

# ICONALIDAD DIVINA Y DEFENSA DE LA VIDA HUMANA.

La persona, imagen de Dios, y el respeto a la vida humana

JOSÉ ROMÁN FLECHA ANDRÉS

Ante el sociologismo y subjetivismo de las fundamentaciones actuales, nos parece que el fundamento de la Ética de la vida humana debería ponerse en la «verdad» misma del ser humano. La Ética debe fundamentarse en la Antropología. La Teología Moral no tiene inconveniente en admitir tal fundamento antropológico, aunque considere al fenómeno humano desde la luz de la revelación<sup>1</sup>.

Pero con eso no está dicho todo. Si la pregunta por el hombre es siempre una e idéntica, las múltiples respuestas y el rápido sucederse de las antropologías desenmascaran la parcialidad reductiva con que ha sido planteado el interrogante o bien el apresuramiento y frivolidad de las respuestas, a menudo hipotecadas por presupuestos ideológicos o por intereses socio-políticos. De ahí que se pueda afirmar con J. Moltmann que «en ninguna de sus imágenes de hombre se encuentra el hombre a sí mismo ni alcanza la tranquilidad. La intranquilidad de su corazón llevará a una permanente iconoclastia de la esperanza, contra aquellas imágenes de hombre que pretenden asentarlos y fijarlos definitivamente»<sup>2</sup>.

Justo en la encrucijada de las diversas ofertas antropológicas, sucesivas o coexistentes, se encuentra el lugar adecuado para la oferta de una antropología religiosa que, aún sin reivindicar derechos de exclusividad, pretende afirmar la peculiaridad de su «confesión». Las antropologías seculares, en efecto, al igual que las religiones tradicionales, no tienen que ser apriorísticamente descalificadas como falsas o irrelevantes. También en ellas se encuentran «semillas del Verbo» y semillas de verdadera humanidad.

La revelación del hombre como imagen de Dios, alternativa dialogal y crítica al mismo tiempo para la insatisfacción y cansancio de las

1. *Antropología bíblica e morale*. Atti del I congresso dei biblisti e moralisti dell'Italia Meridionale, Nápoles-Roma 1972.

2. MOLTSMANN, J., *El hombre*, Salamanca 1973, 32. Cf. THEVENAZ, J.P., «Passion de Dieu, passions humaines et sympathie des choses. Éthique et messianisme chez J.Moltmann», en *RTPh* 119 (1987) 303-321.

sucesivas antropologías, es, por otra parte, una cuestión eminentemente práctica. «El hombre es la medida de todas las cosas». Es verdad que este viejo axioma de Protágoras había sido pensado originariamente en un contexto epistemológico, pero no puede desentenderse de su alcance ético. El ser del hombre ha de ser asumido como la norma fontanal para el hacer humano y humanizador. En él mismo se encuentra la verdad de su dignidad ontológica (*logos*), así como la revelación de su orientación definitiva a la felicidad (*telos*) y, en consecuencia, la sugerencia de sus dinamismos fundamentales para su realización integral (*nomos*).

De ahí que exista hoy una general coincidencia en la admisión de que los elementos y principios de la revelación positiva, y en este caso de la revelación bíblica, entran en el terreno de la ética no como contenidos categoriales absolutamente nuevos, sino con la novedad de una cosmovisión trascendental<sup>3</sup>.

Así pues, se puede afirmar que la comprensión del hombre como *imagen de Dios* viene a prestar una impagable contribución para la articulación que el horizonte cristiano puede prestar para la traducción de la presencia de la persona humana en demanda del compromiso *de y hacia* la defensa de la vida humana. Como decía Carl Stange, «la creación del hombre a imagen de Dios es también hoy, como en todos los tiempos, la clave para entender la vida humana»<sup>4</sup>.

No se pretende, en consecuencia, que la comprensión del hombre como imagen de Dios aporte nuevas exigencias éticas a las contempladas por otros esquemas éticos personalistas, religiosos o no, que no cuentan en su base con tal comprensión de lo humano, que, por otra parte, tampoco es tan ajena a otras tradiciones culturales como a primera vista pudiera parecer<sup>5</sup>. Pero sí que puede aportar el horizonte de una cosmovisión que ejerce una importante función en el ámbito de las motivaciones y finalidades del comportamiento humano responsable.

3. Un buen resumen de la doctrina de varios moralistas contemporáneos que siguen esta línea puede verse en STANKE, G., *Die Lehre von den «Quellen der Moralität». Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze*, Regensburg 1984, especialmente la segunda parte de esta tesis doctoral, en la que estudia los planteamientos de Bruno Schüller, Peter Knauer, Josef Fuchs, Franz Scholz, Klaus Demmer y Louis Janssens. Véase también VIDAL, M., *Moral de actitudes, I*, Madrid 1981 (5ª ed.), 153-165, SCHÜLLER, B., *L'uomo, veramente uomo*, Palermo 1987, 161-191: «Il dibattito sullo specifico dell'etica cristiana».

4. Cit por BALTHASAR, H.U. von, *Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid 1992, 291, en el marco de su excurso «Imagen y semejanza de Dios».

5. Cf. JORDAN, P., *La dimensión divina*, Barcelona 1972, 29-37, donde recuerda la importancia del tema de la dimensión divina del hombre, tanto en la sabiduría de Oriente como en la cultura griega. También modernamente asistimos con E. Bloch a la recepción laica del tema hombre-imagen de Dios: cf. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Las nuevas antropologías*, Santander 1983, 51.

La comprensión del hombre como imagen de Dios, orienta en primer lugar la difícil fundamentación de la moral cristiana, según la cual el ser humano está llamado a imitar a Dios y a Jesucristo, y alarga, por tanto, sus consecuencias a la consideración especial de la moral sectorial de la persona<sup>6</sup>.

## 1. DIFICULTADES PARA UNA FUNDAMENTACIÓN

El proyecto de fundamentar la moral sobre la verdad del ser humano no es tan fácil como pudiera parecer en un primer momento<sup>7</sup>. Las dificultades provienen, en efecto, tanto de los elementos materiales como formales de la cuestión. El mismo carácter problemático-mistérico de la persona, dicho sea en términos tomados a préstamo de Gabriel Marcel, como las adicionales sospechas coyunturales, originadas por las filosofías de la sospecha, han convertido en extremadamente espinosa la pregunta sobre el hombre, tanto en su mismidad como en su innegable relación con lo otro, con los otros y con el absolutamente Otro.

### 1.1. *Problematicidad del hombre y responsabilidad ética*

Pero una ética «de la persona», sea ésta entendida como estructura y sujeto o bien como término dialogal y objeto del comportamiento ético, no puede eximirse de una reflexión sobre el ser del hombre y sobre su ser-con, que, por fuerza, ha de resultar normativo para el doble movimiento moral de autorrealización y de relación creativa, dialogal y amorosa.

Una de las clasificaciones posibles de los problemas humanos esenciales y, por ende, de las responsabilidades éticas imprescindibles es la trazada ya hace unos años por Miguel Benzo al recoger cuatro aspectos inevitables de la finitud humana:

«Los dos primeros comprenden aquellos problemas que dimanarían de la estructura misma del devenir humano, en su doble estrato de temporalidad y libertad. El tercero agrupa los que provienen de las li-

6. JERVELL, J. *Imago Dei*, Göttingen 1960, 24-52; KOCH, R., «L'imitation de Dieu dans la morale de l'Ancien Testament», en *StMor* 2 (1964) 73-88; SOLIGNAC, «Imitation du Christ», en *DSp* 7, 2338-68; ESTRADA, J.A., «Imitación de Jesucristo», en *DTVC*, Madrid 1992, 850-865.

7. VON BALTHASAR, H.U., RATZINGER, J., SCHÜRMAN, H., *Propettive di morale cristiana. Sul problema del contenuto e del fondamento dell'ethos cristiano*, Roma 1986.

mitaciones impuestas por el medio mundano al hombre que en él reside. El cuarto abarca a los que surgen de la incapacidad del mundo para responder a las exigencias básicas del devenir del hombre»<sup>8</sup>.

Ser *temporal y libre*, ser *acosado y ansioso*, el hombre tiene ante sí muchas preguntas sobre su identidad y sus reacciones, sobre su realidad y su responsabilidad. Las respuestas teóricas y los compromisos éticos no podrán ser idénticos, ya se autocomprenda el hombre como una caña pensante, un robot superprogramado, un animal político o la imagen de Dios en el mundo.

Veamos cómo la autocomprensión del ser humano como *imagen de Dios* puede influir en ese trípode de las relaciones del hombre con «lo otro», con «los otros» y con «el absolutamente Otro».

a) En primer lugar, la pregunta por *su propia dignidad* enlaza desde el primer momento los aspectos éticos con los aspectos metafísicos de la reflexión sobre lo humano. «Dignidad significa —escribía Karl Rahner—, dentro de la variedad y heterogeneidad del ser, la determinada categoría objetiva de un ser que reclama, ante sí y ante los otros, estima, custodia y realización. En último término se identifica objetivamente con el ser de un ser, entendido éste como algo necesariamente dado en su estructura esencial metafísica y, a la vez, como algo que se tiene el encargo de realizar»<sup>9</sup>. Ya en el mismo escrito subrayaba Rahner algunas de las amenazas que oscilan sobre el ser y la dignidad del hombre.

Así pues, por encima de manipulaciones y reduccionismos y de esas amenazas que se confabulan desde el exterior y desde el interior del hombre, su referencia icónica, es decir, especular y vicaria a la vez, de Dios, ayudará a replantear en profundidad esa dignidad-misión del ser humano y especialmente de su vida.

b) En segundo lugar, adquiere también una nueva dimensión la misma relación con el mundo cósmico y objetual, entendida como «lo otro» que se ofrece al hombre como manipulable. La relación del hombre con el cosmos ha sido muy adecuadamente descrita en los términos de un lenguaje, que a veces es diálogo que revela noticias a la par que desvela presencias, y a veces es discusión e interpelación<sup>10</sup>.

8. BENZO, M., *Teología para universitarios*, Madrid 1961, 25.

9. RAHNER, K., «Dignidad y libertad del hombre», en *Escritos de Teología*, II, Madrid 1963, 245-346.

10. Cf. FLECHA, J.R., «Vocación a la esperanza cristiana», en *StLg* 20 (1979) 196-197: «Tanto en relación al Creador, como, sobre todo, en relación al hombre que le da sentido, la creación material está dotada de una estructura coloquial —*Sprachlichkeit*—. En cuanto interlocutor —*sprachendes Dasein*— el mundo revela en cierto modo los rasgos del Creador y sirve de medio expresivo para manifestar el hombre al hombre. En cuanto oponente

Tanto el desprecio del mundo creado como el abuso del mismo que no tiene en cuenta una mínima responsabilidad ecologista, denotan y denuncian una comprensión del hombre que se compagina mal con la imagen de Dios. Precisamente en cuanto imagen de Dios, el ser humano se sitúa ante el mundo con la libertad de quien se sabe señor de un mundo desnuminizado, pero también con la responsabilidad, contemplativa y activa, de quien se sabe con-creador y administrador del mismo<sup>11</sup>.

c) En tercer lugar, la relación con «los otros» se hace especialmente problemática desde el punto de vista ético cuando la moral de la «alteridad» no es capaz de superar las limitaciones de una mera ética de la «alienidad»<sup>12</sup>. La objetivación de los otros y su reducción al ámbito de los medios e incluso de los instrumentos materiales ha sido denunciada por todos los humanismos, ciertamente. Pero esos mismos humanismos han olvidado que la comprensión del hombre como imagen de Dios implicaba la afirmación de la *fraternidad*, que habría de redimir de sus limitaciones las otras dos pretensiones de la modernidad: la *libertad* y la *igualdad* entre los seres humanos.

La categoría de la «Imagen de Dios» expresa una antropología y orienta una ética de la corresponsabilidad y de la fraternidad entre los seres humanos.

d) En cuanto a la relación con «el absolutamente Otro», el Concilio Vaticano II subraya con especial fuerza el afán de legítima autonomía que experimenta el hombre de hoy, aun reconociendo la ambigüedad de una reivindicación que puede llegar a negar toda dependencia del hombre respecto a Dios (GS 20). Una y otra vez, el texto conciliar profesa que la referencialidad, la filialidad, la dialogicidad del hombre frente a Dios no disminuye, sino que posibilita, la dignidad de lo humano. «El reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana, ya que esta dignidad tiene en el mismo Dios su fundamento y perfección» (GS 21).

La ausencia en estos textos de la categoría de la imagen de Dios, aunque implicada en otras expresiones, se justifica al considerar la importancia que en el n. 12 le ha reconocido el mismo documento

—*widersprechendes Dasein*— se presenta como antagonista, como fuerza que trata de contradecir la fuerza de la libertad. En cuanto mundo incompleto e indigente —*beansprochenes Dasein*— exige continuamente la intervención del Creador y reclama una postura de responsabilidad por parte del hombre»: cf. GLOEGE, G., «Schöpfung», en *RGG* (3ª ed.), 5, 1488-1489.

11. FLECHA, J.R., «Ecología y Ecoética. Una tarea para la fe», en GALINDO, A., *Ecología y creación*, Salamanca 1991, 295-320.

12. Recuérdense las atinadas matizaciones sobre el principio de la llamada «regla de oro» de la moralidad formuladas por DU ROY, O., *La réciprocité*, Paris 1970, 42-49.

conciliar. Nos encontramos aquí «frente a un humanismo radical e intransigente, frente a la concepción del hombre como un Absoluto, por lo que debe ser rechazado todo lo que de algún modo pueda oscurecer el valor nativo del hombre celosamente perseguido»<sup>13</sup>.

## 1.2. *Sobre la fundamentación de la ética cristiana*

Las consideraciones precedentes, además de reflejar la convicción de la legitimidad de los intentos éticos seculares y la posibilidad de una oferta de identidad moral cristiana desde la perspectiva de la trascendencia, pretenden ya insinuar la utilidad que la categoría de la «imagen de Dios» podría aportar a la responsabilidad ética, tanto como realización personal como en cuanto relación y dialogicidad.

Tal categoría bíblica constituye, en efecto, una sólida base para el largo intento de fundamentación de la teología moral cristiana. Intento que no solamente ha sido motivado por la crisis moderna de la moralidad vivida y de la moral formulada, sino por la misma reflexión intraeclesial, el renovado acceso a las fuentes bíblicas, la renovación litúrgica y el encuentro ecuménico.

Esa ha sido una de las tareas más calurosamente asumidas por los teólogos moralistas de este siglo. Se recordarán, en efecto, los diversos intentos por fundamentar la ética cristiana y la Teología Moral en los principios bíblicos del «seguimiento de Cristo», el «Reino de Dios», el «Cuerpo de Cristo» o la «caridad»<sup>14</sup>. Este último principio sería invocado en el *votum* conciliar que orienta la enseñanza de esta disciplina a los aspirantes al sacerdocio (OT 16).

Junto a estos principios bíblicos, ha tenido gran importancia el subrayado del principio entitativo causal de la moral cristiana. El sujeto ético, en efecto, no es solamente el hombre, sino el hombre redimido, elevado por el Espíritu a la categoría de una nueva criatura (3 Co 5,17; Ga 6,25). Cristo no es tan sólo un modelo ético, con ser eso mucho: es sobre todo el consujeto del itinerario hacia la perfección, descubierto y apoyado por el Espíritu del Resucitado. El indicativo de la redención determina y orienta el imperativo de la conversión<sup>15</sup>.

Pues bien, sin excluir como principios integradores esas vivencias fundamentales de la fe cristiana, el tema de la imagen de Dios, tan es-

13. MIANO, I., «L'Ateísmo», en FAVALE, A. (ed.), *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Torino 1966, 492.

14. FLECHA, J.R., *Teología Moral Fundamental*, Madrid 1994, 59-61.

15. Véase el buen resumen de ZIEGLER, J.G., «La Teología Moral», en VORGRIMLER, H., VANDER GUCHT, R., *La Teología en el siglo XX*, III, Madrid 1974, 281-285.

tudiado por los exegetas y los teólogos dogmáticos, parece ganar cada vez más la atención del magisterio de la Iglesia. De hecho, la Teología Moral parece decidida a explicitar las implicaciones éticas de ese horizonte de la antropología teológica.

## 2. DOCTRINA RECIENTE DE LA IGLESIA

Es bien conocida la riqueza del tema de la «imagen de Dios», tanto en la Escritura como en la tradición de la Iglesia, desde los Padres al Concilio Vaticano II<sup>16</sup>. En este momento, pretendemos subrayar la importancia que ha recibido en el Magisterio reciente de la Iglesia Católica, en primer lugar en el Concilio y, posteriormente en algunos textos pontificios posteriores.

### 2.1. *Magisterio del Concilio Vaticano II*

Se ha prestado poca atención a la alternativa de vislumbrar en los textos conciliares la posibilidad de estructurar sobre el tema de la «imagen de Dios» tanto una ética cristiana del sujeto responsable como la vocación a atender al prójimo en cuanto «imagen» del mismo Dios. A esos dos polos de la relación habría que volver constantemente.

En el ámbito relacional al que nos hemos referido se sitúa el Concilio Vaticano II al considerar el tema de la imagen de Dios en referencia antropológica a Dios, a los demás hombres y al mundo creado.

La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual recuerda a Cristo, «imagen de Dios invisible y primogénito de toda la creación», para tratar de esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época (GS 10 b). Es interesante constatar cómo en las mismas advertencias de los padres aparece la dimensión ética que implica el contenido de este párrafo. La comisión consideró que este texto encontraba su complemento teológico en GS 32, donde se explicita la función del Verbo encarnado como revelación de la constitutiva solidaridad entre los hombres, especialmente subrayada en el párrafo cuarto con la alusión al título cristológico del «primogénito entre muchos hermanos»<sup>17</sup>.

16. FLECHA, J.R., *Sed perfectos. Notas de Moral Fundamental*, Madrid 1992, 190-194.

17. GIL HELLIN, F., *Constitutionis pastoralis Gaudium et Spes Synopsis historica. De Ecclesia et vocatione hominis, Pars I*, Valencia 1985, 100-101.

La misma constitución pastoral, al exponer su reflexión sobre la dignidad de la persona humana, recoge explícitamente la doctrina vetero-testamentaria sobre el hombre como imagen de Dios. La alusión al texto del Génesis (1,26), a los escritos sapienciales (Sb 2,23; Si 17,3-10) y al salmo 8, sitúan la confesión de la iconalidad del hombre tanto en la línea de la dialogicidad respecto a Dios su creador como en su señorío sobre el mundo creado, que el hombre ha de gobernar y usar glorificando a Dios (GS 12 c).

La misma categoría bíblica es utilizada por el Concilio también para fundamentar el respeto a la dignidad del hombre. Es preciso recordar a este respecto el n.24 de la constitución *Gaudium et Spes*. En él la índole esencialmente comunitaria de la vocación humana se fundamenta precisamente en la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, así como en la comunión fáctica en el mismo linaje humano, recordada oportunamente por Pablo en el Areópago (Hch 17,26). Una reflexión tan sugestiva como inesperada se encuentra al final del párrafo: «Esta semejanza —añade el texto conciliar— demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás»<sup>18</sup>. Esta conclusión evoca una interpretación dialógico-responsorial del tema de la iconalidad del hombre, «única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma»<sup>19</sup>. Las diversas fundamentaciones filosóficas de la dignidad humana encuentran en esta afirmación creyente una culminación de otra forma insospechable.

Más adelante se fundamenta la igualdad entre los hombres sobre un esquema histórico-salvífico que decididamente se había tratado de evitar en la primera parte, como ya queda dicho más arriba. A la creación se unen aquí la redención y la fe en la culminación escatológica: «La igualdad fundamental de todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor. Porque todos ellos, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el

18. Mons. Paulus Leo Seitz criticaba la presentación del tema de la imagen de Dios como excesivamente estática y optimista, y la explicación de la dimensión social del hombre en cuanto imagen de la Trinidad, como si el hombre hubiera ya realizado la unidad en sí mismo. Tal vez para responder a esa nota, la comisión señaló que la relación entre la vida social humana y la vida trinitaria suponía ya realizada la unidad del hombre, al tiempo que advertía que las palabras «imago» y «similitudo» eran utilizadas en el texto en sentido teológico y no en sentido bíblico: cf. GIL HELLEN, F., *Constitutionis pastoralis Gaudium et Spes Synopsis histórica*, 725-726 y 212-213.

19. Esta confesión de fe cristiana sobre la persona humana, acuñada por GS 24 reaparece constantemente en el magisterio de JUAN PABLO II: véase, por ejemplo, *Redemptor hominis*, 13; *Dominum et vivificantem* 59; *Centesimus annus*, 11; *Veritatis splendor* 13; *Evangelium vitae* 96; *Mulieris dignitatem* 7



mismo origen. Y porque, redimidos por Cristo, disfrutaban de la misma vocación y de idéntico destino» (GS 29 a). Pero más interesante resulta aquí el párrafo segundo, donde el Concilio lamenta toda forma de discriminación como contraria al plan divino original. Se diría que hemos llegado aquí a la culminación del tema cuya reflexión nos habíamos propuesto. Si la imagen de Dios se realiza en todo ser humano, con independencia de sus condiciones circunstanciales, nos encontramos con la fundamentación definitiva, ofrecida por la revelación, para la estructuración de una ética de la defensa y promoción de la dignidad del hombre y condena de toda discriminación basada en cualidades adventicias y por tanto discriminatorias.

Se puede concluir afirmando que el Vaticano II plantea un ideal humano que solicita un esfuerzo moral, utilizando los dictados de la fe y los de la filosofía personalista. Una idea que es ofrecida en primer lugar a los cristianos y, al mismo tiempo, a todos los hombres que aceptan la grandeza y majestad del ser humano<sup>20</sup>.

No es extraño que, siguiendo las huellas de estos textos conciliares, tanto la doctrina de la Iglesia como la Antropología teológica y la Teología Moral hayan retomado una y otra vez el tema de la imagen de Dios para fundar las exigencias éticas del respeto al hombre y de la promoción de la justicia. Baste recordar aquí los documentos del Tercer Sínodo de los Obispos en los que se nos recuerda que «la justicia alcanza su plenitud interior solamente en el amor», y se añade a continuación: «Siendo cada hombre realmente imagen visible del Dios invisible y hermano de Cristo, el cristiano encuentra en cada hombre a Dios y la exigencia absoluta de justicia y de amor que es propia de Dios»<sup>21</sup>.

## 2.2. Magisterio de Juan Pablo II

Pareja importancia ha recibido el tema de la iconalidad en la doctrina de Juan Pablo II, quien en la encíclica *Redemptor hominis* pone acertadamente en relación el texto de Gn 1,26 con la explicación que de él nos ofrece el salmo 8.6<sup>22</sup>. El tema vuelve a aparecer en la segun-

20. DELHAYE, Ph., «Personalismo y trascendencia en el actuar moral y social» en ILLANES, J.L. (ed.), *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*, Pamplona 1980, 61, donde, tras evocar GS 22,5, añade: «Se trata de que en todo hombre, de forma activa o pasiva, en sí mismo o en los demás, se reconozca una dignidad que, en último análisis, está fundada en la creación del hombre a imagen de Dios y aún más en Cristo *imago Dei invisibilis* que es el hombre nuevo, que descifra para todos el misterio del hombre».

21. Sínodo de Obispos III (1971): Documento sobre la Justicia, II A: AAS 63 (1971) 931.

22. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, 9: AAS 71 (1979) 272.

da de las instrucciones sobre la Teología de la liberación en la que se afirma explícitamente que «la imagen de Dios en el hombre constituye el fundamento de la libertad y dignidad de la persona humana»<sup>23</sup>.

Pero es sobre todo en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* donde el tema de la iconalidad juega precisamente el papel de piedra fundamental para el edificio ético. Para alcanzar el verdadero desarrollo humano y social, nos viene a decir, será necesario no perder de vista el parámetro normativo que se encuentra en el ser mismo del hombre, en la naturaleza específica del hombre, creado por Dios a su imagen y semejanza. Una imagen que se encuentra participada en la realidad dual y dialógica de la pareja humana, que significa y realiza la apertura social del hombre, y en el poder de dominio concedido al hombre sobre toda la creación que le ha sido confiada<sup>24</sup>.

En la encíclica *Centesimus annus*, con la que Juan Pablo II celebraba el centenario de la Doctrina Social de la Iglesia, vuelve a invocarse esta categoría en unos términos que son perfectamente aplicables a la Teología Moral:

«Hay que tener presente desde ahora que lo que constituye la trama y en cierto modo la guía de la Encíclica (*Rerum novarum*) y, en verdad, de toda la doctrina social de la Iglesia, es la correcta concepción de la persona humana y de su único valor, porque “el hombre... en la tierra es la sola criatura que Dios ha querido por sí misma” (GS 24). En él ha impreso su imagen y semejanza (cf. *Gn* 1,26), confiriéndole una dignidad incomparable, sobre la que insiste repetidamente la Encíclica. En efecto, aparte de los derechos que el hombre adquiere con su propio trabajo, hay otros derechos que no proceden de ninguna obra realizada por él, sino de su dignidad esencial de persona»<sup>25</sup>.

Y, si la categoría de la iconalidad era empleada ahí para fundamentar la dignidad del ser humano, será invocada más adelante para denunciar la raíz del totalitarismo moderno, que se sitúa precisamente en la negación del valor trascendente de la persona humana, «imagen visible de Dios invisible» y, precisamente por eso, sujeto natural de derechos que nadie puede violar<sup>26</sup>.

Especial resonancia ha recibido este tema en el *Catecismo de la Iglesia Católica*. De hecho, podemos encontrarlo en las cuatro partes que lo articulan.

23. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis conscientia*, 27.

24. JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 29 y 30: AAS 80 (1988) 551-552.

25. JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 11.

26. ID., *L.c.*, 44. El tema recurre también en *LE*, presentación y más adelante en el n. 9. El tema de la iconalidad fundamenta la dignidad del trabajo humano. En *DVi* 12, 34 y 59 el texto bíblico de *Gn* 1, 26 preanuncia la efusión del Espíritu y la donación salvífica de Dios al hombre y una especial relación de diálogo y alianza entre Dios y el ser humano.

En la primera parte, la creación del ser humano a imagen de Dios determina ya su capacidad misma para acoger la revelación (36,41), y determina posteriormente su dignidad personal (225), su señorío sobre la creación entera (299, 355) y su capacidad de diálogo y de amor con otras personas y con el mismo Dios (356-357).

En la segunda parte, el tema de la iconalidad retorna con motivo de la explicación del sacramento del matrimonio. Los seres humanos, creados «a imagen y semejanza de Dios» (1602) que es amor, han sido creados por amor y han sido llamados al amor para que el amor mutuo del hombre y la mujer se convierta a su vez en «imagen» del amor absoluto e indefectible con que Dios ama al ser humano (1604).

Por lo que aquí interesa, es preciso subrayar la importancia que el tema de la «iconalidad cristológica» alcanza en la tercera parte del *Catecismo*, dedicada explícitamente a la vida moral del cristiano. «La dignidad de la persona humana —se dice— está enraizada en su creación a imagen y semejanza de Dios» (1700). Se reivindica desde esa clave la dignidad de todos por igual, puesto que «la imagen divina está presente en todo hombre» (1702). No es de extrañar que se evoque en ese contexto la afirmación conciliar de que la persona humana es la «única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma» (1703; GS 24). La iconalidad creatural parece explicarse por las potencias espirituales de entendimiento y voluntad y por el don de la libertad (1705, 1712). Pero esta explicación, bastante escolástica, aunque matizada con las referencias a la dialogicidad humana ante Dios, se ve corregida por la presentación preliminar de la iconalidad cristológica:

«Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación» (GS 22,1). En Cristo, «imagen del Dios invisible» (Col 1,15; cf. 2 Co 4,4), el hombre ha sido creado «a imagen y semejanza» del Creador. En Cristo, redentor y salvador, la imagen divina alterada en el hombre por el primer pecado ha sido restaurada en su belleza original y ennoblecida por la gracia de Dios (cf. GS 22,2)<sup>27</sup>.

Tanto el aspecto creacional como el cristológico serán, por fin, reunidos en la cuarta parte, cuando se trata de la primera petición del *Padre nuestro*. Evocando la historia de la salvación, se recuerda que el ser hu-

27. CEC, 1701. Cf. FLECHA, J.R., «La Teología Moral en el Nuevo Catecismo», en GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., MARTÍNEZ CAMINO, J.A., *El Catecismo posconciliar*, Madrid 1993, 163; PRIVITERA, S., «La vocazione dell'uomo: la vita nello spirito», en FISICHELLA, R., *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Casale Monferrato 1993, 960-965. El *Catecismo* menciona de nuevo este tema de la «imagen de Dios» cuando recuerda el deber humano de crear belleza en el mundo (2501).

mano, creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26), ha sido coronado de gloria (Sal 8,6); pero habiéndola perdido por el pecado (Rm 3,23), Dios manifestará su Santidad revelando y dando su Nombre, para restituir al hombre «a la imagen de su Creador» (Col 3,10) (2809).

Se diría, en consecuencia, que el tema de la *iconalidad* desempeña el papel de un hilo conductor a lo largo de las cuatro partes, que articulan las diversas manifestaciones de la vida cristiana.

Como era de esperar, tampoco está ausente este tema en la encíclica *Veritatis splendor*. La Iglesia cree que el hombre, hecho a imagen del Creador, redimido por Cristo y santificado por el Espíritu, tiene como fin la alabanza de la gloria de Dios, reflejando su esplendor divino en sus acciones humanas (10). He ahí evocadas tanto la iconalidad creatural, como la identificación con Cristo, definitivo icono de Dios, en una dialéctica armoniosa que recorre toda la encíclica. La percepción de la dignidad de la persona humana ha encontrado algunas expresiones que se alejan de la verdad sobre el hombre como criatura e imagen de Dios (VS 31c).

Recordando, tanto a san Gregorio Niseno como al Concilio (GS 17), se afirma, por una parte, que la libertad humana es «signo eminente de la libertad divina» y prenda del señorío y autonomía del hombre sobre las realidades creadas (38). En él ha querido Dios grabar su imagen para preservar su inviolabilidad (Gn 9,5-6) (90) y esa dignidad que por nada se puede envilecer o contrastar (92). No es extraño que se recuerde lo dicho en la encíclica *Centesimus annus* para denunciar como raíz de los totalitarismos «la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios invisible» (99)

Por otra parte, se afirma que el discípulo se asemeja a su Señor y se configura con él mediante la fe (21). Cristo nos forma según su imagen, que resplandece en nosotros por las buenas obras, se nos dice, con palabras de san Cirilo de Alejandría (73).

Como consecuencia de lo dicho, hace la encíclica una referencia explícita al estatuto epistemológico de la Teología Moral, que, en conexión con la teología bíblica y dogmática, ha de estudiar de forma científica la respuesta humana a la llamada divina:

«De esta forma la Teología Moral alcanzará una dimensión espiritual interna, respondiendo a las exigencias de desarrollo pleno de la *"imago Dei"* que está en el hombre, y a las leyes del proceso espiritual descrito en la ascética y mística cristianas»<sup>28</sup>.

28. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 111, donde se cita un conocido documento de la CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *La formación teológica de los futuros sacerdotes* (22.2.1976), 100.

En la carta apostólica *Gratissimum sane*, dirigida por Juan Pablo II a las familias, vuelve a encontrarse una explícita referencia a la iconalidad divina de las personas humanas. En este caso, el texto bíblico de Gén 1,26-28 es invocado para sugerir al menos tres pensamientos importantes:

—Antes de la creación del ser humano, el Creador parece entrar dentro de sí mismo para buscar el modelo y la inspiración en el misterio de su Ser, que ya aquí se manifiesta como el «Nosotros» divino.

—La misma expresión bíblica «Varón y mujer los creó» (Gen 1,27) constituye la primera afirmación de la igual dignidad del hombre y de la mujer: ambos son personas igualmente.

—El mandato bíblico de la procreación, dirigido a los seres humanos guarda una relación tan sólo analógica con el dirigido a los otros seres vivientes. Ninguno de ellos, excepto el hombre, ha sido creado «a imagen y semejanza de Dios». «La paternidad y maternidad humanas, aun siendo biológicamente parecidas a las de otros seres de la naturaleza, tienen en sí mismas, de manera esencial y exclusiva, una “semejanza” con Dios, sobre la que se funda la familia, entendida como comunidad de vida humana, como comunidad de personas unidas en el amor»<sup>29</sup>.

Pues bien, la *Evangelium vitae* apela también abiertamente a la revelación bíblica. Por ella sabemos que la vida humana es una realidad «sagrada» —aunque penúltima—. Una vez más, el Papa apela a la «iconalidad del ser humano». Así es posible confesar que «la vida que Dios da al hombre es original y diversa de la de las demás criaturas vivientes». Aunque se lo describa como formado del polvo de la tierra, el ser humano es manifestación de Dios en el mundo, signo de su presencia y resplandor de su gloria:

«En el relato bíblico, la distinción entre el hombre y las demás criaturas se manifiesta sobre todo en el hecho de que sólo su creación se presenta como fruto de una especial decisión por parte de Dios, de una deliberación que establece un *vínculo particular y específico con el Creador*: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra” (Gen 1,26). *La vida que Dios ofrece al hombre es un don con el que Dios comparte algo de sí mismo con la criatura*» (EV 34).

Junto a ese texto bíblico primordial, la encíclica se refiere también a Si 17,3.6, para recordar que la iconalidad divina no se limita a la afirmación del dominio del ser humano sobre toda la creación, sino también a la evocación de las facultades espirituales más características del hombre, como la razón, el discernimiento del bien y del mal,

29. JUAN PABLO II, *Gratissimum sane* (2.2.1994) 6.

la voluntad libre. «La vida que Dios da al hombre —afirma la encíclica— es mucho más que un existir en el tiempo». En el mismo contexto de la literatura sapiencial, se entiende la iconalidad en su carácter tensional hacia la plenitud: la vida humana es germen de una existencia que supera los mismos límites del tiempo: «Porque Dios creó al hombre para la incorruptibilidad, le hizo imagen de su misma naturaleza» (Sab 2,23) (EV 34).

Sin embargo, el proyecto de Dios se encuentra con el abuso de la libertad humana. «De este modo, el ser humano no sólo desfigura en sí mismo la imagen de Dios, sino que está tentado de ofenderla también en los demás, sustituyendo las relaciones de comunión por actitudes de desconfianza, indiferencia, enemistad, llegando al odio homicida» (EV 36). Con razón, sugiere la encíclica que el desprecio de la vida humana, tanto la propia como la de los demás, se origina precisamente en el olvido de la iconalidad divina.

Tal olvido no tiene, con todo, un carácter fatal e irreversible. En su misericordia, Dios ha ofrecido a la humanidad el modelo de su hijo que es a la vez, su palabra y su imagen. «En la vida del hombre, la imagen de Dios vuelve a resplandecer y se manifiesta en toda su plenitud con la venida del Hijo de Dios en carne humana (cf. Col 1,15; Heb 1,3)»:

«La plenitud de la vida se da a cuantos aceptan seguir a Cristo. En ellos la imagen divina es restaurada, renovada y llevada a perfección. Este es el designio de Dios sobre los seres humanos: que “reproduzcan la imagen de su Hijo” (Rom 8,29)» (EV 36).

Así pues, el hombre está llamado a reproducir la imagen de Dios que se ha revelado definitivamente en su Hijo. Como imagen de Dios ha de comportarse y como tal ha de ser tratado<sup>30</sup>.

La encíclica alude al tema en otras muchas ocasiones. El «evangelio de la vida» es proclamado tanto en el misterio de la creación del ser humano (EV 7. 40), como en el recuerdo del encuentro de Jesús con los pobres y los enfermos (EV 32.47) y, sobre todo, en el misterio pascual de Cristo (EV 25.33). Mirando el espectáculo de la cruz se puede descubrir la plena revelación de todo el «evangelio de la vida» (EV 50). Tal contemplación del misterio revelado de la vida (EV 83) es una invitación a la responsabilidad moral. Aun sin referirse explícitamente a su propia exhortación *Salvifici doloris*, el Papa retoma la parábola del buen samaritano para utilizarla como un esquema catequético-operativo en favor de la vida marginada y aplastada (EV 41).

30. Cf. FLECHA, J.R., «La opción por el hombre, imagen de Dios, en la Ética cristiana», en *Estudios Trinitarios* 23 (1989) 57-83; ID., *Teología Moral Fundamental*, Madrid 1994, 149-152.

Valgan estos ejemplos para subrayar la importancia que la categoría de la iconalidad ha alcanzado en estos últimos tiempos, en continuación con la tradición más antigua de la Iglesia, para fundamentar la reflexión ética y los comportamientos morales con relación a la dignidad del hombre y el respeto que es debido a su diversidad y unicidad.

### 3. ICONALIDAD Y FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA DE LA VIDA

De todas estas reflexiones cabría extraer ya unas cuantas conclusiones relativas a la responsabilidad moral de la persona, así como al puesto que la persona misma ocupa en la estructuración de la moral cristiana.

#### 3.1. *El hombre, imagen de Dios, sujeto de la moral*

En primer lugar, parece obvio que las tradiciones bíblicas no han pretendido esbozar un análisis metafísico de la esencia del hombre. Sus reflexiones no van tanto por el camino de la entidad como por el de la operatividad. Pero de alguna manera ésta se apoya sobre aquélla. Ya desde las primeras intuiciones se descubre que la felicidad y la realización de la persona humana son imposibles si ésta no se ajusta al diseño original que Dios ha trazado para ella.

De ahí que su iconalidad constitutiva —dicho sea con un lenguaje evidentemente anacrónico para el texto bíblico— se haya de reflejar en un determinado comportamiento triplemente referencial: a «lo otro», a «los otros» y al «absolutamente Otro». El ser humano es impensable en sí mismo y en su actuación concreta si no es como imagen de Dios que desempeña una función de visir y representante *ante los animales*, las plantas y hasta los astros del firmamento; como imagen de Dios que se encuentra con otros *seres humanos*, complementarios, cercanos como la propia carne y los propios huesos, pero que son, también ellos, imagen del único Dios; como imagen de Dios llamado al diálogo *con su Señor* y a la responsabilidad ante el mismo. Tales polaridades referenciales constituyen, fuerza es repetirlo, otras tantas exigencias éticas fundamentales.

Por otra parte, la antropología de la iconalidad nos recuerda que el hombre no es puramente una realidad sagrada, pero tampoco es una realidad exclusivamente profana<sup>31</sup>. Es representante de Dios,

31. Cf. RUBIO, R., *Der Mensch in Daseinshorizont der Säkularisierung*, Bad Honnef 1978; BENZO, M., *Hombre sagrado-Hombre profano*, Madrid 1978.

pero nunca puede ser considerado como un dios. Y ningún hombre podrá arrogarse prerrogativas divinas, pretendidamente fundadas en su estatura, su fuerza, su posición social o económica, el color de su piel o sus ideales políticos. Desde este punto de vista, el tema de la imagen de Dios aporta la base para una definitiva desacralización de las dignidades y aspiraciones humanas, así como una vigorosa crítica profética contra tales pretensiones de altanería y de discriminación. No se ha de olvidar la tesis sobre la analogía del ser, proclamada por el Conc. Lateranense IV: «No se puede señalar entre Creador y criatura una semejanza tan grande, que impida observar entre ellos una desemejanza mucho mayor (DS 806)<sup>32</sup>.

No hace falta decir que también la vocación a ser y comportarse como imagen de Dios está sometida a las vicisitudes y condicionamientos impuestos por la historicidad y la itinerancia. La vocación a tal dignidad no puede olvidar la humildad necesaria de quien conoce su finitud y la siempre humana «ley de la gradualidad»<sup>33</sup>.

Pero, aun siendo tan sólo representante de Dios, el hombre no es totalmente ajeno a lo divino. Ni se justifica una autonomía, óntica o ética, que tratara de realizar el ser y el actuar del hombre a espaldas de su obligada referencia al ejemplar divino. Ni, por otra parte, se justifican los reduccionismos, antiguos y modernos, que tanto en la teoría como en la práctica, o más en el terreno de la práctica, pretenden una homologación de lo humano con lo animal o lo simplemente objetual.

El salmo 8, como se ha dicho, sin utilizar la expresión «imagen de Dios», constituye sin duda la mejor reflexión sobre la riqueza liberadora de este tema. Tener el mundo creado bajo los pies, pisar (*radah*) sobre la creación, escabel para el ser humano, es el mayor signo de la grandeza del hombre creado a imagen y semejanza de su Dios y Señor<sup>34</sup>.

### 3.2. *El hombre, imagen de Dios, objeto de la moral*

Como es fácil sospechar, el término «objeto» no es aplicado aquí en el sentido material de lo obyacente, de utensilio o herramienta, de

32. «Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior est dissimilitudo notanda». Cf. TREMBLAY, R., «La physionomie éthique de l'homme fils de Dieu. Etude des rapports de l'humanum et du divinum en theologie morale», en *StMor* 25 (1987) 163-183; ID., *Cristo en la morale in alcuni documenti del Magistero*, Roma 1996, esp. el cap. 8, donde analiza la encíclica *Evangelium vitae*.

33. Véase FUCHS, J., «Immagine di Dio e morale dell'agire intramondano», en *RasT* 25 (1984) 289-313.

34. Sobre la relación entre el «dominio» sobre el mundo y la realización de la verdadera libertad como «signo eminente de la imagen divina», véase la encíclica *Veritatis splendor*, 38.



cosa utilizable sin respeto a su eventual diversidad. El «otro» es siempre un rostro: absoluto, condicionado, situado e interpelante<sup>35</sup>. Tras haber considerado el tema de la imagen de Dios en lo que esta categoría sugiere de comportamiento del hombre, se pretende ahora, si quiera sea brevemente, subrayar lo que la misma categoría sugiere sobre el comportamiento moral para con la vida del hombre. Si el ser humano es y se comporta como imagen de Dios, según queda dicho, ese ser humano merece también el respeto que se debe al que es imagen de Dios.

En la práctica, si es difícil fundamentar el deber ético, no resulta más fácil fundamentar lo que podríamos llamar el derecho ético, o deber pasivo. ¿Por qué razón habrían de ser tratados los seres humanos de forma diferente a como son tratados, o «mal-tratados», los demás seres de la creación? ¿Sobre qué bases puede fundarse la pretensión humana a un respeto debido a su eminente dignidad?

No es éste el lugar para iniciar un recorrido por las diversas justificaciones que sistemas éticos sucesivos han intentado articular a lo largo de los siglos, desde la norma de oro de la reciprocidad más elemental y cargada todavía de resonancias egocéntricas, hasta la norma legal de cuño positivista, desde la apelación extrínseca a la voluntad de Dios hasta los intentos de entretejer un cañamazo de consensos sociales o la majestad postmoderna de la inmediatez y del deseo.

La célebre confesión «si Dios no existe, todo está permitido», que Fedor Dostoyevski atribuye a uno de sus personajes, ha sido repudiada sistemáticamente por una cultura nacida de la Ilustración, que parece haber llegado, con más o menos quebrantos, hasta las playas actuales de la fragmentación. Ha sido eliminado del horizonte el mandamiento divino. Resultaba sospechoso de empujarse la dignidad misma de un hombre, convertido en esclavo suplicante gracias a las últimas consecuencias de un positivismo de raíz nominalista que exalta una especie de voluntarismo divino ajeno a la dignidad última del ser humano. En esa situación no queda más que sacar las consecuencias del descubrimiento ilusionado del hombre y de lo humano. La autonomía de las decisiones sería en consecuencia incuestionable, dada la superioridad del paradigma humano y del hombre mismo<sup>36</sup>.

35. Véase cómo BOSIO, F., siguiendo a E. Lévinas, apuesta por una fundamentación ética abierta a la infinitud del Otro, puesto que el verdadero deseo es aquél que el deseado no sacia sino que hace más profundo: es la bondad: en ZECCHINATO, P., *Ethos e Cultura. Studi in honore de Ezio Riondato*, Padua 1992, 851-879.

36. Defendemos aquí la autonomía ontológica con referencia teónoma, nunca una autonomía voluntarista, como la condenada por la encíclica *Veritatis splendor*, 40: «La autonomía de la razón no puede significar la creación, por parte de la misma razón, de los valores y de las normas morales».

La historia del pensamiento se ha esforzado por buscar y acuñar diferentes categorías para justificar esa superioridad normativa del hombre: su racionalidad, su capacidad de autodeterminación, su capacidad de producir bienes materiales, su función simbolizadora, su capacidad de amar, su facultad de articular esquemas axiológicos<sup>37</sup>.

Sería ciertamente interesante detenerse a comprobar cómo cada una de estas asunciones categoriales es inmediatamente descalificada en la práctica: la racionalidad es puesta en tela de juicio a cada instante; la capacidad de autodeterminación es discutida cuando se trata de ofrecer por piedad una muerte indolora a enfermos terminales; la capacidad de amar es negada de raíz por los conductismos más radicales o por los reivindicadores de un placer narcisista y estimulico, que diría Zubiri<sup>38</sup>.

Por eso no puede menos de sorprender encontrar en la filosofía la confesión de una necesaria apertura a la revelación a la hora de fundamentar una ética que seriamente pretenda establecer el valor de la persona humana:

«Para establecer la coherencia del dato de conciencia expuesto —el valor absoluto de cuanto nace de personas— son insuficientes las categorías creadas por la razón. No queda más recurso lógico que el de conectar este dato ofrecido por la revelación como un elemento innovador, según el cual el hombre posee un *valor absoluto* y es *fin en sí mismo* porque es *imagen y semejanza de Dios*. Este dato se presenta puntualmente en el libro del *Génesis*. La Historia de la Salvación es historia de la presencia activa de Dios recordando el valor absoluto de los hombres. Este valor no estriba en característica alguna de que un hombre goce y otros carezcan, no radica en una facultad que pueda perderse. El valor descansa en todo hombre en tanto que hombre, porque su humanidad es ya imagen divina»<sup>39</sup>.

Esta respuesta, ofrecida por la revelación orienta, pues, la reflexión ética y el comportamiento moral hacia el respeto incondicionado al ser humano, con independencia de las diversas adjetivaciones de que pudiera ser susceptible.

## CONCLUSIÓN: OPCIÓN POR DIOS Y OPCIÓN POR EL HOMBRE

El ser humano se presenta al creyente judeo-cristiano como un icono de Dios. Imagen de Dios, ciertamente, pero enraizada en la te-

37. CORTINA, A., *Ética mínima*, Madrid 1986, 255; ver también p. 155 sobre los humanismos. Sobre la ayuda del «kerygma» salvífico a la moral filosófica, ver VALORI, P., *L'esperienza morale*, Brescia 1985 (3a. ed.) 228-234.

38. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Madrid 1984, 32-33.

39. CORTINA, A., *Ética mínima*, 258.

rrenalidad más inabdicable, y realizada en el compromiso creador sobre la tierra y en la historia. En esa tierra y en esa historia el hombre se alza como el signo sacramental primario del Dios vivo que crea y salva al mundo obra de sus manos y de su amor.

Es el hombre un «absoluto relativo»: un ser Dios finitamente, tensivamente, como ha escrito X. Zubiri, para pasar inmediatamente a explicar esa tensiva unidad de acuerdo con la triple modalidad que evoca el planteamiento ya conocido de Tomás de Aquino. «La forma de ser humanamente Dios es serlo deiformemente. El hombre es una proyección formal de la propia realidad divina; es una manera finita de ser Dios»<sup>40</sup>.

La vida humana es, por consiguiente, una realidad especular, que hace necesariamente referencia a la realidad lumínica que la crea y le da contorno y brillo. La vida humana tiene el carácter *signo*. Lo cual no quiere decir que no tenga una realidad propia y «autónoma» en su creatureidad y por tanto una inabdicable e improfanable dignidad. La vida humana es una huella «de» Dios y una referencia «a» Dios.

Pero tal proyección de la realidad divina en la vida humana no puede ser vetada, ni «ab intrínseco» ni, mucho menos, «ab extrínseco». Es decir, el mismo ser humano no puede negar su referencia ontológica a la realidad trascendente de la que es imagen. La ruptura del icono o su deturpación, por acción o por omisión, transgreden las atribuciones del icono mismo. No sólo en cuanto se desvirtuaría a sí mismo, sino en cuanto privaría a la realidad representada de una forma de presencia, en este caso intentada concreta y personalmente. La tentación del suicidio, en sus diversos grados, atenta directamente contra la vida del icono, pero también contra la realidad de la vida trascendente que él representa y anticipa.

Más clara resulta todavía la inmoralidad de privar desde fuera y violentamente a la imagen de su misma capacidad de remitencia a la realidad que significa y representa. En teoría, el asesinato y la violencia son entendidos de forma universal como una violación del ser humano y su dignidad. Serían un atentado contra los derechos del ser humano a su autonomía y su integridad. Aun admitiendo la valoración y aun ése su fundamento, el creyente en el Dios vivo entiende que el asesinato y la violencia constituye una profanación de la imagen de Dios presente en el ser humano y un rechazo práctico de la majestad del Dios al que tal imagen se refiere y nos refiere.

A lo largo de todos los siglos ha venido serpeando la pretensión de establecer la distinción entre unas vidas y otras. Unas serían más

40. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, 381; ver también 356. 373. Cf. FUCHS, J., *Christian Ethics in a Secular Arena*, Washington 1984, especialmente 3-14.

válidas que otras, más dignas que otras. Las razones aducidas, en un momento o en otro, marcan dramáticamente la silueta ética de cada época histórica o de cada grupo social. Sorprende ver cómo el hombre y la misma categoría de «persona humana» son con frecuencia reducidos a categorías biológicas, o instrumentales, tan al uso en todos los etnocentrismos, más o menos enmascarados. Pareciera que continuas hipotecas ideológicas o interesadas obligan a retirar el título de personas a los seres que no gozan de unas medidas, pigmentación, clase social, sexo, religión u opción política, previamente dictados por los grupos dominantes.

Pues bien, nuestra cultura continúa estableciendo criterios arbitrarios para determinar qué ser humanos pueden ser considerados «personas» y cuáles pueden/deben ser excluidos de tal categoría. Algunos de sus criterios siguen siendo étnicos, como lo recuerdan algunos recientes conflictos. Otros criterios son tan sólo locales, en cuanto que ofrecen o niegan el derecho a vivir según el lugar de origen. En otras ocasiones, los criterios son aparentemente biológicos, como cuando determinan la «personidad» por la implantación del embrión o por un determinado grado de su desarrollo, o bien cuando, al disminuir algunas funciones vitales, se dictamina que el ser humano ha sido degradado a la categoría de «vegetal».

Más que la casuística, fácilmente evocable, interesa aquí considerar que tales formas de calificación y descalificación de la vida humana consituyen para el creyente otras tantas formas de arrogarse un juicio sobre la iconalidad divina del ser humano. Como si unas personas pudiesen ser consideradas como imagen y semejanza de Dios y las otras no, y eso en virtud de determinadas cualidades adjetivales.

Pero la iconalidad no puede depender de algunos factores accidentales. Todo ser humano es visto y confesado por los creyentes como imagen y semejanza del Dios de la vida.

Esta intrínseca e inabdicable religación del hombre a Dios, esa iconalidad que el *Documento de Puebla* ha evocado en términos cristológicos en la famosa letanía de los rostros concretos en los que deberíamos reconocer los rostros sufrientes de Cristo, el Señor<sup>41</sup>, constituye un fundamento imprescindible para la ética cristiana de la persona, dicho sea en términos de moral formulada, así como para la opción decidida en favor del hombre concreto, especialmente el más pobre y el más débil, dicho sea en términos de moral vivida.

41. *Documento de Puebla*, 31-39. Cf. GUTIÉRREZ, G., «Pobres y liberación en Puebla», en *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca 1982, 169-211; SOBRINO, J., *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid 1991.

A pesar de todas las razones aducidas, queda sin embargo una pregunta ineludible al tratar de fundamentar el compromiso moral y la Teología Moral sobre el tema de la iconalidad: ¿Por qué ha de ser respetada la vida del ser humano? He ahí el umbral del misterio al que nos acerca la fe. La experiencia inmediata sólo acierta a ver en el otro un compañero y con frecuencia un enemigo. Sólo la luz de la fe nos lleva, como a Abraham en Mambré, a sospechar que en el tú que se nos acerca, se nos está revelando el misterio del absoluto y la imagen de Dios. Revelación que encuentra su plenitud en Jesucristo<sup>42</sup>.

Desde esa creencia y esa fe, la ética cristiana, por idéntica que sea a las éticas seculares en cuanto a los contenidos categoriales de respeto y acogida al hombre, profesa y testimonia una oferta de motivaciones trascendentales que señala su especificidad: ese mismo hombre, respetado y acogido por las éticas seculares, es respetado y acogido como imagen y semejanza del Dios invisible. He ahí la grandeza y el desafío de la ética cristiana. He ahí su oferta a un mundo que parece enamorado de una cultura de la muerte.

Una oferta que siempre ha de ser «martirial», en el doble sentido del término: testifical y confesante, por una parte, y oblativa y crucificada, por otra. Vivir de esta forma el amor agradecido por el don de la vida, puede llevar a veces al creyente a dar su propia vida por los hermanos. Como Jesús, palabra e imagen definitiva del Dios de la vida.

42. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, 180-182.

