

**EL FUNDAMENTO DE LA IMAGEN DE DIOS
EN EL HOMBRE
INTERPRETACIÓN DE D. BÁÑEZ A LA DOCTRINA TOMISTA**

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO

The doctrine of the Image of God which is to be found in human-kind is usually based by the Scholastic tradition in the human intellect and will. Bañez, a commentator of St. Thomas Aquinas, takes the further step of basing this Image in the personal act of being. In this way the Image of God as found in the created human being is never lost. The Image of God in the "re-created" human being (in the order of grace) can be lost, however, due to the vicious use of one's freedom.



En el primer capítulo del Génesis se resume en pocas palabras lo esencial de la concepción bíblica del hombre, hecho "a imagen de Dios" (*Gen.*, 1, 26). Toda la tradición cristiana, desde la patrística hasta nuestros días, no ha cejado en su empeño por ahondar en esta verdad última acerca del hombre. La bibliografía al respecto es muy abundante y no es mi intención aportar una nueva interpretación a las ya dadas a lo largo de veinte siglos. Por necesidades metodológicas me detendré en algunos aspectos metafísicos de la cuestión sin abordar directamente las implicaciones teológicas.

Acerca de la *imago Dei* en el hombre se pueden plantear dos dificultades relacionadas entre sí. En primer lugar, se trataría de identificar el fundamento último de la imagen de Dios en el hombre. En segundo lugar, nos preguntaremos si esta imagen de Dios se da en todo hombre y si dicha imagen divina puede perderse. Estas cuestiones fueron abordadas por la escolástica tomista, tomando como punto de partida las afirmaciones del Doctor Angélico contenidas en la cuestión 93 de la *Prima pars* de la *Suma Teológica*. El contexto adecuado para responder a estos interrogantes

ha de ser teológico, pero también necesariamente metafísico. Por esta razón me ha parecido oportuno acudir a los comentarios de Domingo Báñez O. P. (1528-1604) uno de los comentadores tomistas de más calado metafísico, y que de manera explícita tratará este aspecto de la antropología cristiana. El nombre de Báñez ha pasado a la Historia de la Teología ligado a las fuertes controversias sobre la gracia de finales del XVII; no obstante, su pensamiento filosófico ocupa también un lugar destacado en la escolástica tomista por el intento de recuperar la noción de *actus essendi* como fundamento de la metafísica creacionista¹.

1. La imagen de Dios según la inteligencia.

En primera instancia parece ser la intelectualidad el rasgo que nos acerca más a la naturaleza divina. Tomás de Aquino lo afirma explícitamente en muchas ocasiones, y Báñez, fiel a su enseñanza, se hace eco de manera inequívoca. Así por ejemplo, afirma: “El hombre es imagen de Dios según su naturaleza intelectual, y porque tiene una aptitud natural para entender y amar a Dios”². Es la

¹ Una introducción al pensamiento de Báñez puede encontrarse en J. A. García Cuadrado, *Domingo Báñez (1528-1604): introducción a su obra filosófica y teológica*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Pensamiento Español, nº 13, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999. Para una exposición sintética de su metafísica, ver páginas 60-68. Otros trabajos significativos sobre la metafísica bañeciana se encuentran en B. S. Llamzon, *The Primacy of Existence in Thomas Aquinas: a commentary in thomistic metaphysics*, Henry Regnary Press, Chicago, 1966; E. Forment Giral, “El ser en Domingo Báñez”, *Espíritu*, 1985 (34), 25-48; L. Gutierrez Vega, “Domingo Báñez, filósofo existencial”, *Estudios Filosóficos*, 1945 (4), 83-114; L. A. Kennedy, “La doctrina de la existencia en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI”, *Archivo Teológico Granadino*, 1972 (35), 5-71.

² D. Báñez, *Scholastica commentaria in Primam Partem Angelici doctoris D. Thomae* (III), Salmanticae, 1585, 1243 e (cit. *Scholastica commentaria*). Existe

intelectualidad la que sitúa al hombre por encima de las criaturas irracionales en la escala ontológica de los seres. De este modo, el dominico salmantino dirá que entender es una operación de algún modo “divina”: “Existe otra operación de algún modo divina, que excede a todas las demás, porque ni se realiza a través de las cualidades sensibles, ni por órgano corpóreo, sino que se lleva a cabo espiritualmente”³. La criatura que es capaz de entender, imita mejor la operación más propiamente divina; por esta razón las criaturas más perfectas son aquellas que imitan más perfectamente al entendimiento divino⁴. Por esta razón, Báñez llegará a decir: “Se ha de tener en cuenta que acerca de la imagen podemos hablar de un doble modo. De una manera, en cuanto en lo que primeramente se considera la razón de imagen, que es la naturaleza intelectual. En segundo lugar, puede considerarse la imagen de Dios en el hombre en cuanto a aquello que se considera secundariamente, es decir, en cuanto que en el hombre se encuentra cierta imitación de Dios: así como Dios pone las cosas en su ser natural, así el hombre las pone en el ser inteligible”⁵.

Es preciso destacar que algunos atributos divinos (como la sabiduría, la inteligencia, el querer, etc.) les competen también formalmente al hombre, aunque se aplican a éste de manera imperfecta. Esta trasposición se justifica por un uso analógico de los

una edición moderna del comentario a las 26 primeras cuestiones de la *Prima pars* (Véase F.E.D.A., ed. Luis Urbano, Valencia, 1934).

³ D. Báñez, *Scholastica commentaria* (III), 554 d.

⁴ “Sed quatenus intelligit imitando operationes Dei est perfectissima omnium creaturarum, et dicitur facta ad imaginem Dei, et rursus inter ipsas creaturas rationales illa perfectior est, quae magis imitatur divinum intellectum”. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (I), 576 e (ed. Urbano, 392).

⁵ “Uno modo quantum ad id, in quo primo consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura. Secundo potest considerari imago Dei in homine quantum ad id, in quo secundario consideratur, prout, scilicet, in homine invenitur quedam imitatio Dei, quod sicut Deus ponit res in esse naturalis, ita homo ponit eas in esse inteligibili”. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (III), 1252 c.

términos⁶. Por lo tanto, la imagen de Dios en el hombre es real, pero también imperfecta, porque su intelectualidad no es total. Por eso, es preciso distinguir una doble significación del término “intelectivo”:

1º) De un modo absoluto, intelectivo es aquello que no tiene ninguna comunicación natural con el cuerpo, ni en el ser ni en el obrar, como sucede en los ángeles, que decimos que son intelectivos, inmateriales y espirituales.

2º) De otro modo, lo intelectivo se dice de aquello que en su operación de entender no depende del cuerpo como un órgano o instrumento mediante el cual se entiende. Sin embargo, tal operación no puede hacerse sin el cuerpo, porque tiene alguna dependencia con respecto al mismo. A lo que es intelectivo de este modo se le llama “racional”, y en este sentido decimos que el alma humana es intelectiva⁷.

Toda esta argumentación parece conducirnos a una concepción excesivamente intelectualista de la imagen divina en el hombre.

⁶ “[...] hominem imperfecte esse imaginem Dei, ut ait divus Thomas ubi supra, a. 2 ad tertium, et q. 93, a. 1. Hinc est quod multa divina attributa quae pertinent ad specificam substantiam Dei, homini non conveniunt, v. g., immaterialitas omnimoda, immutabilitas, aeternitas. At vero quaedam alia attributa divinae naturae competunt homini formaliter, quamvis non tam perfecte sicut ipsi Deo, v. g., scire, sapere, velle, intelligere, deliberare, quae conveniunt homini formaliter, sed secundum rationem analogam”. D. Báñez, *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás*, t. I: *De fine ultimo et de actibus humanis* (ed. V. Beltrán de Heredia, O. P.), CSIC, Madrid, 1942, 22.

⁷ “Notandum est, quod intellectivum potest accipi dupliciter. Uno modo pro intellectivo simpliciter et omnibus modis, quod quidem nullum naturale commercium habet cum corpore, neque in esse neque in operari, neque aliqua ratione, et hoc modo dicimus angelos esse intellectivos, et immateriales et spirituales. Secundo modo, intellectivum dicitur illud quod quidem in sua intellectionem non dependet a corpore tanquam ab organo et instrumento mediante quo intelligit; nihilominus talis intellectio fieri non potest nisi in corpore, quia aliquem habet dependentiam ab eo, saltem tanquam ab objecto sibi coniuncto et proportionato. Et intellectivum hoc modo idem est quod rationale, et sic dicimus animam hominis esse intellectivam”. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (III), 409 b-c.

Este “intelectualismo” característico de la escolástica debe ser ampliado y matizado, ya que la intelectualidad no es más que la condición de posibilidad de la libertad humana, expresión culminante de la imagen divina en el hombre.

2. La imagen de Dios según la libertad.

Para Tomás de Aquino, gracias a su racionalidad la persona humana es capaz de obrar por sí misma y poseer dominio sobre su obrar, lo cual le dota de una singular dignidad⁸. También para Báñez la libertad humana hunde su raíz en el juicio intelectual, de tal manera que la razón práctica orienta la libertad en una dirección u otra⁹. Es más, el juicio intelectual es la garantía de la libre acción del hombre¹⁰. De esta manera el peso de la argumentación comienza a descansar de manera decidida en la libertad humana, contrapesando la visión intelectualista. A lo largo del comentario bañeciano a la *Suma Teológica* subraya de manera inequívoca la liber-

⁸ Entre otros, este texto de la *Suma contra Gentiles*, nos servirá para expresar el pensamiento de Tomás de Aquino: “Es preciso tener en cuenta la especial razón de providencia sobre las naturalezas intelectuales y racionales por encima de las demás criaturas, pues superan a las otras criaturas en perfección de naturaleza y en dignidad de fin. En perfección de naturaleza, porque sólo la criatura racional tiene dominio de su acto, y se actúa libremente en sus operaciones; mientras que las demás criaturas, con respecto a sus propias obras, son más bien actuadas que actantes [...] En dignidad de fin, porque sólo la criatura intelectual llega al fin último de universo con su operación, es decir, a conocer y amar a Dios”. Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, III, c. 111.

⁹ “Tertium documentum, et potissime observandum, est quod libertas, actus voluntatis, quae in ipsa formaliter existit, consurgit ex radice actus intellectus, videlicet ex tali actu et iudicio intellectus [...] Quae libertas oritur, tanquam ex radice, ex predicto intellectus iudicio”. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (I), 651 a (ed. Urbano, 443).

¹⁰ “Quotiescumque actus voluntatis oritur ex predicta radice iudicii, semper erit liber”. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (I), 651 d (ed. Urbano, 444).

tad como el rasgo que nos asemeja más a Dios. Por ejemplo, en la cuestión dedicada a la libertad divina, se refiere al texto del Génesis donde se habla de la creación del hombre, y comenta al respecto: “Por este testimonio todos los doctores, principalmente los escolásticos, dicen que en esto máximamente el hombre fue hecho a imagen de Dios: que por el libre arbitrio obra libremente, como juez y señor de sus acciones [...]. Verdaderamente ninguna criatura, excepto la racional e intelectual, se dice hecha a imagen y semejanza de Dios [...]. El hombre ha sido creado ciertamente como cierto juez como si fuera el representante de Dios en la tierra”¹¹. Y en otro momento Báñez cita de nuevo la función del hombre en la tierra como un juez que hace las veces de Dios para juzgar lo bueno y lo malo. “Según la frase hebrea como si dijera [Dios]: en imagen de juez lo creó, es el mismo hombre como un vicario sustituto de Dios para juzgar lo bueno y lo malo, y seguir aquello que crea oportuno hacer, y lo que no, tanto sobre sí mismo como sobre otras criaturas”¹². Por tanto, es la intelectualidad y la libertad conjuntamente las dos características que de más propio nos asemejan a Dios.

En el prólogo a la I-II de la *Suma Teológica*, Tomás de Aquino se remite a S. Juan Damasceno para afirmar de qué manera la imagen divina en el hombre se manifiesta en la libertad. Báñez comenta así las palabras de su maestro: “El hombre ha sido hecho a imagen de Dios, porque por imagen se significa intelectual y con

¹¹ “In quo testimonio universi doctores, praesertim scholastici, aiunt, in eo maxime hominem ad imaginem Dei fuisse factum, quod per liberum arbitrium libere agit, quasi iudex et dominus suarum actionum [...]. At vero nulla creatura, praeter rationalem et intellectualem, dicitur facta ad imaginem et similitudinem Dei [...]. Creatus est enim homo, ut esset quidam iudex quasi Dei vicarius in terra”. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (I), 646 d-e (ed. Urbano, 440-441).

¹² “Et secundum phrasim hebraeam perinde ac si diceret: In imaginem iudicis creavit eum. Est enim ipse homo quasi vicarius substitutus Dei ad diiudicandum bonum et malum, et ad prosequendum quid agere oporteat, vel quid non, tam circa se quam circa alias creaturas”. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (I), 646 e-647 e (ed. Urbano, 440); D. Báñez, *Scholastica commentaria* (III), 1247 d-e. Véase también D. Báñez, *Comentarios inéditos a la Prima Secundae*, 21.

libre albedrío y por sí potestativo, y ya en la primera parte se habló lo suficiente acerca del ejemplar; es decir, de Dios: cómo es y de aquellas cosas que proceden de la divina potestad según su voluntad libre; queda tratar ahora la consideración de la imagen de Dios; es decir, del hombre, en cuanto que también es principio de sus operaciones por el libre albedrío, y que tiene poder para ejercer sus obras o no ejercerlas”¹³. Por consiguiente, podemos concluir que entre los atributos divinos el que mejor refleja a Dios es el libre arbitrio: “Entre estos atributos hay uno en el que más expresamente y más consumadamente reluce la razón de imagen en el hombre; es decir, en que el hombre tiene libre arbitrio, por cuyo ejercicio máximamente obra el hombre como Dios, porque obra por un principio intrínseco, como un señor tiene poder de obrar y de no obrar”¹⁴.

El maestro salmantino se detiene en explicar en qué medida la libertad refleja con más exactitud la imagen de Dios en la persona humana: “Sobre esta cuestión se deber notar, que la razón de imagen principalmente consiste en la representación de la naturaleza específica de quien procede, y para cuya similitud es producida, como enseña Santo Tomás en la primera parte, así el hombre se dice más inmediatamente hecho a imagen de Dios en cuanto que es intelectual y representa la divina naturaleza intelectual. Sin embar-

¹³ “Ratio conclusionis est quia, sicut ait divus Damascenus libro secundo *Orthodoxa fidei*, cap. 12, cum homo factus sit ad imaginem Dei, secundum quod per imaginem significatur intellectualem et arbitrium liberum, et per se potestativum, et iam in Prima parte satis dictum fuit de ipso exemplari, scilicet de Deo qualis sit et de iis quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem liberam; reliquum est ut statim subsequatur consideratio de imagine Dei, id est, de homine, quatenus etiam ipse est suorum operum principium per liberum arbitrium, habensque potestatem exercendi opera sua vel non exercendi”. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (I), 646 e-647 e (ed. Urbano, 440).

¹⁴ “Inter quae attributa unum est in quo expressius et consummatius relucet ratio imaginis in homine, videlicet, in hoc quod homo habeat liberum arbitrium, per cuius exercitium maxime agit homo instar Dei, cum operatur a principio intrinseco, potestatem habens tamquam dominus agendi vel non agendi”. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (I), 646 e-647 e (ed. Urbano, 440).

go, como la naturaleza intelectual es la raíz de la voluntad y del libre albedrío, por cuyo ejercicio el hombre máximamente parece imitar a Dios en cuanto que tiene poder sobre sus obras, por eso S. Juan Damasceno dice que el hombre fue hecho a imagen de Dios según que por imagen se significa con inteligencia y libre albedrío y por sí potestativo. De cuyas palabras, no sólo declaró la radical y principal razón de la imagen, sino también la [razón] consumada y más manifiesta”¹⁵. En estas líneas se deja ver ya un doble aspecto de la imagen de Dios en el hombre: una incoada y otra consumada.

3. La *imago Dei* como libertad en la Escolástica y en la Modernidad.

Es casi un lugar común afirmar que uno de los grandes méritos del pensamiento moderno ha sido el reivindicar el valor de la libertad humana, de tal modo que es en esta propiedad donde se funda la dignidad personal. La persona, en virtud de su libertad, es capaz de proponerse unos fines propios que debe cumplir por sí mismo. Esta concepción fundará el principio de autonomía tan característico de la Modernidad. Es el Humanismo renacentista el momento histórico en el que se produce el giro antropológico del pensamiento moderno, en donde la dignidad personal se entiende

¹⁵ “Circa rationem istam notandum est: *Primo*, quod, quamvis ratio imaginis potissime consistat in repraesentando naturam specificam eius a quo procedit, et ad cuius similitudinem producitur, ut docet divus Thomas prima parte, q. 35, atque ita homo immediatius dicitur factus ad imaginem Dei quatenus cum sit intellectualis repraesentat divinam naturam intellectualem, nihilominus quia natura intellectualis est radix voluntatis et liberi arbitrii, per cuius exercitium homo maxime imitari videtur Deum tamquam potestatem habens suorum operum, idcirco divus Damascenus dixit, quod homo factus est ad imaginem Dei «secundum quod per imaginem significatur intellectualem et arbitrio liberum et per se potestativum». Quibus verbis, non solum radicalem et principalem rationem imaginis, sed etiam consummatam et expressiorem declaravit”. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (I), 646 e-647 e (ed. Urbano, 440).

no ya en un sentido ontológico, como parece proponer la filosofía escolástico-medieval, sino en el sentido dinámico y existencial característico de la Modernidad, para quien la dignidad personal descansa en la noción de libertad: el hombre es la más digna criatura porque es libre. Así se afirma que “ya en la elaboración doctrinaria del libre albedrío como facultad de hacerse el hombre a sí mismo ‘cual él quisiere’, encontramos el germen de la teoría renacentista de la libertad [...]. Esta idea del hombre como ‘proyecto de hacerse a sí mismo’, como posibilidad de ser todas las cosas, contrapuesta al concepto aristotélico-medieval del hombre como ‘ser’ o ‘naturaleza’, constituye la piedra básica de toda la filosofía renaciente”¹⁶. Desde esta perspectiva, parece evidente que las categorías “metafísicas” de la escolástica medieval como “ser”, “naturaleza”, “esencia” nacieron para explicar una realidad cosmológica, pero no pueden aplicarse a una realidad viva como es la persona humana que se define precisamente por la libertad que es siempre dinámica y existencial.

Como apunta Hödl, para el hombre renacentista (anticipo del hombre moderno) “las palabras divinas de *Génesis* 1, 26: ‘¡Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra!’ aún no se han realizado; contienen un programa secular para el futuro. El hombre todavía no ha encontrado su postura recta, su paso libre, su mirada abierta. Sobre este ser que todavía no es, está fundado y ya dado el futuro del hombre. El mensaje bíblico de que el hombre es imagen de Dios, señala hacia el futuro, no al pasado; se refiere al fin [‘adonde’] de nuestra historia, no a su origen [‘de donde’]. El hombre es actor de su historia, y lo que él llega a ser mediante sus decisiones inteligentes y libres, es lo que él verdadera y realmente es. El atributo divino de creador, que la teología de la Edad Media reservó para Dios, ha llegado a ser, en la Edad Moderna, lo distin-

¹⁶ J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español (II)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, 151.

tivo del espíritu humano”¹⁷. El hombre ya no posee una dignidad ontológica por aquello que ya es, sino, precisamente porque está en su mano “hacerse a sí mismo”. Por consiguiente, “la dignidad humana no hay que buscarla en lo que es (esencia), sino en la capacidad de hacerse, en la posibilidad que tiene el ser humano de llegar a ser lo que quiera”¹⁸.

La trascendencia del valor de la libertad personal reivindicado por la Modernidad ha tenido un reconocimiento generalizado en el ordenamiento jurídico internacional. Todo ser humano, por el mero hecho de serlo, posee una dignidad y un valor incuestionable que debe ser protegido, concretamente mediante la garantía de las libertades personales. No obstante, desde este planteamiento la *imago Dei* parece quedar garantizada por el mero ejercicio de la libertad. ¿No resulta extraño que el mero pensar, razonar, deliberar, decidir y actuar libremente nos hagan a imagen de Dios independientemente del objeto de dichos actos? En efecto, hay acciones humanas llenas de nobleza, pero otras realmente impropias de la dignidad humana. Estas últimas ¿nos configuran realmente a imagen de Dios? Y cuando obramos de manera indigna frente a nosotros mismos o frente a nuestros semejantes ¿perdemos por ello la dignidad propia de la imagen de Dios?

Por otro lado, la lectura de la doctrina de la *imago Dei* (tanto en su versión escolástica como en la moderna) presenta algunas cuestiones que deberían ser explicadas con más detenimiento. Concretamente, si la imagen divina reluce en el hombre porque tanto entender como querer libremente son acciones “divinas”, esto quiere decir que la persona en la medida en que ejerza estas facultades imita mejor el obrar divino asemejándose más a su modelo.

¹⁷ L. Hödl, “La dignidad del hombre, imagen de Dios”, *Dios y el Hombre. VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, A. Aranda (ed.), Euns, Pamplona, 1985, 478.

¹⁸ C. Goñi Zubieta, “Sobre el *De Hominis Dignitate* de Pico della Mirandola”, Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico”. *Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino*, (II), Instituto Filosófico de Balmesiana, Barcelona, 1993, 490.

Pero asentar la semejanza en el obrar plantea dificultades, puesto que si sólo nos asemejamos a Dios cuando razonamos o queremos libremente, necesariamente hemos de admitir que no todo nuestro “yo” a lo largo del tiempo es imagen divina¹⁹. Es evidente que no siempre somos conscientes, y hubo un tiempo del que no teníamos autoconciencia de nuestra intelectualidad, ni de nuestra libertad; y es posible que llegue un momento en el que no seamos conscientes ni podamos dirigir nuestros pasos adonde queramos. En esas situaciones ¿queda en suspenso nuestra *imago Dei*?, ¿no sería preciso fundamentar nuestra semejanza con Dios en una cualidad más radical y estable? Es el momento de volver de nuevo a la tradición escolástica para ver de qué modo responde a estas cuestiones.

4. Imagen de Dios por creación y por recreación.

Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*, para responder a la pregunta de si la imagen de Dios se puede perder en el hombre afirma lo siguiente: “La imagen de Dios en el hombre puede considerarse de tres modos. Primero, en cuanto que el hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente, y es común a todos los hombres. En segundo lugar, en cuanto que el hombre conoce y ama actual o habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto, y ésta es la imagen procedente de la conformidad por la gracia. Finalmente, en cuanto que el hombre conoce actualmente a Dios de un modo perfecto, y es la imagen que resulta de la semejanza de la gloria [...]. La primera se da en todos los hombres; la segunda, sólo en los justos, y la tercera, exclusivamente en los bienaventurados”²⁰. En el encabezado de la cuestión 93 que lleva por título *Del fin o*

¹⁹ La inadecuación entre ser personal y conciencia ha sido tratado por J. F. Crosby, *The Selfhood of the Human Person*, Catholic University of America, Washington, 1996, 124-141.

²⁰ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 93, a. 4, c.

término de la producción del hombre; el Doctor Angélico afirma: “Debemos considerar ahora el fin o término de la producción del hombre, en cuanto que se dice hecho ‘a imagen y semejanza de Dios’”. Esto parece indicar que ser imagen de Dios no se sitúa al comienzo de la creación del hombre, sino en cierto sentido al final de un proceso: la dignidad de ser imagen de Dios no es algo sólo dado, sino también algo conquistado por la acción deliberada del hombre bajo el auxilio de la gracia. Poco después aclara más la cuestión cuando dice: “La expresión ‘Dios hizo el hombre a su imagen’ puede entenderse [...] en cuanto que la preposición ‘a’ designa el término de la producción: ‘Hagamos al hombre de tal manera que se dé en él la imagen’”²¹.

Báñez sintetiza de manera concisa el contenido de este artículo de la *Suma Teológica* en unas pocas conclusiones. La primera de ellas dice así: “En cualquier hombre hay una imagen de Dios, que suele denominarse imagen de creación [...]. La razón de esto es que el hombre está hecho a imagen de Dios según su naturaleza intelectual y tiene una aptitud natural para entender y amar a Dios; y esta naturaleza y aptitud se halla en cualquier hombre”²². Esta imagen de Dios (que denomina también ‘natural’) no se pierde de ningún modo puesto que va unida a su naturaleza específica. En efecto, el hombre, todo hombre, mientras viva posee una naturaleza ‘capaz de Dios’ por su inteligencia y voluntad²³. Se trata, por tanto, de una realidad ontológica estable, una propiedad común a

²¹ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 93, a. 5, ad. 4.

²² “Prima conclusio. In quolibet homine est imago Dei; solet dici imago creatio-
nis. [...] Ratio autem est. Homo est ad imaginem Dei secundum quod est naturae
intellectualis, et habet naturalem aptitudinem ad intelligendum et amandum
Deum, sed haec naturae et aptitudo reperitur in quolibet hominem, ergo...”. D.
Báñez, *Scholastica commentaria* (III), 1243 e.

²³ “Homo est ad imaginem Dei secundum quod est capax ipsius Dei, et gratiae,
et gloriae, sed in hac ratione vir et foemina aequiparantur, ergo et in ratione
imaginis”. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (III), 1249 e.

todos los hombres²⁴. Desde esta perspectiva no puede hablarse de la persona humana en términos de “imagen de Dios en potencia” o “imagen de Dios potencial”.

La segunda conclusión del comentario bañeciano afirma que “la imagen de recreación sólo se da en los hombres justos, ya que la imagen de recreación se da en cuanto que el hombre en acto o en hábito conoce y ama a Dios, pero sólo imperfectamente, lo cual se realiza en esta vida por la conformidad de la gracia; la gracia, sin embargo, no puede darse sino en los hombres justos”²⁵. Nos adentramos ahora en el terreno sobrenatural de la gracia: la “recreación” a la que se hace referencia, es la vida de la gracia de la que el hombre participa después de la Redención. En el estado de vida presente el conocimiento y amor de Dios, incluso para el justo en estado de gracia, es imperfecto. La imagen de Dios por recreación supone la imagen de Dios por creación. A diferencia de ésta, la imagen de Dios “recreada” sí puede perderse y recuperarse por el libre uso de la libertad²⁶. El hombre, al pecar actúa de manera irracional y por eso se asimila a los “brutos sin razón”²⁷ donde no se encuentra la “imagen de Dios”. La dimensión natural de la *imago Dei* no se gana ni se pierde por el uso que se haga de la

²⁴ “Imago Dei consequitur speciem naturae humanae sicut propria passio essentiam; sed ea quae sic conveniunt alicui naturae aequaliter conveniunt omnibus individuis talis naturae”. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (III), 1250 c.

²⁵ “Imago recreationis solum est in hominibus iustis. Ratio. Nam imago recreationis est secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte, quod fit in hac vita per conformitatem gratiae, gratia autem non potest esse nisi in hominibus iustis”. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (III), 1243 e.

²⁶ “Imago recreationis amittitur per peccatum”. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (III), 1246 a.

²⁷ “Nolite fieri sicut equus et mulus, in quibus non est intellectus, ergo peccando amissa imagine Dei similes efficiuntur peccatores animalibus irrationabilibus, in quibus nulla est imago Dei”. D. Báñez, *Scholastica commentaria*, (III), 1244 c.

libertad, mientras que la dimensión moral hace que la imagen de Dios se desfigure con el mal uso de la misma²⁸.

De lo dicho hasta el momento se puede destacar la existencia de dos dimensiones en la imagen de Dios: una ontológica o “natural” gracias a la cual toda persona humana participa esencialmente de la naturaleza divina, y una dimensión existencial o moral por la cual la persona con su libertad (y la gracia divina) se va configurando como imagen de Dios perfecta, propia de los bienaventurados²⁹. En este sentido sí puede hablarse de una imagen de Dios “virtual” o “potencial”: bien porque el hombre que no está en gracia puede adquirirla o recuperarla en acto (“imagen de Dios por recreación”), bien porque está en potencia de ser imagen de Dios “perfecta” al gozar de la bienaventuranza. Naturalmente estas dos dimensiones son mutuamente dependientes. La imagen de Dios incoada en todo hombre está llamada a desarrollarse en plenitud: no puede permanecer siempre como un puro proyecto todavía no realizado existencialmente. Pero la imagen divina perfecta presupone su estado incoativo; y precisamente la posibilidad siempre abierta, al menos en esta tierra, de consumir la imagen divina hace que todo hombre posea un valor intrínseco por su vocación originaria de conocer y amar a Dios actualmente en la vida de la gloria.

5. La raíz metafísica de la imagen de Dios en el hombre.

Anteriormente apuntamos la necesidad de acceder a una realidad más profunda en el ser humano, que garantizara la *imago Dei*

²⁸ “Imago creatoris, in qua homo ad similitudinem Dei creatus est, manet in quolibet homine etiam peccatore, et numquam deletur totaliter”. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (III), 1246 b.

²⁹ La imagen perfecta de Dios, o imagen por semejanza sólo se da en los bienaventurados. “Imago similitudinis solum est in beatis. Ratio. Imago similitudinis est secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, quod tantum sit in alia vita per similitudinem gloriae, quae non reperitur nisi hominibus beatis”. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (III), 1243 e-1244 a.

en todo hombre, también cuando no esté actualmente realizando las operaciones específicamente humanas. Esto es advertido explícitamente por Báñez en su comentario, cuando comentando a Tomás de Aquino reconoce que la imagen de Dios perfecta se da en el actual ejercicio de las facultades espirituales, y por esa razón en la bienaventuranza se encuentran esas facultades siempre en acto con respecto a Dios. Sin embargo, en la vida presente esa imagen de Dios no es perfecta, porque no siempre se encuentran en acto. “No se debe negar que en el alma se da la imagen de Dios, también cuando no está operando en acto, como sucede por ejemplo en los niños, o en los que están durmiendo, en los que no están los actos de aquellas potencias o hábitos. Y la razón de esto es que [...] aquellos actos están virtualmente en las mismas potencias o hábitos [...]. Santo Tomás dice también que cuando el alma no está operando en acto es imagen de Dios no según la perfecta y completa imitación de la Trinidad, sino imperfectamente y de manera incompleta”³⁰.

Si la imagen de Dios descansa en una propiedad del hombre incluso cuando éste no esté manifestando sus operaciones específicas (entender y querer libremente que son las que más le asemejan a Dios), se trata de alcanzar el fundamento metafísico del ser personal, y no sólo del obrar personal. Es aquí donde Báñez aporta el vigor de su original reflexión metafísica centrada en la perfección del *actus essendi*.

En el comentario a la cuestión tercera de la *Prima pars*, Báñez aplica el problema de la distinción real entre esencia y acto de ser al hombre. Para el dominico salmantino el acto de ser es más perfecto, absolutamente hablando, que la esencia. Se detiene en analizar esta distinción y presenta diversos argumentos a favor de la consideración de la esencia como más perfecta que la existencia (*actus essendi*). Para ello se plantea una objeción: “Lo más perfecto en el hombre es aquello en lo que está hecho a imagen y semejanza de Dios: pero el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios por aquello que es intelectivo, con libre albedrío y

³⁰ D. Báñez, *Scholastica commentaria* (III), 1263 e-1264 a.

capaz de la bienaventuranza, cosas que todas ellas competen al hombre por razón de su esencia específica; por lo tanto ésta [la esencia] es lo más perfecto que tiene el hombre”³¹. De esta manera, el dominico salmantino no hace sino recoger la enseñanza de Santo Tomás y de toda la tradición cristiana, añadiendo que la *imago Dei* no descansa en el obrar libre ni en el entender, sino en el principio que hace posible entender y amar. Además, la esencia o naturaleza hace posible que se haga descansar la dignidad humana en un principio estable y común a todo hombre. De esta manera se puede reconocer a la persona y su valor intrínseco antes de manifestarse en su obrar. En otras palabras, la racionalidad en donde radica la imagen divina en el hombre es previa al efectivo ejercicio de la racionalidad; y la libertad es previa al efectivo obrar libre. Racionalidad y libertad están apuntando a algo más profundo de donde arranca su valor y dignidad: la esencia o naturaleza.

Sin embargo, el discípulo de Santo Tomás niega que sea la esencia o naturaleza donde radica, en última instancia, la *imago Dei*. En efecto, hablando de modo absoluto, el *esse* es mayor perfección que la esencia, porque “el *esse* es la actualidad de todas las perfecciones y de todas las formas, y se compara a la esencia como el acto a la potencia [...]. El *esse* es lo más perfecto de todo, y se compara a todas las cosas como acto suyo, y no se compara a ellas como el recipiente a lo recibido, sino más bien lo recibido al recipiente; luego ninguna perfección recibe de la unión con la esencia”³². La perfección de la esencia no procede de sí misma, sino precisamente del *actus essendi*, acto sin el cual la esencia no sería

³¹ D. Báñez, *Scholastica commentaria* (I), 225 a (ed. Urbano, 148).

³² “Esse est actualitas omnium perfectionum et omnium formarum, et comparatur ad essentiam sicut actus ad potentiam. Quae doctrina frequentissima est in D. Thoma. Vide particulari, in quaestione 4. huius primae partis, art. 1 ad tertium, ubi expresse dicit, quod ipsum esse est perfectissimum omnium, et quod comparatur ad omnia sicut actus, et quod non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis est receptum ad recipiens: ergo nullam perfectionem recipit ex coniunctione ad essentiam”. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (I), 225 c-d, (ed. Urbano, 149).

perfecta de ningún modo, pues ni tan siquiera existiría. Las palabras de Báñez –inspiradas en Tomás de Aquino– nos remarcan la idea del *esse* como lo más perfecto. La esencia, lejos de ennoblecer al ser lo limita e imperfecciona, lo “deprime” (utilizando la terminología bañeciana). A continuación Báñez afirma que “la esencia cuando no tiene *esse* no es ente de modo absoluto (*simpliciter*), sino que es ente en potencia; cuando tiene ser ya es ente *simpliciter*; luego es más perfecto que la esencia”³³. En efecto, una vez admitido el carácter de acto primero del *actus essendi*, toda realidad esencial se reduce al ámbito meramente potencial cuya imperfección existencial es manifiesta al margen de su actual realización en el ser. Por esta razón la esencia en sí misma no está dotada de un valor intrínseco. La esencia es sólo potencia de existir y nada que sea potencial adquiere actualidad por sí mismo.

Es interesante destacar que Báñez aluda al hecho de la generación humana para mostrar que el embrión ya es persona porque actualmente contiene intrínsecamente un acto de ser propio. En el embrión no hay un hombre en potencia, sino que ya hay un acto de ser que actualiza una naturaleza humana, y por eso no se puede decir que es anterior el embrión a la misma existencia; ninguna forma por vía de generación puede ser anterior que su existencia real, pues implicaría una manifiesta contradicción³⁴. No existe, por tanto algo así como una “persona en potencia” o “una realidad que deviene persona”. Si se es persona es porque ya se es desde un inicio y no como resultado de un proceso. Con estas afirmaciones bañecianas parece aclararse la doctrina tomista sobre este punto

³³ D. Báñez, *Scholastica commentaria* (I), 225 d-e, (ed. Urbano, 149).

³⁴ “Cum enim esse sive existentia sit prima actualitas, non solum in intentione generantis, sed etiam in ratione formalitatis, cum nihil intelligatur nisi ut habet esse, vel cum intrinseco ordine ad esse, falsum videtur dicere quod ipsum esse sit ultimum in intentione generantis et quod propterea, ipsum esse dicatur ultima actualitas rei. Et confirmatur quia via generationis dum generatur homo non potest prius esse embrio quam existentia. Iam enim in eo quod dicimus, est embrio, praeintelligitur existentia. Neque aliqua forma via generationis potest esse prius quam sua existentia”. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (I), 219 e-220 a, (ed. Urbano, 145).

enturbiada por la aceptación de la doctrina medieval de la animación retardada.

Báñez admite que vivir y entender son más perfectos que el mero existir. Pero esto es así porque vivir y entender incluyen ya el ser; éstas no serían perfecciones si no fueran perfecciones en el orden del ser. El *esse* –argumenta de nuevo Báñez– no es como el recipiente común (como el mínimo común denominador) de todos los entes, sino que es lo recibido por el recipiente [la esencia]. El *esse* es acto, con respecto al principio potencial (la esencia³⁵). Por lo que respecta a la afirmación de que un ser es más perfecto que otro por la esencia, Báñez aclara que esto es cierto siempre y cuando se entienda este “por” como una causa material y no como una causa formal. Sucede algo parecido, dice Báñez, a lo que sucede con el oro que se dice más o menos perfecto según su grado de mezcla con otros metales. Será máximamente perfecto cuando se encuentra en estado puro, sin mezcla alguna. Así sucede con el ser; es máximamente puro y perfecto cuando se presenta sin limitación alguna. Su valor decrece a medida que se limita por la esencia. Esa esencia, en la medida en que está unida a la materia, “degrada” más la pureza del *esse*.

Con lo dicho anteriormente se comprende mejor en qué sentido se dice que el hombre es imagen y semejanza de Dios por la razón y el libre arbitrio. Si no fuera porque el *esse* se “manifiesta” de modo más perfecto en la racionalidad, de ninguna manera se podría hablar de la imagen de Dios en el hombre³⁶. Si el hombre es

³⁵ “[...] si vivere et intelligere non includerent esse, non essent maiores perfectiones quam esse; sed tamen quia includunt et recipiunt ipsum esse, sunt maiores perfectiones, quam esse quod caret vita et intelligentia: non autem essent maiores perfectiones, quam esse sin non recipieretur in eis esse. Ad primam confirmationem respondetur quod id est communius et magis determinabile, est imperfectius, quando eius communitas et indifferentia se habet ut materia et ut potentia recipiens aliud; at vero ipsum esse est communissimum formalitate, neque est determinabile quasi recipiens aliquid, sed quasi receptum in omnibus”. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (I), 226 d-e (ed. Urbano, 149).

³⁶ “[...] quod ita res habet, quod perfectissimum est in homine id in quo factus est ad imaginem Dei. Sed obsecro, quomodo factus est, nisi recipiendo esse minus

más digno que las bestias es por ser imagen de la divinidad, pero ésta supone, metafísicamente hablando, una mayor proximidad ontológica con el *esse* divino, ya que la esencia del hombre limita y degrada menos el *esse* que está presente de modo infinito e ilimitado en Dios. Por lo tanto, la imagen de Dios en el hombre no descansa en ninguna operación determinada (entender, amar u obrar libremente), ni en sentido estricto en ninguna facultad espiritual (inteligencia o voluntad), ni tan siquiera en una esencia o naturaleza humana que hace posible el obrar, sino de manera más radical en su acto de ser personal.

Toda la doctrina apenas expuesta está reclamando una teoría de la participación que asegure el analogado principal de la perfección del *esse*. En esa dirección se encamina este argumento: “En Dios entendemos, no que sea vida, sabiduría o potencia, sino que es el mismo ser subsistente, en el que se comprenden todas las demás perfecciones, ya que es el *esse* no recibido, y por consiguiente no limitado”³⁷. Se habla de imagen de Dios en el hombre porque de manera necesaria se refiere al original del que brota su ser. En la imagen hay semejanza, pero no identidad: precisamente porque hay limitación esencial en el hombre no hay identidad con la infinitud de ser propia de Dios. Se comprende que la postura “existencialista” de Báñez está bien lejos de una concepción “cosista” de la persona humana. La libertad es ante todo posesión de su propio ser y, consiguientemente de su propio obrar³⁸.

limitatum quam bestiae, sed receptum in natura rationali? Alioquin nihil esset homo”. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (I), 227 b (ed. Urbano, 150).

³⁷ “Probatur quarto. In ipso Deo potissimum quod intelligimus non est quod sit vita, sapientia, aut potentia, sed quod sit ipsum esse subsistens, in quo intelligitur omnes aliae perfectiones, eo quod est esse non receptum, et per consequens non limitatum; ergo esse non perficitur ex eo quod recipitur in essentia”. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (I), 225 e (ed. Urbano, 149).

³⁸ Véase J. F. Crosby, *The Selfhood of Human Person*, 14-40.

6. Conclusión.

¿Qué interés puede tener para la antropología actual desempolvar viejos libros escolásticos llenos de discusiones “metafísicas” expuestas con sutiles silogismos? Realmente poco ganaríamos volviendo a una metodología que en su momento se mostró de gran utilidad para el rigor filosófico, pero que en la actualidad parece ampliamente superada. Creo, no obstante, que no es difícil constatar que los problemas que preocuparon a los escolásticos no difieren en gran medida de los intereses actuales. También ellos se preguntan por el valor de la libertad y acerca del fundamento de la dignidad humana.

En la actualidad, la idea de dignidad humana inspira la promulgación de leyes y derechos de las personas, pero estas leyes ¿son algo más que unos complejos “mecanismos” de defensa que el hombre mismo inventa para protegerse frente a los individuos de su misma especie? El planteamiento positivista reconoce un valor y dignidad en la persona, gracias al cual se convierte en algo valioso y respetable. Pero se trata de un valor concedido, y por tanto, relativo a la sociedad que le otorga ese valor. No obstante, como apunta Spaemann, si todo valor es relativo al sujeto que valora, entonces “no se puede llamar crimen a la aniquilación completa de todos los sujetos que valoran”³⁹.

Si no queremos caer en la devaluación práctica de la palabra “dignidad” hemos de otorgarle un valor previo, absoluto e independiente de toda valoración extrínsecamente otorgada. En otras palabras, “o hay un fundamento metafísico para reconocer esa especial dignidad a todos los ejemplares de la especie humana, o ésta sólo se puede atribuir al hecho histórico contemporáneo de que la comunidad internacional se ha puesto mayoritariamente de acuerdo en reconocerla”⁴⁰. Si la dignidad personal descansa en un

³⁹ R. Spaemann, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, 101.

⁴⁰ J. M. Barrio Maestre, *Elementos de Antropología Pedagógica*, Rialp, Madrid, 1998, 132.

valor ontológico es algo que se posee desde un principio, y no se fundamenta en un acuerdo entre los hombres. La dignidad humana es una realidad que se reconoce porque es previa a todo reconocimiento jurídico. Por lo tanto, hemos de concluir que la dignidad personal emana de su estatuto ontológico. La persona humana (toda persona) es digna por el mero hecho de ser un individuo de la especie humana: la dignidad humana como tal no es un logro ni una conquista, sino una verdad derivada del modo de ser humano. Lo que sí se puede conquistar es el re-conocimiento por parte de la sociedad del valor y dignidad de la persona humana. No existe algo parecido a la “persona potencial”. En palabras de Spaemann “no hay personas potenciales; las personas tienen potencias o capacidades. Las personas pueden desarrollarse, pero ninguna cosa se transforma en una persona. Alguien no llega a ser tal por vía de procedencia a partir de algo”⁴¹.

Pienso que aquí radica la aportación de la metafísica bañeciana a la antropología filosófica. Siguiendo la argumentación aportada por el maestro salmantino, la imagen de Dios se desvela tanto como un hecho inalienable (somos imagen de Dios de modo natural por creación), como proyecto o ideal al que dirigir nuestros actos (la imagen de Dios “recreada” en esta vida, y consumada en la bienaventuranza). Como apuntábamos anteriormente, en la tradición tomista el fin del obrar libre es conocer y amar a Dios, y no el mismo obrar libre. De esta manera, el hombre con su obrar libre se determina o configura en el tiempo a ser “imagen de Dios”; pero esa configuración decae obrando en contra de la razón natural. Ahora bien, si nuestro obrar libre puede “alejarnos” de la *imago Dei*, a la que estamos llamados ¿es posible que desaparezca totalmente la imagen de Dios incoada en cada hombre? Si esto fuera así, estaríamos legitimados a privar de valor al hombre que por su conducta no viva de acuerdo con la imagen divina a la que en un comienzo fue destinado. La respuesta es clara: es preciso que haya algo más profundo en la persona que su obrar libre; algo que

⁴¹ R. Spaemann, “¿Es todo ser humano una persona?”, *Persona y Derecho*, 1997 (37), 18.

permanezca que lo siga dotando de valor inalienable más allá de su obrar –inmoral e inhumano a veces–. En este contexto se pregunta Spaemann: “¿Por qué no puede perderse ese mínimo de dignidad que llamamos dignidad humana? No se puede perder porque tampoco puede perderse la libertad en tanto que moralidad posible”⁴². Esta moralidad posible presente en toda persona, consecuencia de su condición libre, encuentra su fundamento en el acto de ser personal, acto que el hombre posee en propiedad de modo inalienable, como señor de sí mismo: ni siquiera la libertad humana puede anular el último rastro de Dios en cada hombre.

José Angel García Cuadrado
Facultad Eclesiástica de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España
jagarcia@unav.es



⁴² R. Spaemann, *Lo natural y lo racional*, 107.