

## El hombre como *imago Dei* por la libertad

*Dra. Stella Maris Vázquez*

En la filosofía contemporánea y fundamentalmente en el existencialismo, la libertad del hombre y la existencia de Dios se consideran como mutuamente excluyentes, como contradictorias: Si Dios existe el hombre no es libre. Por otra parte, en consecuencia de lo anterior, la libertad humana parece concebirse también en contradicción con el reconocimiento de un orden natural, de tal modo que cualquier alusión a la constitución metafísica de lo real y de la misma naturaleza humana, con la normatividad que de ello se desprende, es negada como condición para afirmar la libertad humana.

Sin embargo, en la filosofía realista, y en particular en la de santo Tomás de Aquino, la relación es exactamente la opuesta: sólo se puede comprender la libertad del hombre si se reconoce su dependencia ontológica, su carácter creatural, su ser y modo de ser como participados del Ser Absoluto. En efecto, en cuanto el ser es el “efecto propio” de Dios como primer agente (*C. Gentes*, L.III, Cap.66) como *Esse Subsistens*, un ser finito sólo puede ser realmente **causa** de su propio acto –en el orden operativo- si tiene un acto de ser entitativo, real y no meramente un modo o un momento del Infinito.

En la tradición medieval el conocimiento de sí es conocimiento de la propia naturaleza espiritual como semejanza divina, semejanza que, ciertamente se funda en la potencia intelectual pero, simultáneamente, en el libre arbitrio. Al respecto, el mismo Santo Tomás, tomando como fuente a S. J. Damasceno, abre el tratamiento del tema del hombre con el reconocimiento de que el hombre se asemeja a Dios por la libertad. Este conocimiento de sí como semejanza divina es condición de la verdad en el juicio práctico, en la medida en que éste antecede la libre elección por la que el hombre se autoconstituye como sujeto moral y esa autoconstitución, para ser fiel a lo que el hombre es, debe actualizar la semejanza. En el núcleo de esta relación metafísica se halla la diferencia profunda entre la subjetividad moderna y la interioridad cristiana. En esta última la autoconfiguración libre no es una creación absoluta, aunque sí es obra plena de libertad, en cuanto «*la semejanza divina comanda la estructura íntima del ser del hombre*» (GILSON, 1948, p.215) y por esa vía da un horizonte referencial inmediato al juicio moral.

El tema del libre arbitrio fue uno de los más tratados por los autores medievales, por las consecuencias que su concepto implica respecto de la realización del fin último del hombre y del mérito que esa realización encierra, así como de sus relaciones con la condición del hombre de

naturaleza caída y con el don de la Gracia. A juicio de J.M. Verweyen, «*se puede decir que la teoría de la libertad de la Edad media está, por una parte, bajo el signo de Agustín y, por otra, del Damasceno y de Aristóteles*» (Verweyen, 1957, p.207).

Santo Tomás inicia el *Tratado del hombre* con un prólogo en el que –citando a san Juan Damasceno– caracteriza al hombre como *imago Dei*, ante todo por la libertad: "*Quia, sicut damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem et arbitrium liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.*" (S.Theol., I-II, prólogo).

Este libre arbitrio como *potestad* sobre el propio actuar, no se refiere sólo ni primariamente a la libertad de especificación, sino a la de ejercicio, como lo establece, entre otros textos, en el *Comentario al Libro de las sentencias*, de Pedro Lombardo, a propósito de plantear la relación entre intelecto y voluntad en el acto de la elección: «[...] *nec aliquod agens finem sibi praestituere potest nisi rationem finis cognoscat et ordinem eius quod est ad finem ipsum, quod solum in habentibus intellectum est: et inde est quod iudicium de actione propria est solum in habentibus intellectum quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam; unde et dominium sui actus habere dicuntur: et propter hoc in solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur.*» (In Sent. L.II, d.25, q.1, a.1 c.), lo que no significa que la raíz, la esencia de la libertad se halle en la deliberación o en el juicio que cierra esta última: «[...] *quod enim post inquisitionem consilii electio fiat, hoc imperfectionis est et accidit libero arbitrio prout est in natura ignorante [...] sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet ut actionem aliquam facere vel non facere possit [...]*» (Ibid. L.II, d.25, q.1, a.1 ad 1 et ad 2).

Emerge aquí con claridad la *libertas quoad exercitium* y la inmediatez originaria del momento volitivo. Lo que cualifica radicalmente a la libertad es el poder de la voluntad sobre su propio acto. Este dominio activo es reflexión [1] de la voluntad, una reflexión que, a juicio de C. Fabro, es más profunda y total que la del intelecto, porque la voluntad, siendo facultad espiritual como el intelecto, a diferencia de éste, no depende de la experiencia sensible, no se realiza luego de la *conversio ad phantasmata* sino que pasa por sí misma al acto: no sólo se da el *intelligo quia volo* sino de un modo más radical el *volo quia volo*. C. Fabro sostiene que la razón metafísica de esta radicalidad de la reflexión volitiva es que el alma, por ser *forma subsistens* tiene un acto propio aun en el orden

operativo: es el acto de la voluntad, que empieza y termina por sí mismo, expresando la cualidad esencial de la voluntad de ser creativa por participación [2]. Así C. Fabro desarrolla hasta su última consecuencia la concepción del hombre como *imago Dei* por la libertad, con la cual santo Tomás de Aquino anticipa en varios siglos el tema del yo, propio del pensamiento moderno, bien que con otra impostación metafísica[3].

Para santo Tomás la potencia en que radica el libre arbitrio es la voluntad. Ya en el *De Veritate* refiere un texto del Damasceno que identifica el libre arbitrio con la voluntad como elemento formal de la *imago Dei* en el hombre:

"καὶ πάλιν κατὰ τὴν μακαρῶν καὶ ὑπερουσίου θεότητος ὁ ἄνθρωπος γεννηταὶ ἀρεξοσίου δὲ φθεσεὶ καὶ θελητικῆς θεαφθεσις, ἴρα καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὅς ἀρεξοσίου εἰκόν, ἀρεξοσίου φθεσεὶ καὶ θελητικῆς τῆς ἀρεξοσίου θέλησιν ὠρσαντο οἱ πατῆρες"

("Y de nuevo: si, conforme a la imagen, el hombre ha nacido de la bienaventuranza y de una naturaleza divina superior a todas las sustancias; libre por naturaleza y capaz de voluntad [es] la naturaleza divina, así pues también el hombre, quien [es] imagen de ella, libre por naturaleza"). (*De fide Orthodoxa* L.III, 1037 C.)

Santo Tomás (*De Ver...*, q.24, a.6 ad 4) presenta a la voluntad como perteneciente por esencia al alma, de modo que el adjetivo "*racional*" puede ser tomado como sinónimo de espiritual: «*rationalis dicimur non solum a potentia rationis, sed ab anima rationali, cuius potentia est voluntas; et sic secundum quod rationales sumus, dicimur esse liberi arbitrii*». En el cuerpo del artículo asigna la elección a la voluntad, superando así la formula aristotélica a la que remite y define: «*liberum arbitrium, ut dictum est, est potentia qua homo libere iudicare potest*». El rol principal corresponde a la voluntad, que hace que este juicio -que no puede ser sino el último juicio práctico, distinto de la elección- sea libre por participación: [voluntas] «*quae facit libertatem in iudicando*» (*Ibid.*):

C. Fabro, al comentar este texto (Fabro, 1983, p. 36 et in nota), dice que Tomás de Aquino ve en este juzgar la actualización del *causa sui*: «*[...] quamvis iudicium sit rationis, tamen libertas iudicandi est voluntas immediate*» (*De Verit.*, q.24, a.6 ad 3).

La inmediatez de que habla Tomás de Aquino indica -según C. Fabro (p.36)- originariedad en el sentido moderno, y «*rivendica, dentro un certo condizionamento da parte della sfera razionale, l'indipendenza della volontà nella sfera tendenziale*» (p.36).

Esta doctrina de la emergencia de la voluntad aparece también en el *Coment. al Libro de las Sentencias*, obra del primer período de Santo Tomás: «*cum ergo in viribus animae voluntas habeat*

*locum primi motoris, actus eius est prior quodammodo actibus aliarum virium, inquantum imperat eos secundum intentionem finis ultimi, et utitur eis in consecutione ejusdem. Et ideo vires motae a voluntate, duo ab ea recipiunt: primo formam aliquam ipsius secundum quod omne movens et agens imprimit suam similitudinem in motis et patientibus ab eo. Haec autem forma vel est secundum formam ipsius voluntatis secundum quod omnes vires motae a voluntate libertatem ab ea participant; vel est secundum habitum perficientem voluntatem [...]» (In Sent. L.III, d.23, q.3, a.1 a).*

De manera admirablemente sintética, Tomás de Aquino fundamenta en la libertad, por la reflexión de la voluntad, toda la actividad de la persona. Hay un dominio intrínseco de la voluntad cuya aspiración desborda sobre todo objeto finito.

Este carácter de la voluntad como *domina sua* y *motor omnium virium* que santo Tomás subraya, tiene su fuente en las doctrinas de san Agustín y san Anselmo, en las cuales es muy claro que el horizonte metafísico que las sustenta es la concepción del hombre como *imago Dei*.

Para San Agustín no hay duda ninguna en que el libre arbitrio corresponde a la voluntad.

A propósito de la cuestión del origen del mal, Agustín pone la causa del pecado en el libre albedrío, en la acción voluntaria, que por nada puede ser forzada. La sabiduría consiste en el señorío que la mente ejerce sobre las pasiones y si este señorío no se ejerce de hecho, no hay otra causa que "la propia voluntad y libre albedrío"[4], "el libre albedrío de la voluntad"(San Agustín, 1947, L.I, cap.XI). Es la voluntad la que quiere o permite el oscurecimiento o la suspensión del juicio, y ante la pregunta por la *causa* de esta voluntad, San Agustín afirma su carácter primigenio: «*qué es lo que está en nuestra voluntad tanto como la misma voluntad?*» (San Agustín, 1947, L.I, cap.XVI).

El hombre usa de todos los bienes aún de sí mismo por medio de la voluntad: «*No te extrañe que usando de las demás cosas por medio de la voluntad libre podamos usar de la misma voluntad*»(San Agustín, 1947, L.I, cap.XIX).

Se trata, claramente, de la libertad de ejercicio, de la que se afirma su carácter libre y de la cual dependen el bien y el mal que se hace: «*nada hay, en efecto, que sienta yo tan firme e íntimamente como que tengo voluntad propia y que por ella me muevo a procurar el goce de alguna cosa y en realidad de verdad no encuentro qué cosa pueda llamar mía si no es mía la voluntad por la que quiero y no quiero. por lo cual ¿a quién, sino a mí ha de atribuirse el mal que hago por mi propia voluntad?*» (San Agustín, 1947, L.III, cap.il).

Varios siglos después esta afirmación tendrá su eco en San Anselmo y en Santo Tomás, con sus distinciones a propósito de la causalidad de la voluntad en el ejercicio y en la especificación.

La libertad de la voluntad consiste ante todo en un *poder*: «*Nuestra libertad no sería nuestra si no estuviera en nuestro poder. Y por lo mismo que está en nuestro poder, por eso es libre, pues es claro que no es libre lo que no está en nuestro poder o que, estándolo, puede dejar de estarlo*» (ibid). Ese poder de *querer* el bien o el mal no reconoce otra causa fuera de la misma voluntad; que resulta así creadora, por participación, de su propio acto. «*¿Cuál puede ser la causa de la voluntad anterior a la misma voluntad? O esta causa es la misma voluntad y entonces en ella tenemos la raíz de lo que buscamos o no es la voluntad y en este caso, la voluntad no peca*» (San Agustín, 1947, L.III, cap.XVII).

Sin duda ese acto está precedido y condicionado por el conocimiento, pero su origen está siempre en la voluntad: «*Es muy justo que pierda el conocimiento de lo que es bueno aquél que a ciencia y conciencia no obra bien y que el que no quiso obrar bien cuando podía, pierda el poder cuando quiera*» (San Agustín, 1947, L.III, cap.XVIII).

La influencia de San Agustín aparece en San Anselmo, el cual desarrollará ampliamente el tema de la voluntad libre como poder semejante al poder creador de Dios, concepto que, a su vez, tiene un lugar central en la doctrina de santo Tomás.

San Anselmo define a la libertad como poder de guardar la rectitud de la voluntad<sup>[5]</sup> por amor de la misma rectitud, y si se aparta de ella es por su propia decisión pues "*la voluntad sólo puede ser vencida por su propia potencia*"; los obstáculos externos a su movimiento pueden crear dificultad, pero nunca suprimir la libertad del querer.

Debe entenderse esto, a mi juicio, porque en un caso se trata de la libertad como cualidad que hace a la naturaleza de la voluntad y en el otro de la libertad o esclavitud *moral* que deviene del uso de la voluntad como instrumento.

En el *De casu diaboli*, san Anselmo explicita que "*ninguna causa precede este querer sino ésta: que puede querer*".

Ese *poder* querer es condición necesaria de una volición, aunque no suficiente: "*ninguno quiere lo que puede querer sólo porque puede, sin más motivo, aunque no quiera jamás si no puede querer*", pero ese motivo está en manos de la voluntad, ella consiente desde sí misma, por lo que Anselmo llama a la voluntad su propia causa eficiente y efecto (SAN ANSELMO, 1969a, Cap. XXVII in fine), en

cuanto al poder del instrumento. Así el poder de querer es siempre bueno y el mismo querer lo es en cuanto a su ser. Esa consideración metafísica de la voluntad libre se profundiza en una obra posterior: *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, donde con una fórmula admirablemente sintética señala Anselmo esa semejanza de la voluntad humana con el poder creador: «[...] en el ámbito de las cosas humanas, [éstas son] si el hombre las quiere y no son si no las quiere» (q.1, cap.IV, pp.270-271).

Así, la voluntad puede no querer, porque es libre, pero cuando quiere algo, no puede no quererlo. Pero es la misma voluntad la que pone la doble necesidad: que su acto es determinado a ser por su propio poder, si quiere no puede autocontradecirse. «*Por el acto de la voluntad es lo que ella quiere y no es lo que ella no quiere*» (*Ibid.*).

La voluntad como instrumento es la potencia que usa de sí y del resto de las potencias; a ella pertenece propiamente la eficiencia: «*La voluntad instrumento mueve a todos los instrumentos que están en nosotros y fuera de nosotros y es causa de todos los movimientos voluntarios; aún se mueve a sí misma, puede pues decirse instrumento que se mueve a sí mismo*» (*Ibid.*, q.III, Cap.XII).

Esta concepción es retomada por Santo Tomás como una clave de la relación intelecto-voluntad.

En la doctrina de santo Tomás, el dominio activo de la voluntad aparece en toda su fuerza existencial en el *De Malo*: «[...] *Quantum ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a seipsa [...] Nec propter hoc sequitur quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu [...] per hoc quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid in actu; sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem; ex hoc quod vult sanitatem incipit consiliari de his quae conferunt ad sanitatem; et tandem determinato consilio vult accipere potionem*» (*De Malo*, 6, q.un.).

La voluntad se actualiza a sí misma queriendo el fin y cada uno de sus actos por ese fin y por ello mueve al intelecto a deliberar, es decir a considerar los medios más convenientes para obtener el fin.

Tomás de Aquino evita el círculo vicioso o el proceso al infinito por la consideración metafísica y resuelve así en modo real: «[...] *cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere, quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat*» (*De Malo*, q.6, a.único). La fuente es

Aristóteles (*Eth.Eudemia*, L.VII, cap.14 1248 a 24-32) cuyo texto da pie a Tomás de Aquino para la resolución metafísica del acto libre "[...] *Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret, ex aliqua voluntate praesupposita. Hoc autem non est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas proeat ex instinctu alicuius exterioris moventis Aristoteles concludit in quodam cap. Ethicae Eudemiae*". (S.Theol. I-II, q.9, a.4 c. Cfr. S.C.Gentes III, 89).

En la interpretación de C. Fabro, los textos se refieren a la auto-estructuración de la voluntad: ésta tiene su raíz en la tendencia natural al bien que es indeterminada y en cuya concretización coinciden la dimensión metafísica y la psicológica de la voluntad, por su naturaleza espiritual, abierta al Infinito, pero finita. Por ello en su acto radical de querer y decidir por lo finito o lo Infinito, necesita de "un empuje infinito dado por lo Infinito", una aplicación de la facultad más espiritual a su fundamento y principio, empuje que viene indivisiblemente de la facultad y del principio. En efecto, viene de la facultad en cuanto responde a su naturaleza más íntima, emergente respecto del intelecto y viene a la vez del principio metafísico en que fundamenta su ser y operar, como potencia de un ser finito, participando, en su acto de ser y en su modo de ser, de la Causa Primera que le ha dado ese ser.

C. Fabro concluye: «[...] *Sotto l'aspetto esistenziale quindi l'instinctus divinus ci ha fatto avanzare molto a chiarire la dialettica tomistica della libertà. Questa dialettica deve presentarsi, ci sembra, nella linea dell'anima "imago Dei" e quindi della "partecipazione" della libertà creata alla "creatività per essenza" ch'e propria di Dio [...]*» (Fabro, 1983, p.85).

La emergencia activa de la voluntad que domina sobre el juicio práctico y lo hace libre por participación, halla su último fundamento en la inmanencia metafísica del Creador en la creatura: «*Nulla autem substantia creata coniungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora nisi solus Deus, qui solus est causa esse ipsius, et sustinens eam in esse. A solo igitur Deo potest motus voluntarius causari*» (S.C.Gentes III, 88) .

De este fundamento se sigue la interpretación acerca del primer acto de la voluntad: «*Primus autem voluntatis actus non est ex rationis ordinatione sed ex instinctu naturae aut superioris causae [...]* *Et ideo non oportet quod in infinitum procedatur*» (S. Theol., I-II, q.17, a.5 ad 3).

C. Fabro interpreta en sentido metafísico ese *interior instinctus* de origen aristotélico, en el que halla su raíz la primera elección fundamental por la que se determina el *bonum in commune*, objeto de la voluntad como apetito natural, a la que sigue la dialéctica de juicios prácticos y elecciones que

estructuran la persona siempre dentro de la esfera del dominio activo de la voluntad, del yo libre en cuyo poder están juicios y decisiones y por tanto la reconfiguración de sí mismo como personalidad moral, ya sea como desarrollo de la *imago Dei*, ya como negación de ella, hasta la definición del destino último de cada hombre como plenitud o como frustración.

Como conclusión práctica quisiera señalar, brevemente, la autocontradicción en que incurren la mayoría de los planteos pedagógicos contemporáneos que pretenden fundar la educación para la libertad en la autonomía del yo –de origen Fichtiano- y terminan resolviendo la identidad personal en construcción social, identidad narrativo-discursiva, emancipación de todo orden natural y resolución de una pseudolibertad en la reflexión de la conciencia crítica vacía de ser trascendente y, por ende, autodestructiva; todo lo cual no puede sino culminar en una serie de dependencias horizontales, verdaderas formas de la “mala infinitud”. En cambio, el último sustento de la libertad, como acto segundo, es el acto primero de ser participado desde el Acto de Ser Absoluto.

### **Bibliografía:**

- C. FABRO (1983), *Riflessioni sulla liberta*, Maggioli, Rimini.
- GILSON, E. (1948), *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin Edit., París.
- Obras de San Agustín*, Tomo III, Ed. BAC, Madrid, 1947.
- SAN ANSELMO (1969a), *De casu diaboli*, Ed. Laterza, Bari
- (1969b) *De concordia praesentiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, Ed. Laterza, Bari.
- VERWEYEN, J.M. (1957), *Historia de la Filosofía Medieval.*, Ed. Nova, Buenos Aires.

### **Notas:**

- [1] Sobre la reflexión volitiva: *In Sent.* I, q.17, a.1, 5 ad 3; q.24, a.1, 3 ad 5; *S.Theol.* I-II, q.17, a.1; I-II, q.17, a.3 ad 3; I-II, q.16, a.4 ad 3; *De Pot.* q.9, a.9; *De Verit.*, q.22, a.12.
- [2] En su Curso de 1967 -*Essere e liberta*, Univ. di Perugia- C. Fabro dice "*la liberta é l'unico principio nuovo, [...] l'unica causa nuova che inizia per conto suo una nuova serie di eventi*" (79) por eso es "subjetividad metafísica", porque "*tutto quello che accede nella storia umana [...] dipende dalla liberta che è la qualita nuova dell'essere*". (82). En 1984, -en *L'ordine morale in 19 tesi*- pone la imagen de Dios en el hombre ante todo en la libertad de voluntad "*che [...] nella sua inclinazione [...] si dirige direttamente a Dio senza passare, come la conoscenza che può avere l'uomo di Dio, attraverso il filtro dell'analogia*". (tesi 18).
- [3] C. Fabro dice que dichos textos indican "*l'originalità primaria della liberta come creatività partecipata: atto puro di emergenza dell'io nella struttura esistenziale del soggetto come persona [...] La liberta è quella proprietà dell'uomo grazie alla quale qualcosa che poteva non essere ne divenire, invece diviene ed è e parimenti qualcosa che poteva essere e divenire, non è ne diviene. L'essenza creativa della liberta è in quel "può" la cui verità non si trova in un concetto nè in un giudizio [...] ma è nella posizione di sè [...]*". *Riflessioni sulla liberta*, Premessa.
- [4] "*nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria voluntas el liberum arbitrium*" SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, L.I, cap.XI (En: *Obras de San Agustín*)
- [5] Esta rectitud ha sido a su vez definida como la verdad de la voluntad (*De Veritate*, Ed. Laterza, 1969, Cap.XII).