sobre la concepción general de Santo Tomás. Mi tesis doctoral en filosofía versó justamente acerca de la metafísica del *Comentario de Santo Tomás al De divinis nominibus del Areopagita*.<sup>3</sup>

Contemplando la arquitectura de la obra de Dionisio, y después, paralelamente, la de Santo Tomás, se puede observar cómo su concepción general está presente en todas las partes de la exposición filosófica y teológica del Aquinate, no solamente en esta obra, sino en todo su pensamiento. A propósito de esto cito en particular, de modo especialmente importante, el tema de las “uniones y discreciones divinas”, desarrollado por Dionisio en el capítulo segundo del *De divinis nominibus*.

En Dios hay uniones que corresponden a las perfecciones absolutas, y hay distinciones. Esas distinciones las conocemos en primer lugar por la Revelación de las personas divinas, de la santísima Trinidad; pero captamos además, que todas las cosas, en cuanto *todo*, son distintas recíprocamente en la realidad, y esta distinción tiene su origen en la perfección absoluta de Dios.<sup>4</sup>

---

1. DIONISIO AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, c.II, PG III, 145 B.

2. Cf. DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c.I, PG III, 592 A.

3. I. ANDEREGGEN, *La metafísica de la Exposición de Santo Tomás sobre el De divinis nominibus de Dionisio Areopagita*, Buenos Aires 1989. Exposición sintética en: ID., *La originalidad del Comentario de Santo Tomás al De divinis nominibus de Dionisio Areopagita*, en Y. DE ANDIA (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et en occident*, Actes du Colloque International, Paris 21-24 septembre 1994, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, 439-455.

4. Cf. DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c.I, PG III, 637 D-644 A.

En este sentido la concepción de las uniones y discreciones divinas hace progresar el pensamiento filosófico de Santo Tomás incluso más allá de Aristóteles, el cual conocía como última distinción de la realidad la que existe entre el acto y la potencia. En Dionisio captamos otro origen de la distinción, que está en las personas divinas, las cuales, aún siendo realmente distintas entre sí, mantienen la simplicidad y la unidad divinas. Este tema será capital para entender adecuadamente la concepción de la persona en el Doctor Angélico.

En este segundo capítulo del *De divinis nominibus*, el mismo Dionisio hace referencia a las uniones y discreciones, que están no solamente en la realidad y en la mente divina, sino también en las criaturas racionales: en los ángeles y en los hombres. En éstos hay muchas luces que coexisten, que se compenetran recíprocamente.<sup>5</sup>

Este tema, a través de la mediación de San Juan Damasceno, entrará en Santo Tomás de Aquino, el cual lo combinará de una manera magistral con el pensamiento del *De anima* de Aristóteles<sup>6</sup>: el alma es de algún modo todas las cosas: *anima est quodammodo omnia*: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστι πάντα.<sup>7</sup>

Otro tema capital que influye en Santo Tomás es el del conocimiento de Dios. Para Dionisio hay dos vías, fundamentalmente, para alcanzar a Dios: la vía negativa y la vía afirmativa. Todo lo que podemos decir afirmativamente acerca de Dios es inconsistente o inexacto, mientras que las negaciones son exactas cuando nos referimos a Dios, expresa en su obra acerca de la *Jerarquía Celestial*.

Εἰ τοίνυν αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θείων ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι τῇ κρυφίῳ τῶν ἀπορρήτων,

Cf. también SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, I, 10. Trad. esp. de J.P. TORREBIARTE, Aguilar, Madrid 2003, 63-64.

5. Cf. DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c.I, PG III, 637 D-640 D.

6. ARISTOTELES, *De Anima*, III, 4-5, bk 429a15-430a25.

7. ARISTOTELES, *De Anima*, III, 4-5, bk 431b21. S. THOMAS AQUINAS, *In libros de Anima expositio*, l. III, lec.13, n.4: "Anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, in quantum secundum animam est quodammodo omnia, prout eius anima est receptiva omnium formarum. Nam intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilium, et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilium."

οἰκειότερα μᾶλλον ἔστιν ἐπὶ τῶν ἀοράτων ἢ διὰ τῶν ἀνομοίων ἀναπλάσεων ἐκφαντορία.<sup>8</sup>

Esto, porque Dios está más allá de todo lo que puede pensarse, e incluso, está más allá del ser, en el sentido de que Dios es el Ser perfecto, y por tanto la Bondad que incluye todas las perfecciones.

En realidad, además de los dos más importantes mencionados, los temas específicos que se encuentran en el *Corpus Dionysianum*, y que después pasan a la concepción filosófica y teológica de Santo Tomás, son innumerables. Citemos simplemente el de las perfecciones divinas (aparte de la consideración de las uniones y discreciones), la expresión del dogma trinitario, la concepción cristológica, y también la concepción sacramental. El libro de Dionisio Areopagita acerca de la *Jerarquía Eclesiástica* es un tratado del sacramentología, y Santo Tomás lo tendrá muy en cuenta por lo que se refiere especialmente al sacramento principal, la Eucaristía.

## II

En segundo lugar, encontramos, dentro del breve plan que nos habíamos propuesto desarrollar, el influjo de San Juan Damasceno. Para entender a este importante Padre y Teólogo sistemático, que vivió entre los siglos VII y VIII, es necesario captar toda la tradición anterior. San Juan Damasceno transmite a la posteridad una especie de *Suma Teológica* de la patrística oriental. Principalmente de lengua griega. El libro capital, y más conocido, de San Juan Damasceno se titula *De fide orthodoxa*, en latín.

“La fe ortodoxa” es un manual utilizado sea por los autores griegos, sea por los autores latinos; y muy especialmente por Santo Tomás. En San Juan Damasceno encontramos los cimientos de un puente entre las dos tradiciones: la latina y la griega, por el uso común que ambas, en épocas posteriores, hasta nuestros días, hacen de su obra; y encontramos también un carácter sintético también en el orden filosófico, porque San Juan Damasceno combina los elementos platónicos que vienen a través de tradición patrística oriental, con elementos aris-

---

8. Cf. DIONISIO AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia*, c.II, PG III, 141 A.

totélicos que él desarrolla de un modo propiamente filosófico. Efectivamente, este libro: *De fide orthodoxa* es parte de una obra más amplia donde están tratados ciertos temas filosóficos con una inspiración que es también aristotélica. Por este motivo Santo Tomás encuentra una connaturalidad especial respecto de la obra del Damasceno.

Digamos además que en San Juan Damasceno el influjo de Dionisio el Areopagita es capital. Dionisio representa un punto de referencia fundamental, por lo cual tenemos como resultado que la obra del Místico Desconocido influye doblemente en la producción del Aquinate, es decir directamente, y también a través de la síntesis, en cierta manera simplificada, de San Juan Damasceno.

La arquitectura del *De fide orthodoxa* está presente en la *Suma Teológica* de Santo Tomás. Las partes de la obra del Damasceno sobre la *Exposición de la fe* corresponden fundamentalmente a las tres partes de la *Suma de Teología*. Es verdad que está en esta presente también la arquitectura de la teología latina anterior al siglo XIII, especialmente sistematizada por Pedro Lombardo, en el siglo precedente, con sus famosas “Sentencias”. La arquitectura de Pedro Lombardo, a su vez, depende de la concepción patrística, aunque este no conocía tan profundamente la obra de los padres griegos como en cambio luego Santo Tomás.

Hay temas específicos que pasan directamente de San Juan Damasceno a Santo Tomás. Y estos temas están especialmente referidos a la concepción de la persona.

En primer lugar, encontramos el gran tema del hombre como imagen de Dios. En el prólogo de la Segunda Parte de la *Suma de Teología*, de una manera muy solemne, se introduce una cita de San Juan Damasceno como faro de luz que ilumina toda la concepción moral y antropológica del Aquinate.<sup>9</sup> No se puede entender el hombre sino

---

9. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, II, prologus: “Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, id est de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.”

como imagen de Dios. Este tema lo ve Santo Tomás especialmente claro en la obra de San Juan Damasceno.

Pero es sobre todo en la cristología en la cual el Aquinate sigue al Damasceno. En la parte especulativa del tratado cristológico de la *Suma de Teología* encontramos citas sistemáticas y continuas del tercer libro del *De fide orthodoxa* de San Juan Damasceno. Y esto, muy especialmente por lo que se refiere a la persona *compuesta* del Verbo de Dios.<sup>10</sup> Este tema no estaba tratado de la misma manera en la teología latina anterior.

Las reflexiones de Dionisio Areopagita que pasan a través de San Juan Damasceno, terminarán así en esta concepción original de Santo

---

10. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, III, q.2, a.4: “Ad quartum sic proceditur. Videtur quod persona Christi non sit composita. Persona enim Christi non est aliud quam persona vel hypostasis Verbi, ut ex dictis patet. Sed in Verbo non est aliud persona et natura, ut patet ex his quae dicta sunt in prima parte. Cum ergo natura Verbi sit simplex, ut in primo ostensum est, impossibile est quod persona Christi sit composita. Praeterea, omnis compositio videtur esse ex partibus. Sed divina natura non potest habere rationem partis, quia omnis pars habet rationem imperfecti. Ergo impossibile est quod persona Christi sit composita ex duabus naturis. Praeterea, quod componitur ex aliquibus, videtur esse homogeneous, sicut ex corporibus non componitur nisi corpus. Si igitur ex duabus naturis aliquid sit in Christo compositum, consequens erit quod illud non erit persona, sed natura. Et sic in Christo erit facta unio in natura. Quod est contra praedicta.

Sed contra est quod Damascenus dicit, III libro, in Domino Iesu Christo duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim, ex utrisque compositam.

Respondeo dicendum quod persona sive hypostasis Christi dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum id quod est in se. Et sic est omnino simplex, sicut et natura Verbi. Alio modo, secundum rationem personae vel hypostasis, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura. Et secundum hoc, persona Christi subsistit in duabus naturis. Unde, licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi. Et sic dicitur persona composita, in quantum unum duobus subsistit.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod illa compositio personae ex naturis non dicitur esse ratione partium, sed potius ratione numeri, sicut omne illud in quo duo conveniunt, potest dici ex eis compositum.

Ad tertium dicendum quod non in omni compositione hoc verificatur quod illud quod componitur sit homogeneous componentibus, sed solum in partibus continui; nam continuum non componitur nisi ex continuis. Animal vero componitur ex anima et corpore, quorum neutrum est animal.”

Tomás, que une los resultados de la patrística griega con los elementos propios de la filosofía aristotélica, como dijimos, y muy especialmente con la concepción del ser, del “*einai*” que recibe Santo Tomás de la metafísica del Estagirita. Citaremos dos textos como ilustración de cuanto acabamos de manifestar.

En primer lugar, un pasaje del *De divinis nominibus*, ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ, de Dionisio el Areopagita, capítulo II, un texto tomado de los Elementos de Teología del muy santo Hierotheo. Aquí se presenta el carácter tradicional de la obra del Corpus Dionysianum. Dionisio o quien fuere el autor de estos textos hace referencia a su maestro, Hierotheo. Dice Hierotheo según Dionisio:

La divinidad del Hijo [de Jesús] es causa que todo lo perfecciona, y conserva la partes en tal armonía con el todo, que ni es parte ni es todo, siendo al mismo tiempo las dos cosas: todo y parte. Dentro de su totalidad unidad contiene de modo eminente y por anticipación el todo y las partes. Tal perfección está en los imperfectos como fuente de perfección, está también en los perfectos, pero como trascendente y anterior a la perfección de ellos. Es forma informante de cuánto carece de forma, pues es su principio formal. Es también la forma trascendente en lo que ya está formado. El ser que está sobre todo ser, sin que nada lo alcance. Supraesencia de toda esencia. Es límite de todo, principio y cauce, pero está por encima de todo principio y orden. Es la medida de todas las cosas. Es eternidad que trasciende y es anterior a la eternidad. Es abundancia donde hay escasez y sobreabundancia donde no falta nada. Indescriptible, inefable, trasciende toda inteligencia, toda vida, todo ser, sobrenaturalmente [maravillosamente] posee toda maravilla y trasciende todo lo trascendente. Por amor ha descendido a nuestro nivel y se ha hecho una creatura. Etc.<sup>11</sup>

11. Cf. DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c.II, PG III, 648 B-D. Trad. esp. de T. MARTIN, Madrid, 1990, 288-289. C-648 D. [Ἡ πάντων αἰτία καὶ ἀποπληρωτικὴ τοῦ υἱοῦ θεότης ἢ τὰ μέρη τῆ ὁλότητι σύμφωνα διασώζουσα καὶ οὔτε μέρος οὔτε ὅλον οὔσα καὶ ὅλον καὶ μέρος, ὡς πᾶν καὶ μέρος καὶ ὅλον ἐν ἑαυτῇ συνειληφύια καὶ ὑπερέχουσα καὶ προέχουσα, τελεία μὲν ἐστὶν ἐν τοῖς ἀτελέσιν ὡς τελετάρχης, ἀτελής δὲ ἐν τοῖς τελείοις ὡς ὑπερτελής καὶ προτέλειος, εἶδος εἰδοποιὸν ἐν τοῖς ἀνειδέοις ὡς εἰδεάρχης, ἀνειδέος ἐν τοῖς εἶδεσιν ὡς ὑπὲρ εἶδος, οὐσία ταῖς ὅλαις οὐσίαις ἀχράντως ἐπιβατεύουσα καὶ ὑπερουσίως ἀπάσης οὐσίας

Esta concepción cristológica la viene de la tradición anterior a Dionisio y es transmitida a San Juan Damasceno, y, a través de este, a la teología latina medieval, comenzando por la de Santo Tomás de Aquino. En este texto rescatamos especialmente la referencia al todo y a las partes que están contenidas eminentemente en la unidad. Este estar contenidas es propio de la persona. Efectivamente, encontraremos en la segunda cuestión de la Tercera Parte de la *Suma de Teología* la referencia a la persona divina de Cristo como un todo.<sup>12</sup> La persona es totalidad, la persona es unidad.

Unidad, sin embargo, que no cancela las diferencias. Por esta razón, encontramos en la cristología de Santo Tomás una profundización filosófica de la noción de persona, que tiene una inspiración de raíz superior, una inspiración teológica. En la Primera Parte de la *Suma de Teología* habíamos encontrado la persona como aquello que es más noble, o más excelente, en toda la naturaleza.

La persona está concebida, por supuesto, según la definición tradicional de Boecio, pero está concebida más allá de esta definición. Y esta concepción está más perfectamente desarrollada en la madurez de la producción de Santo Tomás, es decir, en la época en que redacta la Tercera Parte de de la Suma de Teología. Aquí Santo Tomás ha ya conocido en profundidad Aristóteles, y, sobre todo, ha tomado contacto nuevo, y, en cierta manera, inédito en el ámbito de la teología latina medieval, con la patrística griega.

La Tercera Parte de las *Suma* es especialmente rica en citas de los Padres de la Iglesia orientales. Aquí, Santo Tomás va a más allá de lo que había dicho la Primera Parte, y expresa que “la persona es el todo” y puede asimilar la concepción dionisiana que le llega a través de San

---

ἐξηρημένη, τὰς ὅλας ἀρχὰς καὶ τάξεις ἀφορίζουσα καὶ πάσης ἀρχῆς καὶ τάξεως ὑπεριδρυμένη. Καὶ μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων καὶ αἰῶν καὶ ὑπὲρ αἰῶνα καὶ πρὸ αἰῶνος, πλήρης ἐν τοῖς ἐνδεέσι, ὑπερπλήρης ἐν τοῖς πλήρεσιν, ἄρρητος, ἀφθεγκτος, ὑπὲρ νοῦν, ὑπὲρ ζωὴν, ὑπὲρ οὐσίαν. Ὑπερφυῶς ἔχει τὸ ὑπερφυές, ὑπερουσίως τὸ ὑπερούσιον.” Οθεν ἐπειδὴ καὶ ἕως φύσεως ὑπὲρ φιλανθρωπίας ἐλήλυθε καὶ ἀληθῶς οὐσιώθη].

12. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, III, q.2, a.2: “Unde suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui.”

Juan Damasceno, además de la lectura directa de los textos del *Corpus dionysianum*.

Leemos en el *De Fide Orthodoxa* de San Juan Damasceno a propósito de la Persona divina del Verbo, en el libro tercero, que trata justamente del tema cristológico:

Pues bien, afirmamos que la Hipóstasis divina del Verbo de Dios, antes existía de modo a-temporal y eterno. También: era simple, no compuesta increada, incorpórea, impalpable, no circunscrita, teniendo todo aquello cuanto tiene el Padre, en modo consustancial con Él. Se diferenciaba por el modo de la generación, y por la relación con la Hipóstasis paterna. Existía perfectamente y nunca abandonaba la Hipóstasis paterna. En cambio, en los últimos tiempos, el Verbo, sin separarse del seno paterno, de modo no circunscrito, habitó en el vientre de la santa Virgen sin semilla y sin estar comprendido, puesto que Él era el que comprendía. También, con la misma santa Hipóstasis eterna, tomó carne para sí mismo de la santa Virgen. Ciertamente estaba en todas las cosas, también existía por encima de todas ellas, y existía en el vientre de la santa Madre de Dios. Pero en ella por la actividad de la encarnación. Así pues, se encarnó cuando adquirió de ella la primicia de nuestra arcilla, la carne animada con alma racional e intelectual, de modo que la misma Hipóstasis trata por la carne. Esta Hipóstasis del Verbo de Dios, la que antes era la Hipóstasis simple del Verbo se hace compuesta, pero es compuesta de dos naturaleza perfectas, la divinidad y la humanidad. Esta Hipóstasis lleva en sí la característica definitoria propia de la filiación divina del Verbo de Dios, en lo que se distingue del Padre y del Espíritu, y las propiedades características y definitorias de la carne, en lo que se distingue de la Madre y del resto de los hombres.<sup>13</sup>

Esta concepción, admirablemente sintetizada por San Juan Damasceno, proviene de la Tradición.

### III

Pasamos con esto al tercer punto de nuestra exposición referente directamente a los textos de Santo Tomás en la *Suma*. En la Primera Parte de la *Suma* el influjo de Dionisio el Areopagita es capital por lo

---

13. SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, III, 7. Trad. esp., Madrid, 2003, 172-173.

que se refiere a la concepción de la Bondad divina. Si observamos bien, en la arquitectura de la *Suma Teológica* encontraremos que las tres partes están centradas sobre la Bondad de Dios.

La Primera Parte comienza por la simplicidad Dios, que es un atributo negativo, y trata inmediatamente acerca de la perfección y la Bondad divinas que corresponden al primero y más excelente de los atributos o perfecciones positivas de Dios, porque la Bondad incluye todas las otras perfecciones. En efecto, como enseña el Aquinate, la Bondad es el Ser perfecto.

La Segunda Parte de la Suma de Teología, como veremos a continuación, comienza también por la consideración de la Bondad divina.

Siguiendo la Tradición, y citando a Dionisio Areopagita, dice Santo Tomás que el motivo de la encarnación es la Bondad de Dios. La Tercera Parte, entonces, está también centrada claramente en la Bondad de Dios.<sup>14</sup>

Porque es bueno, Dios se encarna, porque la bondad se comunica. Siendo tan sobreabundante, como decían los Padres y el mismo Areopagita, no sé queda sin germinación, germina, brota. No sólo crea el mundo, sino que se dona personalmente en la encarnación del Verbo. Es esta la máxima comunicación de la Bondad divina.

Entre la Bondad de Dios concebida como origen de toda realidad, y esta Bondad concebida como origen de la intervención personal de Dios en la creación, encontramos al hombre que es imagen de Dios.

---

14. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, III, q.1, a.1: “Respondeo dicendum quod unicuique rei conveniens est illud quod competit sibi secundum rationem propriae naturae, sicut homini conveniens est ratiocinari quia hoc convenit sibi in quantum est rationalis secundum suam naturam. Ipsa autem natura Dei est bonitas, ut patet per Dionysium, I cap. De div. Nom. Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet, ut patet per Dionysium, IV cap. De div. Nom. Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet. Quod quidem maxime fit per hoc quod naturam creatam sic sibi coniungit ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima et carne, sicut dicit Augustinus, XIII de Trin. Unde manifestum est quod conveniens fuit Deum incarnari.”

La Segunda Parte de la *Suma de Teología* en las cuestiones 1 a 5, comienza también por la consideración de la Bondad divina. Estas cuestiones citadas la segunda Parte, en la *Prima Secundae* tratan acerca de la beatitud como fin del hombre. La beatitud es al mismo tiempo la bondad de Dios y la bondad del hombre. Porque el hombre se hace bueno, es decir perfecto, cuando llega a recibir la participación de la Bondad divina. Cuando llega a ser como Dios por participación.

Veamos entonces, brevemente, algunas referencias textuales. En primer lugar, encontramos, en la cuestión 4, artículo 2 de la Primera Parte, la presencia de todas las perfecciones en Dios. Todo está en Dios de una manera eminente. Dice Dionisio que Dios en un solo ser concentra a todo lo existente. *Deus in uno existentia omnia prehabet.*<sup>15</sup> Esta concepción, que Santo Tomás toma directamente de Dionisio es capital para entender la persona. Las personas divinas, por supuesto, porque esto se realiza eminentísimamente en Dios, pero también las personas humanas.

La persona es totalidad no al modo cómo las partes se componen en las cosas físicas, sino al modo como la perfecciones se componen en Dios. El hombre, siendo imagen de Dios, realiza esta unidad divina de todas las perfecciones por participación, y es lo que había captado Aristóteles cuando dijo que por el entendimiento el hombre, el alma del hombre, es de algún modo todas las cosas.

Dice aquí también Santo Tomás:

Si pues Dios es la primera causa eficiente de las cosas, es necesario que preexistan en Él las perfecciones de todos los entes del modo más eminente. Es esto lo que viene a decir Dionisio cuando escribe, hablando de Dios, que ni es esto ni deja de ser lo otro, sino que es todas las cosas, porque de todas es causa.<sup>16</sup>

---

15. Cf. DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c.II, PG III, 817 D.

16. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q.4, a.2: “Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius, cap. V De div. Nom., dicens de Deo quod non hoc quidem est, hoc autem non est, sed omnia est, ut omnium causa.”

Y más adelante en agrega todavía Santo Tomás siguiendo a Dionisio:

Esto lo indicó Dionisio al decir que Dios no existe en un modo cualquiera sino que absolutamente, sin límites y sin oscilaciones concentra en sí todo ser, y después añade que es el ser de todo lo que subsiste.<sup>17</sup>

Agrega también:

Dice Dionisio qué así como el sol sin experimentar cambio ni dejar de brillar sin interrupción, concentra unificadas en sí mismo las múltiples y variadas substancias y cualidades del mundo sensible, con mucha mayor razón es necesario que todas las cosas preexistan naturalmente unificadas en quien es la causa de todas.<sup>18</sup>

Pasamos a otro tema fundamental, esta vez, nuevamente, con San Juan Damasceno. Como hemos referido, hay una cita capital del *De fide orthodoxa* al principio de la Segunda Parte de la *Suma*.

Dice Santo Tomás:

Como escribe el Damasceno, el hombre se dice hecho a imagen de Dios, en cuanto que la imagen significa un ser intelectual con libre albedrío y potestad propia. Por esto, después de haber tratado del ejemplar, a saber: de Dios, y de las cosas que por el poder divino produjo según su voluntad, resta que estudiemos su imagen, que es el hombre en cuanto es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos.<sup>19</sup>

---

17. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q.4, a.2: “Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, cap. V de Div. Nom., dicens quod Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscripse totum in seipso uniformiter esse praeaccipit, et postea subdit quod ipse est esse subsistentibus.”

18. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q.4, a.2, ad 1: “Sicut sol, ut dicit Dionysius, cap. V de Div. Nom., sensibilibus substantias et qualitates multas et differentes, ipse unus existens et uniformiter lucendo, in seipso uniformiter praeaccipit; ita multo magis in causa omnium necesse est praeexistere omnia secundum naturalem unionem.”

19. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I-II, prologus: “Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem et arbitrium liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine,

Aquí encontramos una inspiración filosófica que Santo Tomás recibe de San Juan Damasceno. Además de constituir su doctrina un punto de llegada de la concepción teológica que viene de la Tradición, especialmente en el campo del estudio de Cristo, Santo Tomás recibe aquí un influjo filosófico. El hombre, para San Juan Damasceno, es imagen de Dios. Significa que es intelectual. Significa también que tiene una voluntad dotada de libre albedrío.

Esta concepción del hombre como imagen de Dios es capital en la filosofía de Santo Tomás, y es central en su concepción de la persona. La persona, en efecto, no es la substancia simplemente como permanece sin desarrollo. La persona es la substancia que se perfecciona. Los accidentes, metafísicamente, de verdad perfeccionan la substancia. Esto se realiza en el hombre, y en las creaturas racionales, en primer lugar, a través del intelecto.

El intelecto es imagen de Dios en el hombre no solamente porque recibe las perfecciones divinas participadas en las esencias creadas, sino porque él mismo, como entendimiento agente, pone lo inteligible en acto. Así como el entendimiento divino es creador, estampa las formas en las cosas, que son reflejo de las ideas divinas, así también el entendimiento agente, –pero no de la nada sino presuponiendo la substancia de las cosas corporales y presuponiendo la esencia creada por Dios en esas mismas cosas corporales –el entendimiento ponen en acto lo que es inteligible en potencia. Lo pone en acto en el entendimiento posible.

De una manera semejante, hacer el bien significa participar de la Bondad de la voluntad divina. La concepción moral de Santo Tomás es profundamente personal, en este sentido inspirado en San Juan Damasceno. Los actos libres son aquellos que conducen al fin. El fin es la contemplación de Dios, es decir: tener de modo derivado, comunicado, el mismo acto por el cual Dios se contempla a Sí mismo, en todas las perfecciones que posee, que son las de toda la realidad de modo infinito.

---

idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.” Cf. SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, II, 12. Trad. esp., Madrid, 2003, 116.

Cuando el hombre se mueve hacia el fin, produce actos que paulatinamente lo hacen participar de ese fin. Los actos buenos son aquellos en los cuales está estampada, de una manera creciente, la imagen de Dios. Los actos buenos, no son buenos simplemente porque la voluntad de un modo abstracto tiende al fin, sino porque la voluntad, de un modo concreto, participa, realiza y anticipa la bondad del fin. Es decir, los actos morales buenos son los que incluyen un aspecto contemplativo, los que anticipan contemplativamente el fin, según las potencias. Esto, a su vez, se participa a las dimensiones inferiores de la personalidad, según las potencias de los apetitos concupiscible e irascible, y de las facultades cognoscitivas de los sentidos internos e incluso externos.

Santo Tomás en la *Prima Secundae* usa la autoridad del Damasceno muy especialmente para analizar los actos voluntarios, sobre todo el acto del consejo; por ejemplo, en la cuestión 15, artículo 1 de la *Prima Secundae*, dice Santo Tomás:

Afirma el Damasceno que si alguien juzga y no ama, no hay en él decisión, esto es consentimiento; pero amar es acto apetitivo, luego, también consentir.<sup>20</sup>

San Juan Damasceno, entonces, le enseña a Santo Tomás, perfeccionando lo que se encontraba en la Ética aristotélica, cómo los actos voluntarios realizan de verdad la anticipación del fin, y no se pueden confundir con los actos del entendimiento. Tienen su especificidad propia, que procede de, y está finalizada hacia, la contemplación de entendimiento.

También, en el campo del estudio de las pasiones, el Aquinate sigue a San Juan Damasceno, que tiene a su vera la tradición no solamente de la teología especulativa de los padres griegos, sino también la de la teología espiritual práctica de los padres del desierto, de los primeros monjes que estaban en Egipto, de los monjes que siguen la

---

20. Cf. SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, II, 22. Trad. esp., Madrid, 2003, 132: “La deliberación es un apetito inquisitivo que se produce sobre las cosas que están en nuestras manos, porque se delibera si se debe ir en pos de una cosa o no. Después juzga qué cosa es lo mejor, y se dice juicio. Luego se inclina a esto, y se complace con lo que ha sido juzgado a partir de la deliberación, y se llama afecto.” Cf. la nota del traductor, *ibidem*.

tradición de san Basilio, etc., que como sabemos, presentan un gran discernimiento espiritual. Por eso, la autoridad del Damasceno le sirve muy especialmente a Santo Tomás para entender lo que en la Tercera Parte, a propósito de la humanidad del Verbo encarnado llama voluntad por participación, *voluntas per participationem*.<sup>21</sup>

La parte afectiva del hombre es voluntaria, pero no por la misma voluntariedad que posee en el alma en su potencia que tiende al bien. Es una voluntad por participación de modo paralelo a cómo el hombre, según decía Aristóteles en el *De anima*, jamás piensa sin la imagen. El hombre no puede querer sin los afectos. Estos presentan el sustrato de la actividad voluntaria. Esta visión la aplica Santo Tomás muy especialmente a las pasiones de Cristo. Según la tradición oriental representada por San Juan Damasceno –además de la tradición latina– Cristo tenía pasiones perfectas, es decir, perfectamente subordinadas a la razón, y que, por eso, es necesario denominarlas, más que pasiones, pro-pasiones.<sup>22</sup> Volviendo a la *Prima Secundae*, Santo Tomás dice

---

21. S. THOMAS AQUINAS, *In III Sententiarum*, d.17, q.1, a.1b: “Appetitus sensibilis potest in homine dici voluntas, in quantum est obediens rationi, ut dicitur in 1 Ethic.; et ideo participat aliquantulum libertatem voluntatis, sicut et rectitudinem rationis, ut possit dici voluntas participative, sicut dicitur ratio per participationem. Et ita in Christo quantum ad humanam naturam dicimus duas voluntates, scilicet sensualitatis et rationis.” *Summa Theologiae*, III, q.18, a.2: “Quia voluntas est in ratione, ut dictum est, pari ratione potest dici quod sensualitas sit voluntas per participationem.”

22. Cf. SUPER EVANGELIUM MATTHAEI, c.26, l.5: “Sed quare tristatus est? diversa sunt verba sanctorum. Quia Hilarius et multi alii dixerunt quod non tristatus est propter se, nec propter mortem suam, sed propter scandalum discipulorum: et hoc vult probare per hoc quod assumpsit eos. Damascenus dicit quod tristabatur pro seipso. Et quare? quia tristitia inest ex hoc quod caremus eo quod naturaliter amamus. Anima naturaliter vult uniri corpori, et istud fuit in anima Christi, quia comedit, et bibit, et esurit. Ergo separatio erat contra naturale desiderium: ergo separari erat ei triste. Tamen possumus intelligere quod aliquid inest animae secundum se, et aliquid inest animae per comparisonem ad aliud: sicut amara potio, secundum se considerata, dolorosa est, sed relata ad finem nostrae salutis, est causa gaudii. Sicut aliquid est rationis ut natura est, et aliquid rationis in quantum ratio: sic ista mors Christi erat materia tristitiae secundum quod considerabatur secundum se; sed secundum quod referebatur ad rationem, referendo ad finem, sic gaudebat. Ideo verba Hilarii et Hieronymi intelliguntur referendo ad finem. Item quaeritur quomodo tristitia cadit in Christo. Ideo notandum quod quandoque tristitia accidit secundum passionem, aliquando secundum propassionem. Secundum passionem,

con el Damasceno que hay cuatro especies de tristeza, en la cuestión 35 artículo 8. La descripción de esas cuatro especies: abatimiento, ansiedad, compasión y envidia, está inspirada en las enseñanzas de Gregorio Niceno y de San Juan Damasceno.

Terminamos con la referencia al tema cristológico. Hemos visto que al principio de la Tercera Parte está citado Dionisio.

La naturaleza de Dios es la bondad. Ahora, corresponde a la razón del bien que se comunica a los otros, como dice Dionisio, en el cuarto capítulo del libro de los nombres de Dios. Por eso, a la razón del Sumo Bien corresponde que se comunique en modo sumo a la creatura. Esto se da en la encarnación del Verbo.

En la cuestión segunda, que es la más especulativa de la Tercera Parte, la autoridad de San Juan Damasceno recibe un tratamiento especial. El sed contra del artículo tercero, el más importante, reporta literalmente un pasaje del *de fide orthodoxa* de San Juan Damasceno: “En el Señor nuestro Jesucristo, conocemos dos naturalezas, pero una sola Hipóstasis.”<sup>23</sup> En el artículo cuarto está puesta la referencia a la “Persona compuesta”.

---

quando aliquid patitur et immutatur: sed quando patitur, et non immutatur, tunc habet pro passionem. Sed quandoque huiusmodi sunt in nobis, ita quod ratio immutatur, et tunc passiones sunt completae: quando autem ratio non immutatur, tunc est pro passio. Sed in Christo numquam fuit ratio immutata; ideo fuit pro passio, et non passio. Unde signanter dicit evangelista coepit tristari.” *Summa Theologiae*, III, q.15, a.4. Cf. SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, III, 20. Trad. esp., Madrid, 2003, 221: “Sin duda, nuestras pasiones naturales eran en Cristo conformes con la naturaleza y por encima de la naturaleza. Por una parte, conformes con la naturaleza porque la naturaleza se mueve en él cuando permite a la carne sufrir lo propio. Por otra parte, por encima de la naturaleza, ya que en el Señor las pasiones naturales no impulsan a la voluntad, ni tampoco se observa que le obliguen a él, sino que todas son voluntarias. En efecto, tuvo hambre porque quiso, sed porque quiso, temor porque quiso, y quiso también morir.”

23. Cf. SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, III, 4. Trad. esp., Madrid, 2003, 165: “Así pues, con relación a nuestro Señor Jesucristo (puesto que conocemos que son dos las naturalezas y una la Hipóstasis compuesta a partir de ambas), unas veces consideramos las naturalezas, que llamamos divinidad y humanidad; otras veces, la Hipóstasis que ha sido compuesta por estas naturalezas.”

En el Señor Jesucristo hay dos naturalezas y una Hipóstasis compuesta por ambas. La profundización que hace Santo Tomás de este tema de la persona compuesta del Verbo es admirable. Por un lado él sabe perfectamente que Dios es simple, que las personas divinas son simples. Por otro lado, la revelación nos indica que la persona divina del Verbo es una sola, y que realmente contiene dos naturalezas perfectas. El es perfecto Dios y El es perfecto hombre. Ambas naturalezas pertenecen a la única Persona divina del Verbo de Dios.

A partir de aquí, en la Tercera Parte de la *Summa*, las citas del *de fide orthodoxa* del Damasceno se hacen innumerables. Está puesto en los *sed contra*, en las objeciones, y después citado y aclarado en las respuestas; está puesto como autoridad directamente en el cuerpo de los artículos.

San Juan Damasceno le hace entender a Santo Tomás la riqueza infinita contenida en la Persona del Verbo, y cómo esa riqueza infinita pasa a nosotros por la gracia. La humanidad del Verbo es instrumento de la divinidad. Es *organum*. Esta condición de instrumento es un tema desarrollado también por San Juan Damasceno y recibido por Santo Tomás.<sup>24</sup>

En la santísima Eucaristía, que es la coronación de todos los sacramentos, recibimos la divinización, justamente en cuanto en ella está contenida la Persona del Verbo de Dios con todas sus perfecciones, que son todas las perfecciones infinitas de Dios, y que son todas las perfecciones reflejadas en la humanidad del Verbo como primera imagen de Dios.<sup>25</sup>

Por eso, en la Persona del Verbo encarnado, encontramos de una manera evidente el significado de la condición personal del hombre. El hombre es persona no solamente porque ya es substancia, sino porque de una manera dinámica está dirigido a una participación creciente de

---

24. S. THOMAS AQUINAS, *In IV Sententiarum*, d.48, q.2, a.5: "Et dicendum, quod sicut Damascenus in III Lib., dicit, humanitas Christi est quasi divinitatis organum, sicut corpus animae; unde effectus aliquis potest attribui humanitati Christi dupliciter." Cf. SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, III, 15. Trad. esp., Madrid, 2003, 200.

25. Cf. DIONISIO AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, c.III, PG III, 424 C ss.. Cf. SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, IV, 13. Trad. esp., Madrid, 2003, 254-263.

las perfecciones divinas y de las perfecciones de la humanidad de Cristo. Consiguientemente, el hombre tiene como modelo de su ser persona no una persona humana, sino la Persona divina del Verbo de Dios.

Aquí, por supuesto, hay un amplio espacio para la investigación metafísica, y sobre todo para la investigación teológica, que presupone la primera. Ambas se complementan mutuamente. La investigación teológica, como vimos, hace profundizar la metafísica, y la investigación metafísica permite expresar, e indirectamente hace también avanzar, la investigación teológica.

De esta manera terminamos esta breve exposición, exhortando a estudiar profundamente, no sólo la concepción de la persona de Santo Tomás de Aquino, sino especialmente esa concepción a la luz de las fuentes, que están contenidas en la inspiración aristotélica, como es claro, pero también en el influjo filosófico y teológico que viene de los padres de la Iglesia, y, muy especialmente, de los padres griegos en los cuales hemos puesto nuestra atención.

DR. IGNACIO ANDEREGGEN  
*Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires)*  
*y Pontificia Universidad Gregoriana (Roma)*