

JUAN A. MARTINEZ CAMINO \*

## EL HOMBRE, SOCIAL «A IMAGEN DE DIOS»

La antropología teológica cuenta con una categoría central a la hora de elaborar la visión del hombre que se desprende de la fe cristiana: el ser humano es la «imagen de Dios»; o mejor: «la imagen de la imagen de Dios»; porque propiamente la imagen de Dios es Jesucristo (cf. Col 1,15) y es esta imagen —la de Cristo— la que, según San Pablo, todo hombre está llamado a reproducir en su propio ser (cf. Rom 8,29).

En este trabajo<sup>1</sup> vamos a fijar nuestra atención en uno de los aspectos implicados en la iconalidad divina del hombre: por ser creado a imagen

---

\* Juan A. Martínez Camino (Asturias, 1953) es jesuita, profesor de Antropología Teológica en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Valladolid y doctor en Teología por la Philosophische-Theologische Hochschule Sankt Georgen de Frankfurt del Meno. Entre sus publicaciones están *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel* (Madrid 1992) y *Libertad de verdad. Sobre la Veritatis splendor* (Madrid 1995). Es director del Secretariado de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe (1993) y Miembro de la «Academie Internationale des Sciences Religieuses» (1997).

<sup>1</sup> Originariamente concebido para una ponencia presentada el 6 de agosto de 1996 en el Curso titulado «Verdad cristiana y neutralidad democrática,» que tuvo lugar en el marco de los Cursos de Verano de la Universidad Complutense de Madrid, en el Escorial. Al publicarlo ahora, hemos hecho algunas modificaciones, pero manteniendo la sustancia y el estilo del texto destinado a la presentación oral.

de Dios, el ser humano es social, y no puede no serlo, lo es constitutivamente. La socialidad es una nota esencial de la existencia humana.

Otra cuestión ulterior es la de cómo realiza el hombre concretamente su ser social en las distintas coyunturas personales y culturales de su peripecia histórica. Una cosa es la vida del niño y otra la del responsable de la gobernación de un Estado. Una cosa es la organización democrática de la vida en sociedad y otra la monarquía autoritaria. Una cosa es la vida en común orientada según los principios del individualismo liberal y otra según los propios del colectivismo socialista.

Pues bien, la reflexión sobre la iconalidad divina del hombre no sólo arroja luz sobre el hecho fundamental de que el ser humano es constitutivamente social; también es capaz de orientarnos muy decisivamente sobre el ideal de la concreta realización histórica de dicha socialidad.

En primer lugar (I), nos detendremos en el hecho fundamental: el hombre es constitutivamente social por ser persona. Su individualidad se alimenta desde fuera de ella misma, de ese «mundo común», habitado también por los otros —y no sólo por ellos—, sin el cual no sería pensable ningún individuo *humano*. Y esto es así porque algo semejante sucede con Dios mismo. La divinidad de Dios, del Dios de Jesucristo, es también un «mundo común» habitado por las tres personas divinas, que lo son justamente por compartir, en su radical ser relacional, la única divinidad de Dios.

Luego, en segundo lugar (II), examinaremos una de las consecuencias que se derivan de que el ser humano sea persona para la realización concreta de su socialidad. A saber: que la sociedad no es, como pretende el individualismo liberal, un mero producto del convenio de los individuos, sino el medio, en cierta medida previo a toda acción individual, en el que se hace posible la existencia de la persona misma. La verdadera *solidaridad* no sólo es posible, sino también vitalmente necesaria.

Y por fin, en tercer lugar (III), hablaremos brevemente de otro de los ideales de realización de la vida en sociedad derivados de la concepción del hombre como persona: que el individuo personal, a diferencia de lo pretendido por los colectivismos socialistas, no sólo no encuentra nunca en ninguna sociedad su horizonte último de realización, sino que toda sociedad verdaderamente humana viene configurada por las personas que la constituyen como un medio abierto, que apunta más allá de él mismo. La verdadera *libertad* no sólo es posible, sino también una nota constitutiva del ser humano.

## I. PERSONA, «A IMAGEN DE DIOS»: EN CONSTITUTIVA SOCIALIDAD

Como es sabido, la expresión «a imagen de Dios» aparece en el relato de la creación que se lee en el primer capítulo del libro del Génesis, el del llamado código sacerdotal. En el versículo 27 se dice allí literalmente:

«Y creó Dios al hombre a imagen suya:  
a imagen de Dios le creó;  
macho y hembra los creó.»

1. Es ésta una curiosa redacción en la que alternan el singular y el plural de un modo llamativo: «le creó» y, a renglón seguido: «los creó». Según algunos intérpretes, el ser humano es imagen de Dios precisamente en esa imbricación de singular y plural. Justo en esa pluralidad y respectividad primordial, que se manifiesta arquetípicamente en la dualidad de los sexos, se expresaría la iconalidad divina del hombre<sup>2</sup>.

El modo en el que aparece Dios en el versículo anterior, decidiendo la creación de la criatura con la que culmina su obra, vendría a corroborar la constatación que acabamos de hacer. El creador delibera. No lo había hecho antes al llamar a la existencia a ninguna otra de sus criaturas. Ahora sí:

«hagamos al hombre a imagen nuestra» (Gen 1,26).

¿Plural meramente mayestático de la mónada o individuo divino? ¿Resto redaccional que delataría ciertas visiones demiúrgicas o politeístas de la divinidad? En todo caso, es conocida la reinterpretación trinitaria que desde bien pronto le dio a este texto la tradición cristiana. El «hagamos» fue entendido por muchos de los Padres del cristianismo como señal de la íntima y trascendental conversación, en el Espíritu, de Dios Padre con el Hijo, a cuya imagen se proyectaba en ese momento la criatura humana<sup>3</sup>.

Nada extraño tiene que, en este contexto, se siga hablando también hoy de la «estructura societaria» implicada en la existencia de una criatura que refleja el modo de ser de Dios: «La iconalidad divina del hombre —escribe E. Jünger— implica, pues, su estructura societaria. El

<sup>2</sup> K. BARTH es, entre los grandes teólogos modernos, quien ha defendido esta interpretación con mayor ahínco (cf. KD III/1, 219s y III/2, 390s). También J. MOLT-MANN, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, 235ss.

<sup>3</sup> Cf. JUSTINO, *Dial.* 62; TERTULIANO, *De resurr. carnis* 6 (MPL 2, 802); TEÓFILO, *ad Autol.*, II, 18, y IRENEO, *adv. Haer.*, IV, praef. 4 y IV 20,1; V 1,3.

hombre comienza a existir como ser social y en eso se halla en correspondencia con el Dios creador. Así queda también decidido que el Dios, de quien el hombre es imagen, no es un ser solitario, sino, por el contrario, volcado en sí mismo a la comunión»<sup>4</sup>.

En esta misma línea de interpretación se encuentra también el magisterio de Juan Pablo II en textos como el siguiente: «El hombre y la mujer, creados como «unidad de dos» en su común humanidad, están llamados a vivir una comunión de amor y, de este modo, a reflejar en el mundo la comunión de amor que se da en Dios, por la que las tres personas se aman en el íntimo misterio de la única vida divina»<sup>5</sup>. O este otro, tomado de la encíclica *Sollicitudo rei socialis*: «A la luz de la fe se percibe un nuevo *modelo de unidad* del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra «comunión»»<sup>6</sup>.

2. Es posible que desde una exégesis puramente literal de los citados versículos del Génesis no sea legítima una interpretación como la tratada hasta aquí<sup>7</sup>. Con todo, si tenemos en cuenta la interpretación más comunmente aceptada por los exegetas y la llevamos hasta sus últimas consecuencias, veremos que el ser imagen de Dios, puede, a la postre, hacerse equivaler justamente a ser persona, es decir: no simplemente individuo, sino esa peculiar imbricación de individualidad y racionalidad que está en la base de la dignidad especial del ser humano<sup>8</sup>. Los animales o las plantas son «cabezas» de ganado o «ejemplares» de

<sup>4</sup> *Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie*, en *Entsprechungen: Gott - Wahrheit - Mensch*, Munich 1980, 290-317, 301.

<sup>5</sup> Carta Apost. *Mulieris dignitatem* 7.

<sup>6</sup> Número 40. Ya el CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et spes* 24, había señalado esta dirección interpretativa.

<sup>7</sup> Cf. W. H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen-Vluyn 1964, 135s y 146s.

<sup>8</sup> W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, vol. II (1991), Madrid 1996, 221s y 246, y *Antropología en perspectiva teológica*, (1983), Salamanca 1993, niega la legitimidad exegética de la interpretación de la icalidad divina en Gn 1, 26 como respectividad de los sexos. Pero escribe: «Sin embargo, considerando la realización histórico-salvífica de la *imago et similitudo Dei* del hombre en Jesucristo, tal interpretación muestra ser justa en un sentido más profundo. La correspondencia del hombre (a imagen de Dios) con la vida trinitaria de Dios halla su realización efectiva en la comunidad de los hombres: la comunidad del reino de Dios, cuyo rey es el Cristo siervo (Lc 22,28)» (*Antropología...*, 671).

una especie. El hombre es persona. Por ser imagen de Dios. Lo explicamos un poco más.

Según la opinión dominante, el contenido que la Escritura vincula *inmediatamente* a la calificación del hombre como imagen de Dios es la capacidad que el Creador otorga a la criatura humana de ejercer dominio sobre el resto de la creación<sup>9</sup>. Ser a imagen de Dios es participar del señorío del Creador sobre la creación. Esto es lo que la Escritura quiere decir directamente cuando habla de que Dios crea a los seres humanos a su imagen:

«para que dominen en los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados y en todas las alimañas, y en toda sierpe que serpea sobre la tierra» (Gn 1,26b. Cf. Gn 2,19).

Pero, en realidad —como ha observado muy bien von Rad— por más que ligue directamente la función de dominio al ser creado a imagen de Dios, el texto bíblico no explica propiamente en ningún sitio en qué consiste en sí mismo ese ser imagen de Dios, del que se sigue la posición de señorío del hombre sobre el mundo<sup>10</sup>.

Es necesario caer en la cuenta de esta distinción entre misión y ser para evitar ya de raíz interpretaciones equivocadas, y cargadas de consecuencias indeseables, como las que identifican sin más «dominio del mundo» y «ser a imagen de Dios»<sup>11</sup>. El dominio es, más bien, expresión o consecuencia del ser a imagen de Dios. Con lo cual aparece claro que sólo es adecuado al hombre un dominio del mundo que se derive de su ser imagen de Dios, con todas sus implicaciones. La explotación desconsiderada de la naturaleza difícilmente podrá ser acorde con la fuente del señorío del hombre sobre el mundo.

El caso es que, según ha mostrado Werner H. Schmidt, la Escritura no se detiene a explicar en qué consiste el ser imagen de Dios porque se trataba de algo evidente para todos en el contexto cultural de la época.

<sup>9</sup> Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* (1957) Salamanca 1969, 196 y W. H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte...*, 136s; F. MARTIN, «Hombre y mujer los creó». La enseñanza del capítulo 1 del Génesis», *RCI Communio* 15 (1993) 134-157, que se centra en la respectividad de los sexos, reconoce también que la idea de representación del poder real es «la categoría básica de pensamiento o la forma semántica básica del término (imagen)» (143). Otra es, en cambio, la opinión de C. WESTERMANN, *Genesis I*, 1974, 214ss.

<sup>10</sup> Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, 194.

<sup>11</sup> Es el caso ahora de H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, 217. Pero ya lo hacía así también FAUSTO SOZINO, *De statu primi hominis ante lapsum disputatio*, Racoviae 1610, 93.

«Imagen de Dios» era el rey, el faraón. En innumerables inscripciones de obeliscos, efigies de los soberanos, etc. éstos aparecían designados como «imágenes» de alguna divinidad. Una de esas inscripciones pone en boca del dios Amón-Re la siguiente frase dirigida a Amenofis III:

«Tú eres mi hijo querido, que procedes de mis miembros, imagen mía, que he puesto sobre la tierra. Te he otorgado que domines la tierra en paz»<sup>12</sup>.

En el Salmo 8 todavía aparecían expresamente las alusiones a la realeza («lo coronaste de gloria y dignidad; le diste el mando sobre las obras de tus manos»). Parece, pues, claro que efectivamente la Escritura, cuando habla del hombre como «imagen de Dios», piensa en la especial relación que tenían los reyes con los dioses, según el «estilo cortesano» oriental.

Pero en la Biblia resulta ya axiomático que no es sólo el rey quien es imagen de Dios. Lo dice muy bien Schmidt: «igual que el rey del Oriente antiguo era, en cuanto rey, “imagen de Dios”, así es el hombre en cuanto hombre “imagen de Dios”. No hay que buscar la iconalidad divina en nada del hombre o añadido al hombre: la imagen de Dios “está” ahí con el hombre mismo»<sup>13</sup>. Es difícil subestimar la influencia que esta «democratización» de la iconalidad divina ha tenido en la comprensión de los hombres como radicalmente iguales en su altísima dignidad. Todos tienen como propia, por creación, una lugartenencia de Dios en el mundo, de modo análogo a como las efigies de los soberanos de Egipto representaban el poder del faraón, que lo había recibido de un dios, por ser su imagen.

3. ¿Cuál es, entonces, el «poder» del ser humano que funda su dignidad de imagen de Dios? El hombre es, según indica ya el primer capítulo del Génesis, la criatura a la que Dios habla; es, por tanto, también la única que puede responder a Dios.

Es criatura: «creó...», le «creó», los «creó»: por tres veces repite el redactor del código sacerdotal en un sólo versículo (Gn 1,27) el término técnico (*bara*) con el que destaca la diferencia fundamental entre Dios y sus obras. El poder de la imagen queda siempre referido al del Creador. Tampoco el Salmo 8 —tan entusiasmado por el ser humano— había caído en el exceso de hacer del hombre un dios: «¿Qué es el hombre...?»,

<sup>12</sup> W. HELCK, *Urkunden der 18. Dynastie*, Berlín 1961, 569, 208; citado en W. H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte...*, 139.

<sup>13</sup> O.c., 144.

escribe el salmista no sólo con realismo, sino con clara conciencia creacionista.

Es criatura; no más. Pero es la criatura a la que Dios habla. O, también, como dice el mismo Salmo 8, la criatura de la que «Dios se acuerda». No hay reyes ni soberanos divinos. Pero todo ser humano es interlocutor de Dios. Es lo que pone de manifiesto el sorprendente «y les dijo» de Gn 1,28. A los animales no les había dicho nada, el Creador les había bendecido con un simple impersonal: «diciendo» (Gn 1,22). El hombre es capaz de prestar atención, de escuchar y de fijarse en las cosas. Por eso les dice el Señor: «*mirad* que os he dado toda hierba...» (29). Luego, el yahvista presentará ya al hombre mismo ejerciendo su propio poder de lenguaje sobre las cosas («El hombre puso nombres...»: Gn 2,20) y respecto a Dios («Te oí andar por el jardín...» Gn 3,9).

El hombre es, pues, con todo su ser, imagen de Dios, porque con todo él —en cuerpo y alma— es capaz de escuchar la voz de Dios y de responder a ella. No hay por qué reducir esta capacidad de Dios propia del hombre (*homo capax Dei*) a la fuerza intelectual o a la conciencia. Inteligencia y conciencia y, en general, lo que se suele llamar el «espíritu» humano, son más bien, desde el punto de vista teológico, expresiones de la iconalidad divina del hombre, que radica en la atracción con la que la voz del Creador resuena en el barro humanado por sus dedos.

En este punto el teólogo puede enlazar sin dificultad especial con los análisis que ha hecho la escuela de la «antropología filosófica» de este siglo sobre el carácter «exocéntrico» del hombre (H. Plessner) o sobre su «apertura al mundo» (M. Scheler). Desde un análisis fenomenológico del comportamiento del hombre, comparado con el comportamiento animal, estos autores han llegado a la conclusión de que el ser humano está en el mundo de un modo «desajustado»: no es un simple centro de reacción exacta e instintiva a estímulos exteriores. «Está donde está y, a la vez, no está donde está»<sup>14</sup>. Está más allá. Por eso es capaz de distanciarse de su medio (puede no responder de modo meramente biológico), estableciendo un hiato entre él mismo y su mundo (empezando por el propio cuerpo); un hiato que le hace capaz de objetividad, es decir, de ver cosas ahí-en-frente. De ahí que se diga que el hombre es «abierto al mundo». Tiene mundo, y no sólo medio ambiente, como los animales, que no ven el mundo porque están perfectamente ajustados a él, de modo biológico, casi como si fueran una célula más de un gran organismo.

---

<sup>14</sup> H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), 342.

Pues bien, la apertura al mundo típica del ser humano no puede quedarse ahí. Está denotando también una apertura más allá del mundo. La percepción de lo objetual como objetual y de lo finito como finito implica también un saber de lo no objetual y de lo no finito. El ser humano, al captar el mundo ha captado ya más que el mundo. Igual que al ser consciente de sí mismo y de su propia identidad, ya ha sido sabedor de mucho más que de sí mismo. Sería como el pez que supiera de la existencia del mar: habría captado ya algo más que el mar. El hombre conoce, en efecto, la existencia del mundo como mundo, porque tiene noticia de quien está también más allá del mundo: del Creador que «se acuerda» de él.

Esta noticia de Dios puede, evidentemente, presentar muy distintas modalidades. Desde la percepción atemática del misterio infinito en el mundo y tras el mundo, hasta la adoración reverente del Dios de nuestro Señor Jesucristo, el mismo que «al principio creó el cielo y la tierra». Pero, en todo caso, la noticia de Dios pasa siempre por la experiencia del mundo, y muy en particular por la experiencia del otro humano, por el encuentro con ese otro ser que lleva dentro de sí la referencia al mismo misterio del mundo, que ha escuchado la misma voz, que es también imagen de Dios.

4. El hombre es, a imagen de Dios, persona; es constitutivamente social. Retomamos nuestra afirmación inicial para concluir esta primera parte de nuestra reflexión estableciendo estos nexos de modo conciso.

Según la Sagrada Escritura, el hombre ha sido creado a imagen de Dios para representar el poder del Creador en el mundo. Esto implica lo siguiente:

- a) Siendo parte del mundo creado, el ser humano no es nunca objeto asimilable al mundo-en-frente que está llamado a dominar. El ser humano no es «dominable». No es mero objeto. Es persona.
- b) Siendo representante del Creador, el hombre no está sólo en la situación de radical referencialidad en la que toda criatura se encuentra respecto de la fuente del ser, sino que, además, ha escuchado una palabra que le otorga un poder semejante al de esa fuente. El ser humano aparece en el mundo y se constituye como tal como oyente, como interpelado, como aquél de quien Dios se acuerda; no es, pues, un mero individuo o ejemplar de una especie (frente al colectivismo); no es ni siquiera un mero



«sujeto», en el sentido de un mero actor (frente al individualismo). Es persona.

- c) La persona es el ser interpelado primordialmente por Dios, a quien reverencia y adora; es el ser interpelado secundariamente por el mundo, al que cultiva; es el ser co-interpelado con el otro, el semejante y hermano, con quien con-vive la reverencia de Dios, el cultivo del mundo y el gozo del encuentro interpersonal gratuito («Esta sí... es carne de mi carne» Gn 2,23), a imagen de aquel gozo que debe darse en la eternidad entre las tres divinas personas y del que estamos llamados a participar (*frui*).

Pasemos ahora a desplegar las dos implicaciones de la concepción del hombre como persona, a imagen de Dios, que anunciábamos al comienzo y que acabamos de volver a evocar.

## II. LA SOCIEDAD ES EL MEDIO DE LA PERSONIFICACION, RELATIVAMENTE PREVIO A LOS INDIVIDUOS (A DIFERENCIA DE LO SOSTENIDO POR EL INDIVIDUALISMO LIBERAL)

Si la persona se constituye en las relaciones mencionadas, no será correcto pensar de modo contrapuesto la posesión de sí mismo (o la autonomía individual), por un lado, y la socialidad, por otro. Habrá que pensar, más bien, que la relación social es un elemento interno de la plena identidad consigo mismo de cada individuo, es decir, de su personalidad.

1. «No es bueno que el hombre esté solo» (Gn 2,18). La reflexión que el yahvista pone en boca del Creador, cuando éste se decide a crear la mujer, delata que ya entonces se planteaba una cierta dialéctica de contraposición entre la soledad del individuo y su destino social. Es decir, se pensaba en la soledad, o mejor, en el aislamiento, como presunta fuente de bondad para el ser humano. La respuesta de la Biblia está clara. La socialidad, la compañía, pertenece a la humanidad del hombre. Tan es así, que, como hemos dicho al principio, la respectividad sexual parece ser uno de los elementos integrantes de la iconalidad divina del hombre. Este no decide su relación al otro ser humano, como no decide su relación a Dios, sino que se encuentra inmerso en esas relaciones. Ambas forman parte de su dotación creatural.

Lo que la psicología evolutiva y social y la filosofía del lenguaje parece que pueden volver a hacer hoy de nuevo más plausible, resultaba algo incuestionable para las culturas premodernas. El ser humano no es tal, sino en el complejo y profundo entramado de las solidaridades y las relaciones que configuran una sociedad y una cultura. El mito del perfecto salvaje, o el de Robinson Crusoe, no pasa, en efecto, de ser más que un mito alumbrado por el individualismo moderno que ha escrito en su bandera de campaña una palabra mágica: «autorrealización» en el despliegue de la propia «libertad».

Es verdad que el individualismo hay que verlo también sobre el transfondo de la conquista de la individualidad. Han quedado felizmente superados los tiempos en los que si «los padres habían comido agraces, los hijos padecían dentera». Todavía la Biblia recoge la idea del automatismo acción-castigo para colectividades y series enteras de generaciones. Con ello no hace si no reflejar la mentalidad de las sociedades primitivas, tan exageradamente conscientes de la solidaridad generacional y transgeneracional de todos sus miembros. Para el bien y para el mal.

El cristianismo, gracias precisamente la idea de que, con la encarnación del Verbo, la imagen de Dios ha quedado perfecta e insuperablemente realizada en el mundo en un individuo concreto, en Jesús de Nazaret, contribuyó notablemente a la valoración progresiva de la individualidad ante la colectividad. Una oveja perdida vale tanto como las noventa y nueve a salvo en el redil. A cada uno va dirigida la gracia y cada uno está llamado configurarse, con ella, según la imagen de Cristo. Muerto con Cristo, a todo cristiano le espera, para siempre, una vida inmortal como la del Resucitado.

Pero el desarrollo de la conciencia del valor insustituible de cada individuo, de todo individuo (algo impensable todavía, por ejemplo, en la Grecia clásica), ha desembocado, de hecho, en el individualismo, otra mentalidad extrema, que ignora aspectos fundamentales de la constitutiva socialidad del ser humano y que, por eso, dificulta, si no imposibilita, el desarrollo integral del hombre como persona.

No podemos extendernos aquí en analizar las condiciones históricas que dieron paso al individualismo moderno<sup>15</sup>. Baste mencionar algo que tiene directamente que ver con nuestro tema general: «verdad cristiana

---

<sup>15</sup> Cf. nuestro artículo «Las «Guerras de religión» y la cultura secular moderna», en P. ALVAREZ LÁZARO (ed.), *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, Madrid 1966, 61-79.

y neutralidad democrática»<sup>16</sup>. El individualismo, es decir, la desvinculación de los individuos de los lazos que los unen al cuerpo social en la condisión solidaria de las grandes fuentes, metas y normas de la vida, tiene una de sus explicaciones históricas fundamentales en la progresiva neutralización religiosa de las instituciones de la vida común que se inició en Europa después de la Reforma protestante y de las guerras de religión. Estos trágicos acontecimientos históricos actuaron como catalizador del proceso que condujo a pensar que era necesario expurgar el ámbito de la vida pública de toda connotación religiosa, con el fin de evitar precisamente que la convivencia pacífica fuera destruida en nombre de motivos confesionales. Lo que se construye en Europa desde el siglo xvii es algo que no tiene igual en toda la historia de la Humanidad: una sociedad desvinculada de la religión en sus instituciones públicas. Todas las culturas conocidas habían visto algún sentido religioso en la vida social y en su organización. Ahora se tratará de reducir la fundamentación de la vida en común a la voluntad de los individuos.

En efecto, ¿cuál es el modelo fundamental que subyace a las modernas filosofías de la vida social y del derecho desde el siglo xvii hasta hoy? El modelo llamado del «contrato social», que, arrancando, en diversas modulaciones, de Th. Hobbes, J. Locke y J. J. Rousseau, sigue vigente hoy en pensamientos como el de J. Rawls. Y este modelo se basa en una tremenda ficción ¿Dónde están —para él— las bases de la vida política? En una especie de mesa de negociaciones a la que se habrían sentado un día los individuos para decidir la constitución de la vida en sociedad. La ficción es tremenda porque esa mesa presupone que los individuos que se sientan a ella están ya constituidos previamente, no se sabe muy bien dónde, como sujetos capaces de firmar el «contrato social». ¿Dónde han podido constituirse como sujetos si no en la sociedad que ellos van «construir» a partir de entonces por su soberana voluntad? ¿Dónde se han hecho a sí mismos, sin la comunidad política, para estar en condiciones de cerrar ningún contrato?

Se dirá que la política no es la única comunidad y que las del Estado no son las únicas instituciones de la vida social. Y es cierto. Pero las teorías más influyentes sobre el origen de las demás instituciones sociales, desde la familia hasta la propiedad, pasando incluso por el lenguaje, se basan también en una ficción semejante a la del llamado «contrato social». Se supone, de uno u otro modo, que el hombre es al mismo

---

<sup>16</sup> Como se recordará, es el tema del Curso en el que se presentó este escrito como ponencia.

tiempo —según reza el título de un libro de M. Landmann— «creador y creatura de la cultura»<sup>17</sup>. Ahora bien, después de que la psicología social ha repetido hasta la saciedad que el individuo es creado por la sociedad, ya no se puede seguir diciendo ingenuamente sólo lo contrario, como cierta filosofía social o cultural ha sostenido: que la sociedad y sus instituciones son, sin más, una creación de los individuos. Pero el título de Landmann, no hace sino poner de relieve la aporía del antropocentrismo: ¿crea realmente el hombre aquello que, a su vez, habría de crearle a él? ¿«Creador y creatura» y al mismo tiempo?<sup>18</sup>.

2. No es tarea de la teología ofrecer una teoría de la sociedad que trate de resolver esta aporía, poniéndose en el lugar de las ciencias competentes para ello. Pero sí puede y debe hacer al menos dos cosas. Desde la idea teológica fundamental de que el hombre es ser social, por ser creado a imagen de Dios, conviene hacer una denuncia y una propuesta.

Hay que denunciar la pretensión de haber resuelto el problema de la constitución de las instituciones sociales y del Estado a partir del individuo, o de la suma de los individuos, concebidos como creadores de lo que, en cierto modo, les precede. Esta teoría no parece tener racionalmente más datos a su favor que las concepciones de las culturas tradicionales que, unánimemente, consideraban sus instituciones sociales como don de los dioses.

Y luego, además de la denuncia, hay que proponer la reconsideración del sentido religioso último que late en el amplio mundo de las instituciones sociales en las que se encarna ese mundo común, que, siendo previo al individuo, es el medio en el que éste se hace persona<sup>19</sup>. Trace-

<sup>17</sup> *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur*, Munich/Basilea 1961. Michael Landmann confiesa [en *Fundamental-Anthropologie*, (1979), Bonn 1984 (2.ª ed.), 273ss] haber aprendido muchas cosas de A. Gehlen.

<sup>18</sup> La monumental obra de W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica* (1983), Salamanca 1993, está concebida como un intento de clarificación de esta aporía. Cf. 202s y 400.

<sup>19</sup> J. MOLTSMANN, *Dios en la creación...*, ha subrayado, con acierto, este punto de vista, cuando afirma que «el individuo aislado y el sujeto solitario son formas deficientes del ser humano, pues yerran la semejanza con Dios.» Sin embargo no nos parece del todo correcto lo que dice a continuación: «Tampoco la persona tiene prioridad sobre la comunidad» (236). Porque una cosa es el individuo y otra la persona. Si hubiera hecho esta distinción, Moltmann hubiera entendido bien lo que quiere decir la Doctrina social católica cuando reconoce la prioridad de la persona humana sobre la sociedad. Volveremos sobre este asunto en la última parte de nuestra reflexión.

mos brevemente algunos grandes rasgos de esta propuesta, inspirándonos para ello en la imponente asunción crítica de la discusión antropológica que ha llevado a cabo en nuestros días el teólogo luterano alemán W. Pannenberg<sup>20</sup>.

Si postulamos el sentido religioso de fondo de las instituciones sociales, no es simplemente porque necesitemos resolver la aporía antes mencionada ni porque sea necesario salir de alguna manera al paso de la crisis de legitimidad que padecen —según buena parte de los analistas— tanto el Estado democrático moderno como otras instituciones de la vida social. Este postulado se deriva, antes que nada, de la misma realidad humana, que, cuando es examinada sin prejuicios, se deja iluminar sin violencia alguna por el axioma teológico de la iconalidad divina del hombre.

Para el ser humano —recordábamos más arriba— el entorno en el que vive no es simplemente medio ambiente: es mundo. Porque está abierto a las cosas en cuanto objetos «distantes», no sólo en cuanto fuentes de estímulos que le encadenaran a su cercanía. Por eso —podemos decir— ha dado el Creador al hombre el mandato de dominar la tierra: no era para él una tarea imposible, para un ser que oye la voz de Dios; era, más bien, lo connatural y propio suyo.

Ahora bien, la operación de escucha que abre a esta criatura a la conciencia de sí frente las cosas, es decir, a la razón discernidora del «yo» y del «mundo» y capaz, por ello, de la ciencia y de la técnica, no es hecha por los individuos en solitario ni tan sólo en simple yuxtaposición. La escucha del Creador es hecha en común. El «yo» es descubierto en común (cf. psicología social y evolutiva); el mundo es dominado en común (cf. antropologías culturales). «Para que *dominen*» (así en plural), los ha llamado Dios al ser, a su imagen.

De ahí que las estructuras de la vida social hayan de llevar ya desde el principio en sí mismas las huellas de aquella convocatoria, de aquella común interpelación. Si tanto el «yo» como el mundo han sido descubiertos en la interacción suscitada por la escucha del Creador, no podremos pretender razonablemente colocar a los individuos en un supuesto suelo neutro en el que entonces —como en un «después» de ser ya ellos mismos— se encontraran con el mundo de lo social, concebido como mero objeto de su construcción. No, las instituciones básicas de la vida común no son mero objeto de una ingeniería social, son tam-

---

<sup>20</sup> Básicamente en su última obra citada.

bién fruto de aquella misma presencia que ha hecho del hombre un perceptor de la voz del verdaderamente Infinito, del Creador.

Por eso, a penas tienen nada que ver las llamadas «sociedades» constituidas por los animales con la sociedad propiamente dicha, es decir, la formada por los humanos. Una colmena, una manada o una población de simios son agregaciones regidas por la satisfacción de necesidades básicamente biológicas. Por eso no evolucionan. Nunca ha habido en esas agrupaciones ni cambios culturales ni revoluciones. Tampoco se conocen testimonios en ellas de conductas altruístas o de renuncia (como el ascetismo o como la huelga de hambre) encaminadas a fortalecer lo que allí ni siquiera se concibe: el «bien común». En cambio la sociedad y sus instituciones no son meros apéndices de una biología humana deficitaria creados por el hombre (Gehlen) para resolver las necesidades fundamentales de su supervivencia (Durkheim; Malinowski). Son eso y mucho más. Este «mucho más», que las define como humanas, consiste justamente en su virtud de representar para los individuos — que en ellas se hacen personas— el sentido último de la realidad en su conjunto, al que podemos llamar orden cósmico, ley divina, ley moral natural o como se quiera: ese sentido del que los seres humanos saben tanto o más que del plato de lentejas o de la montaña que tienen ante los ojos.

El bien común, al que las instituciones sociales sirven, no se reduce al compendio de hallazgos de solución para las necesidades de supervivencia de unos seres biológicamente débiles ni a la simple suma de las voluntades de los individuos que componen el cuerpo social. El bien común radica ante todo en el orden de la existencia humana en el cosmos, percibido en común, que incluye necesariamente una dimensión religiosa, es decir, una referencia al origen y al fin incondicionado de dicho orden.

### 3. Algunas consecuencias

a) *Sobre la autoridad.*—Después de lo dicho, se comprende que la legitimación de la autoridad, elemento indispensable en la ordenación de las instituciones de la vida común, no radique sólo en su capacidad de solucionar los problemas relativos a las necesidades biológicas o económicas más inmediatas. Incluso éstas son definidas y entendidas por los hombres en el campo más amplio de la interpretación global del sentido de la existencia. La legitimación de la autoridad se deriva también de su

capacidad de responder a las exigencias propias del marco global de sentido, que no es creado ni definido por los individuos ni por sus demandas inmediatas, sino percibido como dado de un modo incondicionado.

Por eso se puede decir que la autoridad misma es de origen divino. La autoridad no existe simplemente porque los hombres así lo deciden: habría que decir, más bien, que los hombres son tales porque aceptan (libremente) la autoridad. Esta, con independencia, en principio, de su modo concreto de institución y de ejercicio, es percibida como parte integrante del orden social a través del cual el individuo se integra en el orden cósmico. De ahí que la medida en que, de hecho, la autoridad responda a este orden, sea también la medida de su grado de legitimación, mayor o menor, ante los individuos.

b) *¿Confesionalidad?*—El recurso a la legitimación directamente religiosa ha sido un medio por el que se ha conseguido el asentimiento de los individuos a la autoridad sin necesidad de un recurso permanente a la coacción violenta<sup>21</sup>. Es perfectamente comprensible si pensamos que las religiones han sido siempre —y siguen siéndolo— el referente histórico e institucional del sentido global socialmente captado y vivido. ¿Apuntamos, entonces, nosotros —con todo lo que venimos diciendo sobre el sentido religioso de la sociedad— a una forma confesional de organizar la vida social, incompatible, según parece hoy, con la vida democrática? Simplemente, no.

Ha pasado la época en la que la unidad de religión, forzada desde el poder político, parecía ser la única forma de conseguir la cohesión social duradera. No sólo porque la historia ha demostrado que esto no tiene por qué ser así, sino, ante todo, en virtud del desarrollo de dos de los principios mismos de la visión cristiana del mundo:

- el principio de la distinción entre el Reino de Dios consumado, la perfecta comunión futura de los hombres entre sí y con Dios, y la comunión temporal que prefigura y se encamina a aquella otra escatológica; y
- el principio de la libertad de la fe, que ha encontrado su expresión más autorizada en la declaración del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Cf. E. R. SERVICE, *Ursprünge des Staates und der Zivilisation. Der Prozess der kulturellen Evolution* (1975).

<sup>22</sup> Cf. la luminosa contribución al Seminario de Teología de los cursos de verano de El Escorial, de 1991, de F. SEBASTIÁN AGUILAR, *La Iglesia ante el Estado aconfesional*, en Id., *Escritos sobre la fe, la Iglesia y el hombre*, BAC, Madrid 1996, 69-92.

c) *¿Neutralidad e «inocencia del poder»?*—Está, pues, muy bien, que el Estado y las instituciones que lo encarnan sean aconfesionales. El Estado no profesa una religión determinada. No es el sujeto adecuado para ello. Y no tiene autoridad para imponer ninguna religión a los ciudadanos. Pero esto no quiere decir que el Estado y sus instituciones no tengan un sentido religioso, quiéranlo o no. Es decir, que las instituciones de la vida en común, en primer lugar la autoridad que ejerce un poder, no pueden pretender ser «inocentes» frente a las instancias morales y religiosas<sup>23</sup>.

Esas instituciones se hallan constantemente remitidas a las mismas opciones últimas a las que cada uno de los individuos se encuentran también vinculados. La presunta «neutralidad axiológica»<sup>24</sup> de las esferas públicas generales de la vida, sobre todo el Estado, el derecho, la economía, no es una alternativa ni real ni válida a la confesionalidad impositiva. De hecho es necesaria la opción moral-religiosa o pseudo moral-religiosa. Así lo demuestran los intentos vividos en este siglo de crear una moral de Estado que desembocaron en las dictaduras más sistemáticas que se conocen. Cuando el Estado se arroga una neutralidad imposible, lo que se tiene a las puertas es la nefasta equiparación de la «razón de Estado» con la moral, de lo legal con lo justo. Intentar situarse en el imposible terreno de la neutralidad axiológica es, de hecho, usurpar el lugar de la moral y de la religión.

d) *Democracia y religión.*—El Estado democrático evita usurpar ese lugar por dos medios: en primer lugar, reconociendo el papel de la religión y de la moral como distinto del propio y, en segundo lugar, sabiéndose referido, en su específica función, a lo que la religión y la moral representan.

El orden democrático se basa, entre otras cosas, en el control mutuo que los diversos órganos del poder ejercen entre sí gracias a la división de poderes. Sólo por este mismo hecho, la democracia reconoce ya que la convivencia justa que trata de establecer es siempre un ideal nunca realizable del todo. Es necesario el control, porque el poder está siempre bajo la amenaza de la extralimitación injusta. El ideal de justicia viene, por tanto, desde más allá de las instituciones democráticas mismas: viene del orden cósmico, del orden divino a las que ellas sirven tanto

<sup>23</sup> Cf. J. MIRÓ I ARDEVOL, «La religión y el juego del parchís», *La Vanguardia* (23 de julio de 1996).

<sup>24</sup> TH. LUCKMANN, «Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur», *Neue Anthropologie* 3 (1972) 168-198, 174.



más cuanto más se previenen frente su posible deformación, entre otras cosas, por el abuso del poder.

Por otro lado, el orden democrático, se basa también en la llamada «soberanía popular». Apelando a ella se remite a los electores el juicio sobre el ejercicio del poder en orden a la eventual sustitución de unos gobernantes por otros. De este modo la democracia arbitra otro medio de control del poder. Pero la apelación a la «soberanía popular» se convierte también frecuentemente en un medio para eludir la referencia de la vida común al orden moral que viene dado con la ordenación divina del cosmos. Es lo que sucede cuando se actúa como si todo lo que se decide «popularmente», es decir por el mecanismo de las mayorías o los consensos, fuera ya, por ese mismo hecho, acorde con el orden moral y, por tanto, justo. Cuando sucede esto, el mismo ideal democrático de libre búsqueda y realización de la justicia resulta quebrantado.

La religión y la moral no pueden imponerse por la fuerza coactiva del poder político. En este sentido la democracia es, efectivamente, impotente y «neutra». Pero la organización democrática de la vida pública, tal vez más que ninguna otra, está remitida a la libre asunción común del orden moral. Ese orden que es percibido por los seres humanos como elemento constitutivo de las instituciones sociales. Ese orden en el que radica, por eso, la más fuerte razón de ser de la solidaridad entre los hombres<sup>25</sup>.

### III. LA PERSONA, CENTRO DE LA CONSTRUCCION DE LA VIDA SOCIAL (FRENTE A LOS COLECTIVISMOS SOCIALISTAS)

Hemos hablado de la prioridad relativa de la sociedad sobre los individuos. Sólo así es posible comprender a fondo el carácter personal de

---

<sup>25</sup> Según W. PANNENBERG, *Antropología...*, al Estado liberal, organizado meramente sobre el principio de la mayoría y apoyado unilateralmente en los principios de la soberanía del pueblo, le falta la autoridad moral de «la anticipación de un consenso posible». «El contenido de esa anticipación habría de merecer crédito en tanto que verdad dada previamente a la constitución del consenso y fundamentante de ella, y de acuerdo con esto, debería venir a representación en el ordenamiento institucional de la sociedad. Para el Estado que únicamente representa al pueblo, es decir, a la sociedad y sus antagonismos, pero que ya no representa la verdad divina revelada en el orden del cosmos o de la historia, queda cerrada la posibilidad de legitimar su orden político de un modo que no sea postularse a sí mismo como su propio fundamento» (594).

los seres humanos, que nos los presenta como internamente constituídos por las relaciones que entre ellos se establecen y que cristalizan en las instituciones sociales y políticas. La solidaridad no es opcional para la persona.

Pero ahora tenemos que enunciar también una implicación fundamental de nuestra afirmación de la dimensión religiosa que conlleva la constitución de las relaciones e instituciones humanas: la identidad de la persona viene, ciertamente, mediada por el contexto social en el que vive, pero no halla en él su fundamento. El fundamento de la persona y de su identidad es el mismo que da base, por su parte, también a la sociedad: Dios y su orden cósmico e histórico.

Ni el Estado ni la sociedad pueden pretender ser el horizonte de la realización completa y última de la vida de las personas. Porque los individuos reciben su dignidad inviolable, como personas, de su «capacidad de Dios», de su vocación al Reino de Dios. Este es el destino último de todo individuo, que le hace valioso en cuanto tal. Es verdad que el individuo no posee la «autarquía» necesaria para una vida centrada en él mismo. Pero esto no quiere decir que sea la comunidad, en cuanto lugar posibilitador de la vida, la que realice plenamente la naturaleza del hombre. Vistas así las cosas, habría que decir que el ser humano más que un «animal político», es un «animal religioso». Desde el punto de vista cristiano esta distinción no puede ser convertida en contraposición. Pero en cuanto subraya una distinción real y necesaria (la diferencia escatológica representada por la diferencia entre el Estado y la Iglesia), permite entender las observaciones que, con la exigida brevedad hacemos a continuación:

- a) No es posible dar por justa una «voluntad general» o una «razón de Estado» que se sobreponga y que ahogue el bien concreto de los individuos. En este sentido las personas son el criterio último de la vida social. No en cuanto que los individuos puedan afirmarse como centros de los que derive unilateralmente la organización de la vida social. Pero sí en cuanto que no es posible concebir la sociedad y sus instituciones como una especie de gran sujeto moral. El único sujeto, propiamente hablando, es el individuo capaz de escuchar la voz del Creador y llamado a la comunión con él: «la única creatura a la que Dios ha querido por sí misma» (GS 24).
- b) Una imagen no es simplemente una copia inerte. La imagen hace presente, en algún modo, lo representado. El ser humano, como imagen de Dios, representa el misterio mismo de Dios en el

mundo: es creado creador y es revelación indirecta de Dios<sup>26</sup>. Esto habría de hacer posible, incluso para quienes carecen de una fe religiosa explícita, el respeto a la inviolable dignidad humana. Naturalmente, la fe religiosa ayuda a fundamentar la incondicionalidad de los derechos de la persona, puesto que da nombre al misterio insondable que asoma siempre en el rostro de cada hombre. Así hay que entender la afirmación de Juan Pablo II en la *Centesimus annus*: «La raíz del totalitarismo moderno se encuentra en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios invisible y, por esto, sujeto natural por sí misma de derechos que nadie puede violar: ni el individuo, ni el grupo, ni la clase social, ni la Nación o el Estado. Ni siquiera le está permitido a una mayoría de un cuerpo social ponerse en contra de una minoría o marginarla, oprimirla, explotarla o buscar destruirla»<sup>27</sup>.

El respeto a los derechos de los más débiles, incluso de los aparentemente inútiles y hasta gravosos para el cuerpo social, es la piedra de toque de una convivencia verdaderamente democrática, basada en la justicia.

- c) El reconocimiento de la verdad del hombre, como imagen de Dios, es la raíz de la libertad. No se dan condiciones para la libertad donde no hay razón suficiente para el respeto incondicional a la conciencia y a la vida de todos, también de los más débiles, los menos dotados o los que piensan de otra manera. «Si no se reconoce una verdad trascendente, triunfa la fuerza del poder, y cada uno tiende a utilizar hasta el extremo los medios de los que dispone para imponer su propio interés o la propia opinión, sin respetar los derechos de los demás...»<sup>28</sup>. Y entonces la libertad pasa a ser entendida como mera capacidad de decisión, bien del individuo, bien de los grupos de presión o del Estado mismo<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Cf. J. MOLTMANN, *Dios en la creación*, 233.

<sup>27</sup> Enc. *Centesimus Annus*, 44.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Justificando la utilización de la droga hasta la autodestrucción, J. SÁDABA, *La libertad, el referente último*, Diario «Ya» (4. III.1990) escribía: «La libertad es un bien último. Ahora bien, ese bien, en cuanto que es último, no tiene otro juez que no sea la misma persona libre, luego es esa persona, libre y responsable, la que decide de cada uno de sus actos.» También los políticos conciben con frecuencia la libertad como mera capacidad de decidir lo que se crea oportuno. Hablando de la clonación de seres humanos, el responsable de la legislación sobre esas cuestiones hace unos

## CONCLUSION

El colectivismo socialista (ya menos actual: por eso le hemos prestado menor atención) y el individualismo liberal tienen una misma raíz: el antropocentrismo moderno. Por eso, desde diferentes ángulos, los dos acaban negando la realidad personal del ser humano e imposibilitando, por tanto, la realización del ideal democrático de justicia y libertad.

De ahí que nos parezca importante para la vigorización de la vida democrática que se vuelva a reflexionar sobre lo que la fe cristiana considera que es la verdad del hombre. El ser humano es el centro del mundo, pero lo es participando de la centralidad absoluta de Dios. Lo es a imagen de Dios. No es posible ni aconsejable el antropocentrismo absoluto.

El antropocentrismo moderno ha pretendido desbancar a Dios, dándole su lugar al hombre. No lo ha conseguido. No sólo porque Dios siga, evidentemente, siendo Dios: el Dios vivo y trino. No ha podido conseguirlo porque aquél dios cuyo puesto ha querido pasar a ocupar el hombre, no era, en realidad más que una quimera, un ídolo, hecho a imagen del hombre: del hombre en sus momentos bajos, del pecador centrado y encerrado en sí mismo<sup>30</sup>.

El Dios vivo es el que realiza en sí mismo de modo supremo la unidad de solidaridad y libertad, de comunión y de individualidad personal. El es el Amor (1 Jn 4,8), la perfecta comunión de las personas divinas en su eterna donación mutua. Y como tal, como el Amor, es también el único poder real, el todopoderoso y verdaderamente libre. A su imagen somos también nosotros libres<sup>31</sup>: cuando damos con nuestra identidad en la integración armoniosa de individualidad y solidaridad.

---

años, J. M.<sup>a</sup> PALACIOS, escribía en el diario *El País* (26.X.1993): «Por ahora la sociedad española no la considera aceptable.» Por ahora... no podemos todavía decidir que sí. Pero somos libres porque un día podremos, tal vez, hacerlo así...

<sup>30</sup> MARÍA ZAMBRANO, *La agonía de Europa* (1945), Madrid 1988, 14, habla de la hinchazón, soberbia y fatua, que supuso olvido, por el antropocentrismo moderno, de la inconalididad divina del hombre: «El principio cristiano del liberalismo, la exaltación de la persona humana al más alto rango entre todo lo valioso del mundo, quedó oculto bajo la hinchazón, bajo la soberbia. Fatuidad engendrada en quienes fueron liberales sin sentir viva, dentro de su pecho, la secreta raíz cristiana de confianza en el hombre, sí, mas no en todo lo del hombre, sino en aquel punto por el cual es imagen de alguien que al mismo tiempo le ampara y le limita.»

<sup>31</sup> Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instr. Past. *Moral y sociedad democrática* (14.II.1996), núm. 21.