

LA PERSPECTIVA CREACIONAL DE LA IMAGEN DE DIOS EN EL HOMBRE

Elisabeth Reinhardt*

Las palabras «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gen 1, 26-27), que se encuentran en el pórtico de la Revelación escrita, no han perdido actualidad. Estos versículos del Génesis han atraído desde el inicio del cristianismo las inteligencias que buscan la verdad sobre el hombre. Aparte de algunas diferencias de interpretación según criterios confesionales, su contenido es generalmente aceptado por los teólogos, hasta hoy. Por eso se presta a extraer las aportaciones de cualquier época, hasta hoy.¹ En fecha reciente, la Comisión Teológica Internacional ha elaborado un documento sobre este tema, con importantes consecuencias para la problemática actual.²

Desde el punto de vista histórico adquiere especial relieve la aportación del medievo latino donde la doctrina de la imagen divina llegó a ser la clave de bóveda en las consideraciones sobre el hombre, contando con la herencia patrística, en particular San Agustín. Entre los teólogos medievales que se ocuparon con más detenimiento de este tema destaca Tomás de Aquino, tanto por la frecuencia con que cita el texto bíblico como por la profundización especulativa que desarrolla. Juan Pablo II ha destacado en varias ocasiones el acierto de la enseñanza aquiniana sobre el hombre, no sólo como una aportación histórica, sino como luz orientadora en los tiempos actuales. No dudó en conferirle el título de *Doctor humanitatis*, además de las designaciones tradicionales³, por sus méritos en mostrar la dignidad del hombre en todas las dimensiones de naturaleza y gracia, y de modo particular en su planteamiento de la moral como *motus rationalis creaturae in Deum*, dando plena cabida a la

* Elisabeth Reinhardt/ Facultad de Teología/Universidad de Navarra/Pamplona - España

¹ Véase, desde el punto de vista dogmático, el artículo "Gottebenbildlichkeit", III. de SCHEFFCZYK, L., ³LThK, 4, 874-875. Puede verse también el extenso artículo "Bild Gottes", TRE, 6, 491-515, que se detiene además en la tradición judía y en el pensamiento de la Reforma protestante.

² Commissione Teologica Internazionale, "Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio", *La Civiltà Cattolica* (IV/ 2004), 254-286. Este documento tiene en cuenta la continuidad histórica y señala una creciente recuperación del tema en el interés teológico al hilo del concilio Vaticano II.

³ Cf. JUAN PABLO II, Alocución a los participantes en el VIII Congreso Tomista Internacional (13-IX-1980), AAS 72,2 (1980) 1036-1046; también a los participantes en el IX Congreso Tomista Internacional (29-IX-1990), AAS 83,1 (1991) 404-410 y, por último, a los participantes en el Congreso Tomista internacional (20-IX-2003). JUAN PABLO II, Carta apostólica *Inter munera Academicarum* (28-I-1999), n.4.

capacidad de la razón y de la voluntad libre en el camino del bien. Es ésta una concepción del hombre, decía el Pontífice, que adquiere particular importancia en un ambiente que pretende una ética secularizada y una visión "laica" del hombre.⁴

En efecto, entre los diversos aspectos que el tema de la *imago Dei* ofrece a la investigación, hay uno de especial importancia actual, que el Doctor de Aquino denomina *imago creationis*. Sólo si se entiende rectamente naturaleza y gracia, es posible discernir de modo claro la dignidad natural y sobrenatural del hombre. Por eso la investigación sobre la imagen creatural en el hombre no justificado -y prescindiendo del estado hipotético pero posible de la *natura pura*- puede aportar las bases para comprender mejor la distinción y conveniencia de la imagen sobrenatural. El estudio de la doctrina de Santo Tomás sobre la imagen natural o *imago creationis*, pone de manifiesto que el hombre es teocéntrico por naturaleza y que por tanto no pierde nunca esta ordenación a Dios, aunque subjetivamente pueda no reconocerla. Al ser *capax Dei* por la "imagen espiritual" que Dios puso en él, es también *capax gratiae* y *capax beatæ cognitionis*, sin que estas dos últimas perfecciones de la imagen sean debidas a la naturaleza humana. El recto enfoque de la imagen creacional permite evitar diversas extrapolaciones: una, que restringe la dignidad humana exclusivamente a la salvación obrada por Cristo y considera al hombre «profanado» por el pecado, desprovisto -sin referencia a Cristo- de la imagen de Dios con que fue creado; otra, que exagera la dignidad natural del hombre, considerándolo cristiano implícitamente por el mero hecho de ser persona, o bien, difuminando la gratuidad absoluta de lo sobrenatural.

Si se pretende acercar la enseñanza antropológica del Aquinate al ambiente intelectual de hoy, el primer requisito es dejarla "en su ser". Esto significa leer los textos en su contexto material, histórico y personal del autor. Además, para acertar con la interpretación habrá que conceder la palabra al propio Tomás en otros textos suyos, según el criterio histórico-genético expresado en la conocida fórmula de Massoulié: *Divus Thomas sui interpres* y, en

⁴ JUAN PABLO II, IX Congreso Tomista Internacional (29-IX-1990), AAS 83,1 (1991), 406: "È il carattere che manca all'etica secolarizzata, legata com'essa è a principi filosofici volontariamente areligiosi o irreligiosi nel quadro di una concezione della vita, del dovere e dello stesso destino dell'uomo, che oggi si vuol dire *laica*. Qualifica questa, di significato quanto meno ambiguo, che è alla radice di tanti malintesi ed equivoci sui rapporti tra la religione, da una parte, e il pensiero, l'etica, le moderne scienze dell'uomo, dall'altra. Una simile concezione pecca già a livello del concetto di natura, giacchè questa, di per sé, in quanto creata da Dio, tende al suo Principio. Proprio su questo punto cruciale -che a livello cristiano si traduce nel rapporto tra ragione e fede- ha gettato e può ancora gettare una luce decisiva l'antropologia tomasiana."

el caso de consultar a los tomistas, convendrá comprobar que distinguen entre el genuino pensamiento de Tomás y el suyo propio. Tal proceder permite descubrir lo perenne de los escritos aquinianos, más allá de la categoría de lo "medieval". En cualquier caso, para sintonizar con la mente de Tomás habrá que aceptar un criterio habitual suyo, que expresó en el comentario a *De caelo et mundo*: más que saber lo que pensaron los hombres importa alcanzar la verdad de las cosas.⁵ Hay que atreverse a apostar por la verdad en su fundamento objetivo, con la flexibilidad intelectual y la honradez metodológica que también caracterizan al Aquinate. Baste recordar su enfado cuando advertía que alguno de sus colegas argumentaba en nombre de la fe contra razones naturales legítimas, un modo de proceder que -a su modo de ver- ponía en ridículo la fe; sirvan como ejemplo la discusión *de aeternitate mundi* o las diferentes opiniones sobre la cosmografía de su tiempo.⁶

1. El contexto temático de la "imago Dei"

Los lugares que tratan directa o indirectamente de la *imago Dei* en los escritos de Tomás de Aquino son numerosos y se hallan en los contextos más variados. Un tratamiento monográfico se encuentra en la *Summa Theologiae* (I, q. 93) que por las características de esta obra puede servir como punto de partida y marco de estudio. Dejando aparte la discusión sobre el enfoque que subyace a la estructura de la *Summa* aquiniana,⁷ la colocación material de esta cuestión no es arbitraria, sino que refleja un modo de concebir al hombre, considerado *sub ratione Dei* y en relación con toda la doctrina revelada. En efecto, como ha señalado Wilhelm Metz, la verdad sobre el hombre creado a imagen de Dios ocupa un lugar estratégico en la *Summa*, porque manifiesta la conexión interna entre la *sacra doctrina* y la historia de la salvación. Así, la primera parte de la *Summa* presenta a Dios como *exemplar* y las criaturas como *exemplata*, entre las cuales ocupa un lugar especial el hombre como imagen suya y por ello capaz de una relación consciente y libre con su Hacedor; la segunda parte muestra el dinamismo de la imagen en el ámbito del obrar humano, es decir cómo el hombre puede y debe asemejarse cada vez más a su *exemplar*; y la tercera parte se centra en Cristo, Dios-Hombre y Redentor, que

⁵ In *De caelo et mundo*, I, 1, 22.

⁶ *De aeternitate mundi contra murmurantes*.- Responsio ad Fr. Ioannem Vercellensem, Proemium.

⁷ Véase BERGER, D., *Thomas von Aquins Summa Theologiae*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, pp. 53-61.

como tal se hace camino para que el hombre ordene su vida hacia Dios y participe en la vida divina, que constituye su felicidad.⁸

En la estructura de la *prima pars*, la q. 93 ocupa un lugar significativo, debido a la condición corpóreo-espiritual del hombre. Le sigue inmediatamente la descripción de las perfecciones propias del estado de justicia original en que fue creada la primera pareja humana.⁹ No deja de sorprender que el pecado original no aparezca en el contexto de la creación y elevación del hombre, como era habitual en las sumas medievales, sino que se incluya en la parte moral.¹⁰ El pecado de los ángeles, en cambio, se considera en el contexto de su creación, naturaleza y elevación sobrenatural (I, qq. 63-64). ¿Nos encontramos ante una colocación arbitraria de ambos “primeros pecados” en la estructura de la *Summa*, o tiene un significado más allá de la disposición material de los temas? El Aquinate no ofrece ninguna explicación al respecto. Pero nada impide aventurar una hipótesis para el diferente tratamiento estructural. Situar el pecado original fuera del contexto de la creación resalta más la bondad de Dios que al crear difunde su bondad en las criaturas; y resplandece también la belleza original de la imagen divina en el hombre, enriquecida por los dones sobrenaturales. El mal uso que hizo el hombre de su libertad, frustrando así su felicidad terrena y su fin sobrenatural es, en efecto, un tema moral, y al tratado de moral pertenece también la recuperación de los dones perdidos, mediante los actos de virtud - concretamente la humildad de reconocerse criatura- y la ayuda de la gracia. Otra razón podría ser que el hombre como criatura corpóreo-espiritual es viador y cuenta con el tiempo de su vida para alcanzar la salvación en Cristo. Desde este enfoque se puede comprender que la caída de los ángeles, irreparable debido a la perfección de su naturaleza, no requiera un desarrollo aparte y pueda resolverse en el mismo marco de su creación y elevación.

⁸ METZ, W., *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtansicht des thomasischen Gedankens*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998, pp. 16-32.

⁹ Cf. qq. 94-102. Aunque el texto se refiere casi siempre al primer hombre, alguna vez utiliza el plural; en cualquier caso se entiende por el contexto que en las afirmaciones generales está hablando de hombre y mujer.

¹⁰ Cf. S.Th. I-II, q. 81 y II-II, qq. 162-163. En el prólogo de la I-II se nos presenta el hombre como criatura racional, libre, principio y dueño de sus actos. Después, al considerar Santo Tomás las causas del pecado, habla también del hombre como causa del pecado, concretamente del pecado original. La caída como hecho histórico es estudiada en la II-II, en el marco de la virtud de la templanza. Al presentar la soberbia como vicio contrario a la humildad, se identifica el pecado original como acto de soberbia. Las cuestiones que siguen tratan del pecado cometido por la primera pareja humana, de la pena que les fue infligida y de la tentación que sufrieron.

La estructura interna de la misma q. 93 implica también un planteamiento teológico. En los cuatro primeros artículos se puede apreciar una unidad temática y metodológica.¹¹ La pregunta genérica sobre la realidad de la imagen divina en el hombre (a. 1) recibe una respuesta afirmativa, que en los dos artículos siguientes (aa. 2-3) se matiza, contestando negativamente en el caso de las criaturas inferiores al hombre, y positivamente para las que son superiores a él. Después de estas distinciones más bien ontológicas, se introduce (a. 4) un criterio nuevo, basado en las expresiones de la *Glossa Ordinaria*: *imago creationis* (en todos los hombres), *imago recreationis* (en los justos, por la gracia) e *imago similitudinis* (en los bienaventurados). El hilo del argumento en estos artículos es la semejanza “icónica” en razón de la naturaleza intelectual, concretamente en el hombre y las implicaciones que tiene. El método empleado consiste en proceder desde las características más comunes de la imagen hasta las más específicas, considerando las diversas perfecciones de las criaturas según la participación natural y la sobrenatural.

El artículo quinto ocupa materialmente el centro de la cuestión y constituye su cumbre, en cuanto al don de la imagen divina otorgada al hombre. Es, además, la aportación específicamente cristiana, porque plantea si esa imagen se encuentra en el hombre según la esencia divina, o según la Trinidad de Personas, o según una de ellas. En efecto, la doctrina de la imagen elaborada por los pensadores judíos, Maimónides por ejemplo, no franquea esta línea, debido al estricto monoteísmo en que se basa.¹² La conclusión del artículo es escueta, pero de insospechadas consecuencias: la imagen de Dios, concluye el Aquinate, se encuentra en el hombre según la naturaleza divina y según la Trinidad de Personas. Con ello, la dignidad del hombre -en términos de capacidad receptiva- se eleva al máximo, porque le abre a la vida de conocimiento y amor interpersonal e infinito de Dios en su Unidad y Trinidad.

¹¹ El enunciado de los artículos, según el planteamiento que hace Santo Tomás al introducir la q. 93, dice así: 1. “*utrum in homine sit imago Dei*”; 2. “*utrum imago Dei sit in irrationalibus creaturis*”; 3. “*utrum imago Dei sit magis in angelo quam in homine*”; 4. “*utrum imago Dei sit in omni homine*”; 5. “*utrum in homine sit imago Dei per comparisonem ad essentiam, vel ad Personas divinas omnes, aut unam earum*”; 6. “*utrum imago Dei inveniatur in homine solum secundum mentem*”; 7. “*utrum imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus, aut actus*”; 8. “*utrum per comparisonem ad omnia obiecta*”; 9. “*de differentia imaginis et similitudinis*”.

¹² Cf. WOHLMAN, A., *Maimonide et Thomas d'Aquin. Un dialogue impossible*, Fribourg: Éditions Universitaires, 1995, particularmente el cap. 5: “L’image de Dieu”, pp. 153-187. En esta monografía, el autor expone los aspectos en los cuales no hay acuerdo entre ambos pensadores; en una obra anterior, el autor había abordado los aspectos concordantes que resaltan la verdad poseída en común: Id., *Thomas d'Aquin et Maimonide. Un dialogue exemplaire*, Paris: Cerf, 1988.

Se puede observar que forman también una unidad los artículos 5 a 8, ya que después de afirmar la realidad de la imagen de Dios en cuanto Uno y Trino, el Aquinate explica cómo esa imagen está impresa en el hombre. Para ello procede según principios metafísicos, tratando sucesivamente de la naturaleza, las potencias con sus actos y hábitos así como del objeto que tienen; es, por tanto, el mismo orden que había seguido en la *prima pars* al explicar la naturaleza del hombre con sus aspectos operativos.

El último artículo profundiza en el binomio bíblico “imagen y semejanza”, distinguiendo entre la semejanza como condición previa de la imagen, y la semejanza “subsiguiente” que se refiere a la perfección moral. Por eso, el artículo noveno puede considerarse como punto culminante desde el punto de vista operativo y, al mismo tiempo, como puente con las demás partes de la *Summa*.

La conexión de la segunda parte queda patente en el prólogo a la *prima secundae*, que retoma de modo emblemático el tema de la imagen y semejanza al destacar la relación entre el obrar libre de Dios en la creación y el obrar libre del hombre, que enlaza directamente con la idea de la “semejanza subsiguiente” expresada en el a.9 de la q.93.

La relación con la *tertia pars* no es tan evidente, pero se percibe desde la estructura misma de la *Summa Theologiae*, como ya hemos señalado: al haberse encarnado el Verbo de Dios para redimirnos, el camino de la felicidad eterna del hombre consiste en asemejarse a Cristo, utilizando los medios instituidos por Él. No es éste el único punto de conexión con la cristología, porque en el tratado trinitario de la *prima pars* encontramos una cuestión breve, de dos artículos (q. 35) sobre el Hijo como Imagen perfecta del Padre e igual a Él. Por tanto, si Cristo, el Hijo de Dios Encarnado, es la Imagen perfecta, el hombre al recorrer el camino de progresiva semejanza con Dios en Cristo, se hace semejante a la Imagen perfecta de Dios; es el camino de la filiación adoptiva por la gracia.

En resumen, la disposición material de la *Summa Theologiae* oculta efectivamente un *Systemgedanke* que es al mismo tiempo un modo de entender la teología. Al estudiarla, se descubre un sentido que trasciende los criterios puramente organizativos, en último término porque el Aquinate tenía una viva comprensión de la conexión de los misterios de la fe. Esto queda patente también al situar estructuralmente el tema de la *imago Dei*.

2. Bosquejo de las fuentes

Un estudio detallado de las fuentes excede el marco de este trabajo. Señalamos, a modo de ejemplo, las principales fuentes del Aquinate en su

elaboración teológica de la imagen divina en el hombre, que comprenden la Sagrada Escritura, los Padres y la tradición filosófica.

Entre las fuentes bíblicas salta a la vista Gen 1,26-27 como base principal para la doctrina de la imagen.¹³ En la q. 93 de la *prima pars*, las palabras de Génesis sirven para plantear el tema y sobre ellas pivota todo el argumento. Se cita cuatro veces, en diferentes contextos y con distinto peso argumentativo.

Los demás lugares, en la *Summa Theologiae* y en otras obras, son 31. La mayoría de las veces (13), la cita está relacionada con la creación de hombre, y una vez con la providencia divina. Con alguna frecuencia (7 veces) la encontramos a propósito de los atributos divinos, en ocasiones (4) en la doctrina trinitaria, y con la misma frecuencia en el tratado de Moral. En cambio, sólo dos veces la hemos localizado en un contexto cristológico. Este análisis numérico permite concluir que el Aquinate tenía muy presente el texto, porque no sólo lo cita con frecuencia, sino también en los argumentos más diversos. Entre los lugares analizados destacan aquellos que se refieren a la *imago creationis*. En efecto, siete veces y fuera de la q. 93, la cita de Génesis apoya la espiritualidad del alma humana y por tanto el fundamento natural de la imagen; otras tres veces se emplea para afirmar de modo explícito esa imagen natural, como semejanza impresa en el hombre *secundum esse naturae*, o unión con Dios *per participationem similitudinis naturalis*, o directamente *imago creationis*.

Desde el punto de vista metodológico, la cita de Génesis ocupa un lugar importante en la argumentación teológica de Santo Tomás, con frecuencia como *auctoritas*. Entre los textos analizados, Gen 1,26-27 figura ocho veces en *sed contra*, y una vez como base para refutar un error trinitario. Tres veces aparece solamente en una objeción de un artículo, una vez se aclara su sentido para evitar una interpretación errónea, tres veces se declara su sentido trinitario, y otras tres veces se cita tanto en la objeción como en la solución correspondiente. En los demás lugares sirve para confirmar una verdad expuesta anteriormente.

En conclusión se puede afirmar que los lugares en los cuales el Aquinate cita Gen 1, 26-27 constituyen, junto con el contenido de la q. 93, la base para su teología de la imagen, parte esencial de su antropología.

Además de esta fuente principal hay otras que integra Santo Tomás con cierta frecuencia en su argumentación sobre la imagen divina en el hombre.

¹³ La relación y el estudio de los textos se encuentra en: REINHARDT, E., *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Pamplona: Eunsa, 2005, pp. 45-60.

En la propia q. 93, el primer argumento negativo es un texto de Isaías (40,18): *Cui similen fecistis Deum; aut quam imaginem ponetis ei?* La infinita trascendencia de Dios sobre la creación allí afirmada parece descartar una imagen de Dios creada, pero la respuesta es que Dios mismo puso en el hombre una imagen suya, no material sino espiritual.¹⁴

Hay tres textos de los Salmos (según la Vulgata) que Santo Tomás relaciona con cierta frecuencia con la imagen.¹⁵ El salmo 4,7 (*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*) le sirve para afirmar la realidad de la imagen y el discernimiento moral que comporta. El Salmo 8,5-6 (*Quid est homo quod minor es eius, aut filius hominis quoniam visitas eum? Minuisti eum paulum minus ab Angelis*) le sugiere la dignidad y la posición del hombre dentro del orden de la creación y respecto del Creador, debido a la imagen divina que lleva en sí. Del Salmo 38,7 (*Verumtamen in imagine pertransit homo*) saca distintas enseñanzas: la realidad de la imagen, la condición histórica del hombre, el modo en que debe conducir su vida, con la mirada puesta en el fin último sin buscar las cosas creadas como un fin; se extiende sobre este tema especialmente en el propio comentario a los Salmos. En este mismo contexto cita Gen 1,26 para afirmar la imagen divina existente en todo hombre debido a la racionalidad, pero puntualiza, con la ayuda de I Cor 15,49 (*sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem caelestis*), que es preciso distinguir entre la imagen del hombre celeste y la del hombre terreno, pues todo hombre se encamina en su vida hacia alguna imagen, bien a la del hombre celeste por las buenas obras, o a la del hombre terreno por las malas obras.

Col 3,10 (*secundum imaginem eius qui creavit eum*) le sugiere a Santo Tomás que todo ser humano es portador de la imagen de Dios, debido a la racionalidad y por encima de la diferencia de sexos,¹⁶ y I Cor 11,7 (*Vir... imago et gloria viri est, mulier autem gloria viri est*) le sirve para explicar -dentro de la común dignidad a causa de la imagen- la relación diferencial de hombre y mujer.¹⁷ Volveremos sobre este tema en otro lugar al tratar de los distintos aspectos de la *imago creationis*.

Un texto de particular relieve en la elaboración teológica de la imagen es I Io 3,2 (*cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*), que para Santo Tomás representa la perfección definitiva o *imago similitudinis*, propia de la felicidad eterna. El lugar más significativo es la pregunta sobre la

¹⁴ Cf. S.Th. I, q. 93, a. 1, obj. 1; ad 1.

¹⁵ Véase REINHARDT, E., *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios*, pp. 105-126, que versa sobre la noción de *imago creationis* y recoge las fuentes bíblicas que cita Santo Tomás en este tema.

¹⁶ Cf. S.Th. I, q. 93, a. 6 ad 2.

¹⁷ Cf. I Ad Cor, lect. II y III.

posibilidad de que una criatura sea semejante a Dios, y la afirmación más decisiva es precisamente la yuxtaposición de Gen 1,26 y I Io ,2,3 en *sed contra*.¹⁸

Cabría mencionar el amplio uso de los textos paulinos en relación con la Imagen perfecta que es Cristo, y los que se refieren a la imagen sobrenatural en el hombre por la gracia,¹⁹ pero en este estudio nos ceñimos al aspecto más amplio de la imagen, que es la *imago creationis*.

Para el Aquinate, la fuente bíblica es inseparable de la interpretación patristica, pero su método no es el de la glosa o de la literatura sentenciaria. Más bien está a la escucha de los Padres, tanto si comentan la Escritura como si realizan desarrollos doctrinales propios, y se encuentra en una actitud dialogante con ellos. Por eso encuentra en sus escritos numerosas sugerencias como puntos de partida para su propia profundización teológica. Se puede decir que en su trabajo como teólogo vive de la Sagrada Escritura y de la Tradición, sin limitarse a repetirla o a una rutina metodológica.

La biblioteca patrística de Tomás de Aquino es similar a la de sus contemporáneos, donde predomina San Agustín. En efecto, el Hiponense inspira gran parte de la teología aquiniana de la imagen, especialmente en su perspectiva trinitaria.²⁰ En cambio, al estudiar la noción de imagen en general, su fuente preferida es San Hilario, ya que le sugiere los elementos metafísicos necesarios para elaborar, en un trabajo de análisis y síntesis, una terminología con la debida distinción entre la realidad creada y la increada.²¹ La actitud abierta ante toda la patrística le hace encontrar en la tradición griega nuevos elementos para esclarecer la imagen divina en el hombre. En concreto, para desarrollar el dinamismo de la imagen con sus implicaciones morales asume la definición que aporta san Juan Damasceno, que resalta el papel de la libertad.²²

También en el uso de las fuentes filosóficas integra el Aquinate dos tradiciones, la aristotélica y la neoplatónica, sin pasar por alto los trabajos de sus contemporáneos.

Si consideramos tan sólo la q. 93, constatamos que en su mayoría son los Padres, sobre todo San Agustín, y les sigue en frecuencia la Sagrada Escritura, mientras que son muy escasas las referencias a teólogos y

¹⁸ S.Th I, q. 4, a. 3 s.c. Para las demás citas de esta perícopa y su relación con la doctrina de la imagen puede consultarse: REINHARDT, E., *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios*, pp. 195-211.

¹⁹ Puede verse al respecto: REINHARDT, E., *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios*, pp. 97-102.

²⁰ Cf. *ibid.*, pp. 91-95.

²¹ Cf. *ibid.*, pp. 61-74.

²² Cf. *ibid.*, pp. 173-177.

filósofos.²³ Este hecho subraya el tratamiento teológico que recibe el tema del hombre en cuanto imagen de Dios. Como señala con acierto Gardeil, el último artículo de esa cuestión resume en cierto modo la enseñanza que contiene, situándola de nuevo en el marco de Sagrada Escritura y Tradición al reconsiderar el binomio de “imagen y semejanza”.²⁴

Este rápido bosquejo permite concluir que Santo Tomás está abierto a todas las fuentes, pero como teólogo observa una jerarquía entre ellas, donde ocupa el lugar más alto la Sagrada Escritura, luego la voz de los Padres de ambas tradiciones, los teólogos y finalmente la sabiduría humana de la Antigüedad clásica. Todo ello se integra de manera sistemática en una visión amplia y profunda del hombre en cuanto imagen de Dios.

3. La "imago creationis"

La condición principal común a toda imagen creada es una semejanza *secundum speciem*, que consiste en la "naturaleza intelectual", por tanto exclusiva de las criaturas dotadas de inteligencia.²⁵ La expresión *imago creationis*, tomada de la *Glossa Ordinaria*, le sirve al Aquinate para expresar la condición básica de la imagen divina en el hombre, o imagen natural.

a) Naturaleza intelectual e *imago creationis*

Como ya se ha mencionado, el a.4 de la q.93 plantea "si la imagen de Dios se encuentra en cualquier hombre". La contestación a esta pregunta contiene la clave para discernir la imagen creacional y sus implicaciones. La base decisiva es el Salmo 38,7: *V eruntamen in imagine pertransit homo*. El cuerpo del artículo desciende a la condición fundamental de la imagen divina en el hombre:

«cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicitur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem

²³ Cita 34 veces a San Agustín, 5 a San Hilario, 2 al Pseudo-Dionisio y a San Juan Damasceno, respectivamente, y una vez a San Gregorio Magno y a Genadio; hay 16 citas de la Sagrada Escritura, y una de Boecio, la Glosa Ordinaria, Pedro Lombardo y Aristóteles.

²⁴ Cf. GARDEIL, H.-D., en Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, 1^a, Questions 90-102, Paris: Desclée, 1963, p.319.

²⁵ Sobre el análisis metafísico y teológico, véase: REINHARDT, E., La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios, pp. 61-88.

intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat».²⁶

Los tres *maxime* en relación con la naturaleza intelectual no significan lo mismo. Los primeros dos se corresponden y apuntan a la semejanza específica con Dios, condición imprescindible para toda imagen creatural de Dios e incluye al ángel y al hombre. El tercer *maxime* se refiere al obrar. La naturaleza intelectual capacita para unas operaciones que no puede tener ninguna naturaleza inferior: conocer intelectualmente y amar libremente, porque el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser. Por tanto, ese *maxime* consiste en poder conocer y amar a Dios como El mismo se conoce y ama. No se trata ya de una participación natural en las perfecciones de Dios por creación, sino de una participación enteramente gratuita e indebida por la elevación al orden de la gracia -sobrenatural-, que presupone y necesita una naturaleza apta, es decir elevable. Estos principios generales que introducen el argumento valen para cualquier naturaleza intelectual creada, pero se aplican aquí al hombre:

«Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. *Alio* modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Unde super illud Psalmi 4, Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, Glossa distinguit triplicem imaginem: scilicet creationis, recreationis et similitudinis.- Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis».²⁷

¿Por qué hace Santo Tomás un planteamiento operativo, poniendo a Dios como objeto de esas operaciones? En primer lugar, porque, como dice en la introducción al tratado antropológico, hace una teología del hombre, considerándolo desde Dios y para Dios. También es lógico que se fije en el obrar, porque el hombre tiene que alcanzar por sucesivas operaciones el fin

²⁶ S.Th. I, q. 93, a. 4 c.

²⁷ Ibid.

sobrenatural al que está llamado y porque ese fin mismo consiste en la operación.²⁸

La imagen sobrenatural, que tiene su mayor perfección en los bienaventurados, presupone una imagen natural, con una *aptitudo naturalis* para conocer y amar a Dios, que puede ser elevada para conocer y amar a Dios como Él se conoce y ama. Esta *aptitudo naturalis*, dice el Aquinate, consiste *in ipsa natura mentis quae est communis omnibus hominibus*.²⁹

Si la razón por la cual una criatura es *ad imaginem Dei* consiste en la *intellectualis natura*, en el hombre la imagen de Dios debe estar en el alma, que es espiritual por la mente o intelecto. Veamos algunos aspectos del alma como portadora primera y principal de la imagen de Dios.

En primer lugar, la condición inmaterial del alma comporta su inmortalidad. En el comentario al Símbolo de los Apóstoles, citando Gen 1,26, Santo Tomás relaciona la imagen de Dios en el hombre con esta condición del alma: la Sagrada Escritura no dice del cielo o de las estrellas que sean a imagen y semejanza de Dios, sino sólo del hombre, no por el cuerpo, sino por el alma, *quae est liberam voluntatem habens et incorruptibilis*.³⁰ Si el hombre por su alma espiritual lleva en sí la imagen de Dios, se puede concluir que la inmortalidad del alma es algo constitutivo de la imagen natural o *imago creationis*.³¹

Al considerar los aspectos operativos surge la pregunta de si el obrar natural del hombre forma parte de la imagen. Así, al menos, parece sugerirlo

²⁸ Cf. S.Th. I-II, q. 3, a. 2 c y 4 c.

²⁹ Al hablar de la razón específica de la imagen de Dios en la criatura, suele emplear diversos términos: *mens, intellectus, ratio, anima o spiritus*. A pesar de la precisión que le caracteriza, no es rígido en su terminología y utiliza diversas expresiones para una misma cosa, según el aspecto que le interesa destacar, pero siempre de forma que en el contexto concreto el término no dé lugar a ambigüedad. Para algunos ejemplos, véase: REINHARDT, E., *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios*, pp. 109-110.

³⁰ In Symb. Apost., art. II. Al comentar el artículo XII, Santo Tomás es contundente: cuando el hombre no reconoce esta dignidad basada en su alma espiritual e inmortal, se rebaja al nivel de los animales.

En este contexto de los artículos de la Fe, es lógico la inmortalidad del alma es considerada como verdad creída, pero en otros textos esta verdad es demostrada a partir de la espiritualidad del alma, cf. S.Th. I, q. 75, a. 6; C.G., II, c. 79 ss.; Quodl. XI, q. 3, a. 2; In De Anima, q. un., a. 4; In II Sent., d. 19, q. 1, a. 1; In IV Sent., d. 50, q. 1, a. 1.

³¹ Conviene puntualizar que el alma humana es inmortal por naturaleza; pero si el hombre fue inmortal antes del pecado original, lo fue no por naturaleza, sino por don gratuito de Dios: si hubiera sido una perfección debida a la naturaleza, no se le hubiera quitado al hombre después de pecar, igual que el ángel caído sigue siendo inmortal, porque le corresponde por naturaleza. Cf. S.Th. I, q. 76, a. 5 ad 1.

el prólogo de la *Prima Secundae*. el hombre es semejante a Dios no sólo en cuanto al ser, sino también en cuanto al obrar. Sin realizar un estudio sobre las implicaciones morales de la *imago creationis*, conviene señalar al menos los aspectos operativos que aparecen en la q. 93 y otros que están implícitos en los textos recogidos. La capacidad de conocer y amar a Dios constituye el núcleo de la *imago creationis*. Ya hemos mencionado que en las potencias del alma se refleja la Trinidad y que el hombre es más a imagen de Dios cuando dirige esas potencias a Él. Esto afecta en primer lugar a la inteligencia, y los textos sobre la imagen centran en ella su atención, pero conviene recordar que la voluntad -como apetito racional- sigue al intelecto.

Para precisar más la operatividad de la *imago creationis*, conviene saber si cabe un conocimiento y un amor naturales de Dios, entendiendo por «natural» sin la gracia, y sin referirnos a la hipótesis de la *natura pura*. Santo Tomás contesta en la misma cuestión 93, dejando claro de entrada que el conocimiento y amor *meritorio* de Dios sólo es posible por la gracia. Pero -explica- existe cierto conocimiento y amor natural en el sentido de que ya es algo natural que el hombre pueda usar sus potencias espirituales para conocer y amar a Dios, debido a su naturaleza intelectual según la cual permanece la imagen de Dios en el alma, aunque sólo en los justos -por la gracia- es una imagen clara y hermosa.³² Al decir esto, da por supuesto lo explicado al inicio de la *Summa*: es cierto que a partir de las cosas sensibles -que son el inicio de nuestro conocimiento natural- el entendimiento no puede llegar a ver la esencia divina, pero sí puede llegar a saber que Dios existe y qué cosas le convienen como a causa primera de todo, su relación con las criaturas, y la distinción que le separa de ellas, por cuanto las excede infinitamente.³³

Si el hombre puede tener un conocimiento natural de Dios, también le puede amar según ese conocimiento, aunque de modo muy deficiente: en el estado de naturaleza caída puede hacer el bien, pero sólo el bien particular y no puede dirigirse a todo el bien, que le es connatural sin fallar en nada, igual que el hombre enfermo puede hacer algún movimiento por sí mismo, pero no se puede mover como el hombre sano, a no ser que llegue a sanar por la medicina. Por eso, aunque amar a Dios sobre todas las cosas es algo connatural al hombre en cuanto criatura, en el estado de naturaleza caída no

³² Cf. S.Th. I, q. 93, a. 8 ad 3.

³³ Cf. S.Th. I, q. 12, a. 12 c; C.G., IV, c. 1. En cuanto a la enseñanza del Magisterio sobre el conocimiento natural de Dios, vid. Conc. Vat. I, Const. Dogm. Dei Filius, cap. II, DS 3004-3005.

puede hacerlo si no es sanado por la gracia.³⁴ Además, el apetito del bien queda más debilitado por el pecado que el conocimiento de la verdad.³⁵

De todo esto podemos concluir que pertenece a la *imago creationis* que el objeto de las potencias del alma es Dios, y el ejercicio de la aptitud natural para conocer y amar a Dios, aunque de modo muy imperfecto sin la gracia. Y cuando no es buscado Dios como objeto, no quiere decir que por eso deje de existir la imagen de Dios en el alma, sino que queda en la mera *aptitudo naturalis ad intelligendum et amandum Deum*,³⁶ sin que se actualice.

En la interpretación agustiniana de la imagen destaca más la esencia del alma con sus potencias, dando primacía a los aspectos cognoscitivos. Pero, como ya se ha dicho, Santo Tomás no tiene como única fuente a San Agustín y los Padres latinos, sino que tiene en cuenta la doctrina de los Padres griegos a través de San Juan Damasceno que describe la imagen de Dios como *intellectuale, arbitrio liberum, per se potestativum*,³⁷ es la luz que Santo Tomás proyecta sobre toda la parte moral de la *Summa Theologiae* y de esta manera considera el objeto de la Teología moral desde la perspectiva más alta posible, como observa Garrigou-Lagrange.³⁸ Ciertamente, la perspectiva del tratado moral es el orden sobrenatural -por tanto, el que corresponde a la *imago recreationis*-, que encuentra su plenitud en la *imago gloriae*,³⁹ pero la gracia presupone la naturaleza con toda su capacidad natural. Por eso, aunque no es

³⁴ Cf. S.Th. I-II, q. 109, a. 2 c.

³⁵ Cf. S.Th. I-II, q. 109, a. 2 ad 3.

³⁶ S.Th. I, q. 93, a. 4 c.

³⁷ S. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, 1. II, cap. 12. Las fuentes que, en general, parece utilizar el Damasceno son Nemesio de Emesa -sobre todo en antropología-, Gregorio Nacianceno, Atanasio, Cirilo de Alejandría, Gregorio de Nisa, Pseudo-Dionisio, y otros. Cf. *Die Schriften des Johannes von Damaskus*, herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, besorgt von P. Bonifatius Kotter, W. de Gruyter, Berlin 1973, p. XXIX..

³⁸ Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, “De beatitudine, De actibus humanis et habitibus”, *Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae I-II, qq. 1-54*, Taurini: Marietti, 1951, p. 1: «Non potest magis ex alto considerari obiectum theologiae moralis; scilicet post considerationem Dei et eius operationis liberae, scilicet creationis, considerandum est de homine prout est ad imaginem Dei, etiam in suis operationibus liberis».

³⁹ KOELLIN, C., *Commentarium in I-II*, prol., Venetüs 1589: «Quia in homine consideratur imago Dei imperfecta, quam in sui creatione accipit, consideratur quoque imago perfectior atque perfectissima, videlicet recreationis et glorificationis, et de prima quidem imagine in prima parte satis tractatum est, ideo, ut Doctor Sanctus innueret de qua imagine hominis consequenter tracturus esset, subiunxit: *secundum quod et ipse suorum operum est principium*; et quod sit illud, exprimit subdens: *quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*. Nec enim de quibuscumque operibus hic agitur, sed de operibus virtutum infusarum, quae imaginem recreationis efficiunt atque ad imaginem glorificationis perducunt».

propio de la moral natural considerar al hombre como imagen de Dios,⁴⁰ se puede decir que el Aquinate cuenta con todo lo que es e implica la *imago creationis*: la inteligencia y la voluntad libre, o en otros términos, el hombre en cuanto dueño de sus actos por la inteligencia y el libre albedrío, y así sujeto moral.

El conocimiento natural de Dios como principio y fin de las criaturas, que el hombre puede obtener, implica también la orientación moral. En efecto, la luz natural de la razón, como participación de la verdad de Dios, nos permite distinguir entre el bien y el mal, distinción que pertenece a la ley natural.⁴¹ En este sentido, viene a ser el reflejo y como la imagen de la ley eterna, y debido a esta relación con la ley eterna obtiene la razón su capacidad normativa para la voluntad y la calidad moral de los actos humanos.⁴² La ley eterna, por tanto, es cognoscible para el hombre y se concreta en la ley natural, cuyo cumplimiento es hecho más fácil por la gracia.⁴³ El conocimiento de los primeros principios prácticos, mediante los cuales se aplica la ley natural, permanece siempre: la *sindéresis* en cuanto luz habitual que nos enseña el bien no puede ser extinguida en el alma; sólo puede ser extinguida la *sindéresis* en cuanto acto, es decir cuando falta la aplicación del criterio universal a lo particular por influencia de la concupiscencia o de alguna otra pasión.⁴⁴ Todo esto nos permite concluir que el conocimiento de la ley natural pertenece a la *imago creationis*.

b) La condición corpóreo-espiritual

Ya ha quedado asentado que todo ser humano es imagen de Dios por el alma. Pero el hombre no es sólo espíritu sino que "es" su propio cuerpo, animado por el alma, que también es suya propia. La constitución corporal afecta al hombre individualmente como persona, que expresa también su condición sexuada de varón o mujer. ¿Cómo entiende Santo Tomás la imagen divina impresa en todo ser humano, en estas dos perspectivas?

Consideremos primero la unidad de la persona humana por el alma espiritual. Como se sabe, en la antropología tomasiana el alma es la forma sustancial individual y única del cuerpo que anima, de modo que por esa misma forma el individuo humano es ente en acto, cuerpo, viviente y

⁴⁰ Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, R., "De beatitudine, De actibus humanis et habitibus", p. 2.

⁴¹ Cf. S.Th. I-II, q. 91, a. 2 c; S.Th. I, q. 89, a. 5 c; In Psalm. IV.

⁴² Cf. S.Th. I-II, q. 19, a. 4 c.

⁴³ Cf. Ad Rom. cap. II, lect. III.

⁴⁴ Cf. Verit., q. 16, a. 3 c.

hombre.⁴⁵ El alma, que sólo puede llegar a existir por creación, es infundida en el cuerpo producido por creación (en el primer hombre) o por generación (los individuos dentro de la especie).⁴⁶ No es propiamente una «parte» del hombre, sino que informa todo el cuerpo como acto suyo y por eso está en todas las partes de ese cuerpo, de modo que no es el cuerpo el que contiene el alma, sino más bien el alma «contiene» el cuerpo al comunicarle el *esse*, de donde resulta que el compuesto corpóreo-espiritual existe, vive, es hombre y es uno.⁴⁷

El cuerpo, por ser material y corruptible, no es de suyo imagen de Dios sino vestigio, pero participa de la imagen por razón del alma que es espiritual e incorruptible. Por eso dice Santo Tomás en la q. 93, a. 6 que es el hombre el que es a imagen de Dios según el alma, y aunque su figura corpórea tiene una especial dignidad, no hay que entenderlo como si en el cuerpo estuviese la imagen de Dios, sino que la misma figura del cuerpo humano representa a modo de vestigio la imagen de Dios en el alma.⁴⁸ Así, el hombre todo está como sellado por la *intellectualis natura* que le hace ser a imagen de Dios.

Como la perfección natural del alma consiste en estar unida a su cuerpo,⁴⁹ llega a decir el Aquinate que el alma unida al cuerpo es más semejante a Dios que el alma separada, porque estando unida es más perfecta. Y aunque la primera inmortalidad y la futura inmortalidad del cuerpo no son debidas a la naturaleza humana sino don sobrenatural, existe una razón de congruencia en la resurrección final, cuando el alma por acción divina vuelve a tomar su mismo cuerpo.⁵⁰

Podemos concluir que la unión sustancial de cuerpo y alma pertenece a la *imago creationis* y que de ella recibe su dignidad el cuerpo humano, poniendo a salvo al mismo tiempo que la *imago Dei* pertenece propiamente al alma y que el cuerpo participa de ella. Como el alma comunica el *esse* al cuerpo, le imprime también esa dignidad, sin que por ello el cuerpo deje de ser vestigio de Dios.

⁴⁵ Cf. S.Th. I, q. 76, a. 6 ad 1.- En esta cuestión expone Santo Tomás que, estando el cuerpo ordenado al alma –*materia est propter formam*– ha de ser apto para que ésta ejerza en él sus funciones específicas; por eso tiene también una figura distinta de la de los vivientes inferiores (cf. S.Th. I, q. 91, a. 3).

⁴⁶ Cf. S.Th. I, q. 90, a. 4 c.

⁴⁷ Cf. S.Th. I, q. 76, a. 8 c; *Spirit. creat.*, a. 2 ad 3.

⁴⁸ Cf. S.Th. I, q. 93, a. 6 c; ad 3.

⁴⁹ Cf. S.Th. I, q. 90, a. 4 c.

⁵⁰ S.Th. Suppl, q. 93, a. 1 ad 1: «...anima coniuncta corpori glorioso est magis Deo similis quam ab eo separata, in quantum coniuncta habet esse perfectius: quanto enim est aliquid perfectius, tanto est Deo similius».

La condición corporal de varón y mujer ya ha sido mencionada a propósito de las fuentes bíblicas. En la q. 93, basándose en Gen. 1,26, el Aquinate afirma que la imagen divina se basa en la *intellectualis natura*, que es común a todo individuo de la especie humana y por eso el texto sagrado, después de darnos a conocer la realidad de la imagen de Dios, añade que "los creó hombre y mujer".⁵¹ Sobre este fundamento y apoyándose en los textos paulinos ya citados, señala después que en un plano secundario la imagen divina en el varón tiene algunos aspectos propios y exclusivos que le confieren una especial dignidad.⁵² Algunas afirmaciones del Aquinate en este tema hieren sin duda la sensibilidad contemporánea, pero no podemos olvidar que se encuentra inmerso en la cultura de su tiempo; esto se nota especialmente cuando se detiene en los aspectos biológicos -con una fuerte influencia aristotélica y, entre los autores cristianos, de San Agustín-, pero a la vez equilibra algunas afirmaciones del Estagirita que son inaceptables.⁵³ Afirma, sin lugar a dudas, la igualdad fundamental de varón y mujer en razón de la imagen de Dios, tanto en orden a la naturaleza como a la gracia. En una lectura más profunda de los textos de Santo Tomás se advierten puntos de apoyo para afirmar la dignidad de la mujer, la complementariedad de varón y mujer, así como aspectos teológicos sobre el amor esponsal y su significado eclesiológico.⁵⁴ Abelardo Lobato ofrece una relectura en este sentido, a través de un análisis de las fuentes aquinianas. Por una parte la Revelación, en concreta la imagen de Dios; por otra, la cultura griega, en la que es preciso distinguir entre la ontología que aporta principios perennes, y la biología -

⁵¹ Cf. S.Th. I, q. 93, a. 4 ad 1. En otro lugar de la misma cuestión -citando también Gen. 1, 26- puntualiza Santo Tomás que el hombre es a imagen de Dios, no según la distinción de sexos sino según el alma, apoyándose para ello en un texto de San Pablo: Col 3. 10-11 (cf. S.Th. I, q. 93, a. 6 ad 2: I Ad Cor., lect. II y III).

⁵² Cf. S.Th. I, q. 93, a. 4 c; S.Th. I, q. 92, a. 2 c; I Ad Cor. XI, lect. II et III.

⁵³ Sobre este tema véase: SARANYANA, J.-I., *La disuasión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1997, en especial el cap. IV,3: "La mujer en la medicina medieval", pp. 109-115. Esta monografía informa sobre el vuelco que se produjo a mediados del siglo XIII en la consideración de la mujer, debido a la asimilación de la filosofía natural aristotélica y la llegada a occidente de obras de medicina greco-árabe, contribuyendo así a una actitud misógina, también entre los teólogos; no obstante, esa misoginia era compatible con la afirmación de la igualdad de varón y mujer por ser ambos "imagen de Dios" (p. 138).

⁵⁴ Puede verse, por ejemplo, el comentario de Santo Tomás sobre Ef 5,22-23, lect. VIII, donde compara la unión matrimonial con la unión entre Cristo y la Iglesia y explica la "sujeción" en términos de amor mutuo; también el comentario a Io 20,17, lect. III, donde habla del triple privilegio que Cristo Resucitado confiere a María Magdalena: *privilegium propheticum*, *angelorum fastigium*, *officium apostolicum*, empleando la expresión *apostolorum apostola*, en cuanto enviada a transmitir la noticia de la Resurrección a los apóstoles.

sobre todo la medicina- que tiene una visión reduccionista en estos aspectos. Por ello, concluye Lobato, encontramos en Santo Tomás aspectos sobre este tema que conservan todo su valor, porque radican en la Revelación y en los principios de la metafísica del hombre; y otros, que vienen de la biología de su tiempo y que conviene dejar de lado.⁵⁵

c) Relación con Dios y con el mundo

Dentro de la relación de dependencia que todas las criaturas guardan con respecto al Creador, se manifiesta también la dignidad del hombre en cuanto creado a imagen de Dios. Más aún, en razón de la *intellectualis natura* y la dependencia "especial" que por ello guarda con respecto a Dios, Santo Tomás llega a afirmar que el hombre es hijo de Dios: *filius creatione*, una dignidad que no tienen las demás criaturas terrestres. Como esta filiación por creación pertenece al hombre en cuanto a su naturaleza, se puede decir que también está incluida en la *imago creationis*.⁵⁶

El hombre no sólo es dueño de sus propios actos y así sujeto moral, sino que por crearle Dios a su imagen lo constituyó en señor de las criaturas inferiores a él, como dice el texto de Gen. 1,26-27, y le hace participar de su gobierno y providencia. Por eso, comenta Santo Tomás, la Sagrada Escritura se expresa de modo distinto y significativo en la creación del hombre, para manifestar que las demás criaturas fueron hechas *propter hominem*.⁵⁷ Este

⁵⁵ LOBATO, A. (dir.), *El Pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I: El hombre en cuerpo y alma, Valencia: Edicep, 1995, p. 177: "Una lectura superficial podría llevar a pensar que Tomás no ha captado la profundidad humana de la sexualidad. Pero una reflexión serena indica hasta qué punto ha pensado en la inserción del sexo en la naturaleza. Es la ley natural, inscrita en lo más profundo del hombre, la que lo impulsa con sus inclinaciones no sólo a mantener la vida, sino a comunicarla, tanto en el amor interpersonal con el don de sí mismo, cuanto en los hijos a los cuales engendra y educa conjuntamente el varón y la mujer." La primera parte del vol. I, que trata de la condición corporal del hombre, es de A. Lobato, y el tema del "cuerpo sexuado" se encuentra en pp. 172-180.

⁵⁶ Este tema está desarrollado con detalle, en: REINHARDT, E., *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios*, pp. 140-152.

⁵⁷ S.Th. I, q. 91, a. 4 c.- Santo Tomás da las siguientes razones por las cuales las criaturas irracionales están sometidas al hombre: en primer lugar, por la jerarquía de perfección ontológica; segundo, por el orden de la divina providencia, ya que Dios gobierna lo inferior por lo superior, tercero, porque el hombre está dotado de prudencia universal, mientras que los animales sólo participan de ella mediante la estimación que alcanza únicamente los actos singulares, y todo lo que es por participación está sometido a lo que es por esencia y de modo universal (cf. S.Th. I, q. 96, a. 1 c). En otro lugar argumenta que en el hombre está, en cierto modo, algo de la perfección de todas las criaturas. Por eso, igual que domina sobre lo inferior en él, le compete dominar sobre lo inferior fuera de él. Así, según el relato

dominio de lo superior sobre lo inferior -tanto en el hombre mismo como en su entorno- era perfecto en el estado de inocencia, sin que hubiese resistencia por parte de lo inferior. Pero al dejar de estar el alma perfectamente sometida a Dios, queda perturbada la armonía original y aparece la resistencia. Sin embargo, no le es quitado al hombre lo que le pertenece por naturaleza, es decir, lo que le corresponde en cuanto dotado de inteligencia y voluntad libre.⁵⁸

Comentando el Salmo 8,5-6, que ya hemos mencionado al hablar de las fuentes bíblicas, Santo Tomás presenta en una síntesis la posición del hombre dentro del orden de la creación y respecto del Creador. Por encima del hombre está Dios y están los ángeles. Los beneficios naturales que el hombre recibe de Dios consisten, por una parte, en el especial cuidado que le dispensa, porque sus actos serán remunerados en el juicio; y por otra parte, una especial familiaridad con el hombre, porque sólo la criatura racional es *apax Dei* por el conocimiento y el amor. En comparación con los ángeles, el hombre les es próximo: en ellos se encuentra la imagen de Dios por la simple intuición de la verdad; en el hombre, en cambio, por discurso, y por eso de modo mucho menos perfecto. En cuanto al hombre mismo, Dios le hizo en cierto modo rey de las criaturas inferiores: en él resplandece la claridad de la imagen divina que es como su corona; en este contexto aparece de nuevo una referencia al Salmo 4,7 (*gloria et honore coronasti eum*). El honor consiste en no estar sometido a otro, y el hombre -por el alma espiritual- no está sometido a ninguna criatura corpórea, ni en el comienzo de su vida, porque el alma no es producida por ninguna criatura y actúa libremente, ni a lo largo de su vida, porque el alma no perece con el cuerpo. Después, Santo Tomás se refiere a los beneficios gratuitos que el hombre recibe de Dios, y a ellos pertenecen todos los misterios de Cristo, como modo de «visitar» Dios a los hombres.⁵⁹

d) Permanencia de la *imago creationis*

De lo dicho hasta ahora se colige que la *imago creationis* no se puede perder. Santo Tomás lo dice, además, expresamente en algunos lugares.⁶⁰ Por el pecado -sea original o sea un pecado grave actual que quita la gracia-

del Génesis, el hombre dominaba sobre todas las criaturas, excepto los ángeles, es decir sobre toda criatura que no es a imagen de Dios (cf. *ibid.*, a. 2).

⁵⁸ Cf. S.Th. I, q. 91, a. 1 c.

⁵⁹ Cf. In Psalm 8.

⁶⁰ S.Th. I, q. 93, a. 4 ad 2; ad 3; Verit., q. 22, a. 6, obj. 2, y ad 2.

ciertamente el hombre se aparta de la semejanza con Dios, pero no pierde la imagen,⁶¹ ya que lo debido por naturaleza no se pierde por el pecado.⁶²

Es cierto que, si el hombre por el pecado original fue dañado en su naturaleza, estas *vulnera naturae* existen en la naturaleza humana tal como se transmite actualmente. Sin embargo, aquello en que consiste la *imago creationis* - la naturaleza intelectual común a todo ser humano, con la capacidad de conocer y amar a Dios- permanece y por eso el hombre siempre es *capax Dei* y *capax summi boni*, aunque en distinto orden.

e) Referencia sobrenatural

Que el hombre es *capax Dei* y *capax summi boni* es en primer lugar una aptitud natural de dirigir sus potencias a Dios. Pero la imagen de Dios en el hombre es máximamente perfecta cuando conoce por el intelecto *-intelligit*, no sólo *cognoscit*- y ama a Dios de modo actual, como Dios mismo se conoce y se ama, que es la imagen de la gloria por la visión de Dios donde culmina ese «ser capaz de Dios en cuanto Sumo Bien». Cabe preguntarse si este culmen se encuentra de modo germinal en la *imago creationis*. La respuesta ha de ser negativa porque lo sobrenatural excede las fuerzas cognoscitivas y apetitivas de la naturaleza, y al no ser debido a ella, tampoco puede ser exigido por ella. Por otra parte, no se puede responder con un no absoluto que excluya toda conveniencia entre ambos tipos de la imagen.

Para cualquier ente finito, lo sobrenatural es *id quod excedit proportionem eius naturae, eamque gratuito perficere potest*.⁶³ Lo sobrenatural, no siendo debido a la naturaleza, puede perfeccionarla, y si le es concedido gratuitamente, la perfecciona de hecho. No es inconveniente para la naturaleza, porque en ese caso sería antinatural; de ninguna manera es contra la inclinación de la naturaleza, sino que la supera; tampoco es indiferente a la naturaleza, porque entonces no sería ni bueno ni malo; más bien, le es conveniente a la naturaleza, pero no según su esencia, sus fuerzas, sus exigencias o su pasividad natural, sino según su potencia obediencial o elevable.⁶⁴ Por eso cabe pensar que la *aptitudo naturalis ad intelligendum et amandum Deum* de la imagen natural lleva en sí la potencia obediencial en orden a la gracia y a la gloria. En efecto,

⁶¹ In I Sent., d. 3, q. 4., a. 1 ad 7: «...homo per peccatum amittens Dei similitudinem abiit in regionem dissimilitudinis, sed non amisit imaginem».

⁶² S.Th. I, q. 98, a. 2 c: «Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum»; cf. I-II, q. 85, a. 1 c.

⁶³ GARRIGOU-LAGRANGE, R., “De Revelatione, per Ecclesiam Catholicam proposita”, Romae: F. Ferrari, 1925, p. 90.

⁶⁴ Cf. *ibid.*, pp. 90-91.

la enseñanza de Santo Tomás sobre la potencia obediencial permite establecer esta relación. En la criatura existe una doble potencia: una, que se llama potencia natural, que puede ser reducida a acto por un agente natural; y otra, obediencial, según la cual el Creador puede hacer en la criatura lo que quiera.⁶⁵ En el alma humana, como en cualquier criatura, existe esta doble potencia pasiva, que referida al agente primero se llama *potentia obedientiae*.⁶⁶ Es decir, la potencia obediencial existente en el alma humana puede ser actuada por la omnipotencia de Dios para poder producir en ella una perfección no proporcional a su naturaleza.

En el alma humana -dice Santo Tomás- existe una *habilitas ad gratiam*, que es *quoddam bonum naturale*,⁶⁷ y que por tanto, no se puede perder, en el sentido de ser privado de él, ni siquiera por el pecado. La culpa del pecado disminuye la capacidad para la gracia, no por sustraer una «parte» de esa *habilitas*, sino por *remissio* o alejamiento de la gracia. Sin embargo, no quita totalmente la *habilitas*, porque ésta proviene de los principios de la naturaleza, principios que la culpa no puede disminuir ni quitar.⁶⁸ Por eso llega a decir el Angélico que el alma es *naturaliter gratiae capax*, y por ser a imagen de Dios es *capax Dei per gratiam*, según la expresión de San Agustín.⁶⁹ Sin embargo, lo sobrenatural nunca sustituye lo natural, sino que supone, sana, eleva y perfecciona una naturaleza que permanece como tal naturaleza.⁷⁰ Por eso podemos decir que la *imago creationis* puede ser perfeccionada por la gracia y constituida en *imago recreationis*, sin perder por eso lo que le corresponde como imagen natural.

Al ser el alma perfeccionada por la gracia, el hombre es capaz de conocer el fin sobrenatural y de encaminarse a él. Por eso la criatura racional - como se expresa Santo Tomás- es también *capax beatæ cognitionis*⁷¹ y *capax*

⁶⁵ *Verit.*, q. 8 a. 12 ad 4: «Una naturalis, quae potest per agens naturale in actum reduci... Est autem alia potentia obedientiae, secundum quam in creatura fieri potest quidquid in ea fieri voluerit Creator».- *Verit.*, q. 29, a. 3 ad 3: «...capacitas creaturae dicitur secundum potentiam receptibilitatis quae est in ipsa. Est autem *duplex* potentia creaturae ad recipiendum. Una *naturalis* quae potest tota impleri; quia haec non se extendit nisi ad perfectiones naturales. Alia est potentia *obedientiae*, secundum quod potest recipere aliquid a Deo; et talis capacitas non potest impleri, quia quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo».

⁶⁶ Cf. S.Th. III, q. 11, a. 1 c.

⁶⁷ Cf. De Malo, q. 2, a. 11 c.

⁶⁸ Cf. In II Sent., d. 34, q. 1, a. 5, sol.

⁶⁹ S.Th., I-II, q. 113, a. 10 c: «...quia naturaliter anima est gratiae capax; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit (*de Trin.*, l. XIV, c. 8)».

⁷⁰ Cf. Pío XI, Enc. *Divini illius magistri*, 31-XII-1929, DS 3698.

⁷¹ S.Th. III, q. 9, a. 2 c: «...illud quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu... Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quae in visione Dei consistit, et

visionis divinae essentiae.⁷² Esto no quiere decir, sin embargo, que la luz natural del intelecto creado sea suficiente para ver a Dios, sino que la potencia intelectual necesita una iluminación que la haga «deiforme», como una semejanza última con Dios cuanto le es posible a una criatura, según I Io 3, 2 que cita Santo Tomás varias veces en relación con la *imago gloriae*.⁷³

Esta visión o *scientia beata*, dice Santo Tomás, supera en cierto modo la naturaleza del alma racional, ya que no puede llegar a ella por sus propias fuerzas. Pero por otra parte es conforme a su naturaleza, por la imagen de Dios que le confiere esa capacidad.⁷⁴ Esta afirmación de Santo Tomás no se puede interpretar como si la visión beatífica fuese algo debido a la naturaleza, porque no es lo mismo tener una capacidad receptiva para un efecto desproporcionado a la naturaleza y las exigencias de ésta (como son por ejemplo, la inmortalidad del alma, el conocimiento abstracto, la libre elección, etc.) que tener un derecho a recibirlo. Si se consideran estos textos en el conjunto de la doctrina aquiniana, se puede concluir que en la *imago creationis* está contenida la capacidad de ser perfeccionada por la *imago recreationis* - capacidad que consiste en la potencia obediencial o *habilitas ad gratiam*- y que ésta culmina, por la fidelidad a la gracia, en la *imago similitudinis*, que es la visión beatífica.

Paralelamente a la comparación entre la *imago creationis* y *recreationis* se puede decir que la filiación por creación contiene también la capacidad de ser perfeccionada a través de la gracia que viene de los méritos de Cristo, de modo que la filiación por creación viene perfeccionada por la filiación adoptiva que implica el derecho a la herencia de Dios (la gloria) y que el hijo de Dios recibe si es fiel a la gracia.⁷⁵

Según los textos ya mencionados al principio de este estudio, la *imago creationis* es imagen de la Trinidad por la analogía con el alma y sus potencias,

ad eam ordinatur sicut ad finem: est enim creatura rationalis capax illius beatæ cognitionis, in quantum est ad imaginem Dei». Sobre los aspectos perfectivos de la imagen, vid. parte II, cap. III: "Dinamismo y estabilidad de la imagen de Dios en el hombre"

⁷² Cf. S.Th. I-II, q. 5, a. 1 c; I, q. 12, a. 4 ad 3.

⁷³ Cf. S.Th. I, q. 12, a. 5 c. Sobre este tema, véase: Reinhardt, E., La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios, pp. 196-211.

⁷⁴ S.Th. III, q. 9, a. 3 ad 3: «...visio seu scientia beata est quodammodo supra naturam animæ rationalis: in quantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest. Alio vero modo est secundum naturam ipsius: in quantum scilicet per naturam suam est capax eius, prout scilicet ad imaginem Dei facta est, ut supra dictum est (in c.). Sed scientia increata est omnibus modis supra naturam animæ humanæ»; cf. II-II, q. 2, a. 3 c.

⁷⁵ Cf. OCÁRIZ, F., *Hijos de Dios en Cristo*. Introducción a una teología de la participación sobrenatural, Pamplona: Eunsa, 1972, pp 99-100.

una apreciación que, desde luego, presupone el conocimiento del misterio trinitario.

Además, por la misma creación existe una especial afinidad con la segunda Persona de la Trinidad, que permite afirmar que el hombre ha sido creado *ad imaginem Dei per Verbum* y que esa especial afinidad con el Verbo pertenece a la *imago creationis*.⁷⁶ Podemos añadir que el hecho de que la naturaleza humana sea asumible por el Verbo también forma parte de la *imago creationis*, porque hombre creado *ad imaginem Dei* es *capax Dei*, aunque por eso no se puede afirmar que pertenezca a la *imago creationis* el hecho de que la naturaleza humana haya sido asumida realmente por el Hijo de Dios.

Con todas estas consideraciones al hilo de los textos, podemos intentar una contestación más completa a la pregunta ¿qué es la *imago creationis*? La imagen "creacional" comprende la *intellectualis natura* según la naturaleza humana y las operaciones correspondientes; se actúa la imagen de Dios en el hombre cuando sus operaciones tienen por objeto a Dios; por ella es inteligente y libre, y dueño de sus actos, y puede elegir el bien -eligiendo entonces lo que Dios quiere-, porque la luz intelectual participada le muestra cuál es el bien y cuál es el mal; el hombre no sólo puede dominar sobre sí mismo, sino también, y precisamente por ser imagen de Dios, sobre las criaturas inferiores, pero no de modo absoluto sino en cuanto que él mismo está sometido a Dios, y mediante ellas puede buscar a Dios y servirle. Así podemos decir que el hombre por naturaleza es teocéntrico y afirmar con Gilson que ser a imagen de Dios -en el sentido de *imago creationis*- es coesencial al hombre.⁷⁷

4. Reflexión final

La lectura atenta de los textos del Aquinate acerca de la imagen divina impresa en todo ser humano abre perspectivas que trascienden la categoría de "pensamiento medieval" y sugieren respuesta también a los interrogantes contemporáneos. Sin embargo, la condición es mantenerse abiertos a la verdad que nos trasciende, abandonar la cómoda incomodidad del escepticismo y admitir -al menos como hipótesis- que no todo es relativo y no todo se resuelve en significados cambiantes al son del caminar histórico.

Se puede objetar que la expresión "creado imagen de Dios" lleva en sí un condicionante cognoscitivo, a saber las palabras bíblicas. Es cierto que el acceso cognoscitivo a la antropología de la imagen pasa por la Revelación,

⁷⁶ Sobre este aspecto, véase: REINHARDT, E., *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios*, pp. 97.103.

⁷⁷ Cf. GILSON, E., *Le Thomisme*, Paris: J. Vrin, 1972, p. 422.

pero contiene una riqueza intelectual y vital sorprendente que puede descubrir quien sigue sin prejuicios los pasos del Aquinate en su profundización del texto revelado. Precisamente, la parte básica de su enseñanza sobre la imagen - la dignidad natural del hombre- es asequible al razonamiento humano. Quien sigue su profundización filosófica en el tema encuentra también los enlaces con un panorama más alto y más amplio, igualmente real, pero que requiere unas claves para acceder a él. Me refiero a la zona de los misterios divinos en sí y acerca del hombre, en el sentido completo de la vida humana, y a ellos se accede mediante la fe. El estudio de la imagen de Dios tal como la explica Santo Tomás es un acceso asequible -supuesto un cierto interés filosófico- a la verdad "completa" sobre el hombre; es asequible, porque el Aquinate, con su metafísica de la creación sabe mantener el equilibrio entre los dos ámbitos, el de la razón y el de la fe, sin mezcla ni separación. Es cierto que se requiere alguna preparación para entender el método escolástico, pero quien penetra más allá de lo desacostumbrado y por ello dificultoso, encuentra coherencia y por ello una seguridad que no humilla las legítimas aspiraciones de autonomía. Partiendo de lo expuesto sobre la *imago creationis* o imagen "natural", podemos enfocar algunos problemas a los que ofrece una respuesta.

La imagen divina considerada en su aspecto más amplio está en todo hombre por la racionalidad y la consiguiente libertad, y tiene un sentido dinámico en cuanto capacidad natural para conocer y amar a Aquel de quien es la imagen., y en ello consiste el bien y la felicidad del hombre. Es algo constitutivo -es tan imagen de Dios como es ser humano- y por tanto no es algo "elegible" por parte del hombre, tampoco algo impuesto, sino que pertenece al mismo don de la existencia. En esto consiste su dignidad básica. Precisamente por las características básicas de la imagen -inteligencia y voluntad libre- puede el hombre conocer a Dios, pero también desentenderse de Él y hasta negarle, a frustrando con ello el don recibido y su propia felicidad. No obstante, las actitudes negativas o indiferentes ante el Creador no son irreversibles, porque la realidad de la imagen en su aspecto básico mantiene a todo hombre abierto a la búsqueda o retorno a Dios. La frustración sólo se realiza si el hombre libremente se obstina en contra de Dios y, por ello, en contra de sí mismo.

Esta orientación originaria de cada ser humano hacia Dios, no es sólo individual, sino social, debido a la relacionalidad que proviene de la capacidad de conocer y amar. El conocimiento de la propia dignidad a causa de la imagen divina capacita para descubrirla en los otros. La amplitud en que está formulada la *imago creationis* permite afirmar esa dignidad de cualquier ser humano, sea cuales sean los aspectos accidentales que lo caracterizan. Por tanto constituye la base para el respeto de la vida humana en todas las fases y

circunstancias. En concreto, el cuerpo humano -en su condición sexuada- expresa de manera sensible la imagen de Dios y tiene por ello una dignidad propia y requiere una protección contra incursiones utilitaristas y hedonistas.

Debido a la imagen natural, el ser humano ocupa un lugar especial en el mundo creado, que es suyo, pero no de modo absoluto, porque al ser entregado al hombre no dejó de ser de Dios. Por eso el trabajo humano debe atenerse a los parámetros del orden establecido por Dios en la creación. Precisamente por la imagen divina, el hombre es capaz de descubrir las leyes de la naturaleza y la normatividad que de ella proviene para su propio obrar y su actividad en el mundo. En este sentido, el planteamiento del Aquinate presta las bases teológicas y filosóficas para el uso respetuoso de la creación por parte del hombre -incluido el equilibrio ecológico-, sin que por ello tenga que renunciar al dominio que Dios mismo le otorgó al crearle a su imagen y semejanza.

En el ámbito del obrar humano, la enseñanza tomasiana sobre la imagen descubre la relación trascendental que existe entre metafísica y ética, es decir la normatividad del ser que reclama la normatividad del obrar. A esta unión entre ambos saberes llega el Aquinate a través del análisis del binomio "imagen y semejanza", que para él no son sinónimos sino que le sugieren la conjunción armónica de ser y obrar, como expone en el último artículo de la q. 93. Si se considera esta relación en el conjunto de la *Summa Theologiae*, se ve justificada la interdependencia de la teología especulativa y la moral.⁷⁸

No es posible, en este estudio, abordar todas las líneas de aplicación de la noción de *imago creationis*. Pero se ha intentado señalar algunas perspectivas de la vida contemporánea en las cuales el pensamiento filosófico y teológico del Aquinate puede resultar sugerente. Es evidente que no se trata de copiarlo y trasladarlo a nuevas situaciones -cosa que él mismo hubiera rechazado-, sino asumir de él el gran respeto por la verdad, viniera de donde viniera.⁷⁹ No tenía miedo a la verdad en todos sus aspectos y se atenía a ella por encima de partidismos y componendas, actuando en consecuencia.

⁷⁸ Este tema está estudiado en el capítulo "La imagen a la luz de los trascendentales *unum* y *bonum*", en: REINHARDT, E., *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios*, pp. 165-180.

⁷⁹ "Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est" (S.Th. I-II, q. 109, a. 1 ad 1).

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.