



MÓDULO DE FORMACIÓN BÁSICA

ANTROPOLOGÍA CRISTIANA I

PLAN DE FORMACIÓN PARA LAICOS

ARQUIDIÓCESIS DE SANTIAGO

Esta ficha está realizada en base al texto Antropología Cristiana I correspondiente al Plan de Formación para Laicos del Instituto Pastoral Apóstol Santiago, publicado el año 2007. El texto se encuentra en constante renovación y su publicación ha sido autorizada por Inpas. Se prohíbe la reproducción total o parcial sin autorización expresa del titular.

Introducción

Presentamos a continuación el módulo de Antropología Cristiana I correspondiente a la Formación Básica del Plan de Formación. Se trata de un documento dirigido a los formadores, que pretende ayudarles a desarrollar los contenidos mínimos de este módulo en las diferentes instancias formativas.

Este módulo forma parte del Plan de Formación de Laicos de la Arquidiócesis. Por ello, es de suma importancia que los formadores conozcan íntegramente el Plan y sus criterios fundamentales antes de abordar la programación concreta del módulo. A fin de facilitar esta tarea, se ha incorporado una primera parte que sintetiza brevemente sus elementos principales. De todas maneras, es aconsejable que los formadores amplíen esta información con el documento completo del Plan de Formación. Esta primera parte incorpora además algunas sugerencias para la programación y evaluación del módulo.

La segunda parte es la “ficha técnica” del módulo. Especifica los objetivos, contenidos mínimos, criterios metodológicos y criterios de evaluación a los que este módulo debe responder como parte del Plan. Estos elementos han de ser respetados con la mayor rigurosidad posible a fin de que los módulos realizados por distintos formadores y en distintos ámbitos sean homologables, lo que permitirá una efectiva progresión en el proceso formativo de las personas que participen.

La tercera parte es el desarrollo sintético y narrativo de los contenidos mínimos del módulo. Puede ser trabajada de diversas maneras según el formador lo estime conveniente. Es posible que le pueda servir, en todo o en parte, como apuntes para los alumnos. También que decida utilizarla como base o como material auxiliar para desarrollar su propio material. Puede ser enriquecida (respetando siempre los contenidos propios de los siguientes niveles del Plan), aunque no reducida en sus contenidos, en función del criterio del formador y de la realidad de sus destinatarios. Queremos resaltar que se trata de contenidos mínimos: esto es, no hemos pretendido un desarrollo acabado de la materia, sino únicamente señalar qué aspectos no pueden quedar fuera de su desarrollo, a fin de garantizar la coherencia y la integralidad de los diversos niveles del Plan. Tómese, por tanto, como un documento base sobre el que el formador ha de realizar su elaboración pedagógica.

Al finalizar esta tercera parte, se indica la bibliografía básica utilizada en la confección del módulo y alguna bibliografía complementaria.

Esperamos que este material pueda servir de ayuda para los profesores, formadores, animadores o guías de los procesos formativos de nuestra Arquidiócesis y para sus destinatarios, ofreciendo una mayor coherencia entre los diferentes cursos que desarrollan los organismos arquidiocesanos.

Índice

INTRODUCCIÓN

ÍNDICE

PRIMERA PARTE – LA FORMACIÓN BÁSICA

Introducción

- 1.- Destinatarios
- 2.- Objetivo general
- 3.- Contenidos
 - 3.1.- Los módulos formativos
 - 3.2.- Las áreas de contenido
- 4.- Los criterios metodológicos del Plan de Formación
- 5.- Formas de realizar los módulos de Formación Básica
- 6.- Sugerencias para la programación y evaluación del módulo

SEGUNDA PARTE – FICHA TÉCNICA DEL MÓDULO ANTROPOLOGÍA CRISTIANA I

- 1.- Datos generales
- 2.- Objetivos del módulo
- 3.- Contenidos mínimos
- 4.- Aplicación de los criterios metodológicos
- 5.- Criterios de evaluación

TERCERA PARTE – DESARROLLO DE CONTENIDOS MÍNIMOS

Esquema general

- 1.- El origen de la reflexión sobre el hombre
- 2.- La Antropología
 - 2.1.- Antropología filosófica
 - 2.2.- Antropología cultural
 - 2.3.- Antropología social
 - 2.4.- Reflexión teológica sobre el hombre
 - 2.4.1.- El método de la antropología teológica
 - 2.4.2.- El concepto de antropología teológica
 - 2.5.- Antropología bíblica
 - 2.6.- Conclusión
- 3.- Datos antropológicos en la Sagrada Escritura
 - 3.1.- Significado de los términos
 - 3.2.- Conclusiones
- 4.- El mundo es creación de Dios
 - 4.1.- Implicaciones de la fe en la creación
 - 4.1.1.- Un producto de amor
 - 4.1.2.- Una concepción del tiempo como historia
 - 4.1.3.- Una secularización de la realidad mundana
 - 4.1.4.- Una acción fundada en la voluntad de entrega libre y gratuita
- 5.- El hombre imagen de Dios
 - 5.1.- La Sagrada Escritura

- 5.2.- Evolución ulterior de esta doctrina
- 6.- Dignidad de la persona humana
 - 6.1.- Antropología del Concilio Vaticano II
 - 6.1.1.- La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*
 - 6.1.2.- *Gaudium et Spes* 22: relación Cristología y Antropología
- 7.- El hombre: un ser unitario
 - 7.1.- El problema alma - cuerpo
 - 7.2.- El hombre como ser corporal: corporeidad
- 8.- El hombre es un ser en relación
 - 8.1.- La comunicación humana
 - 8.2.- El amor y la amistad
- 9.- El hombre es un ser libre
 - 9.1.- Libertad de
 - 9.2.- Libertad para
- 10.- La vocación del hombre a la unión con Dios
 - 10.1.- El sentido de la existencia
 - 10.2.- El hombre es un ser religioso
 - 10.3.- Crecimiento y desarrollo
 - 10.4.- La existencia cristiana en la fe, esperanza y caridad
 - 10.5.- El sufrimiento y la muerte
 - 10.6.- El destino sobrenatural del hombre

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Bibliografía básica
- Bibliografía complementaria

Primera parte

LA FORMACIÓN BÁSICA

INTRODUCCIÓN

El módulo que presentamos se inserta en el nivel de Formación Básica del Plan de Formación para Laicos de la Arquidiócesis de Santiago. Este nivel pretende facilitar la integración de la fe y la vida, ayudando a las personas a estructurar la vida desde la fe en Jesús. Consta, como todos los niveles del Plan de Formación, de un "tronco común", dirigido a todos los laicos y de un "tronco específico", dirigido a los laicos que son llamados a prestar algún servicio específico. El módulo que presentamos forma parte del tronco común.

1.- DESTINATARIOS

Los destinatarios de los módulos de la Formación Básica son personas creyentes que han recibido una formación inicial a través de la catequesis o de procesos comunitarios. Es posible que algunos de ellos estén prestando ya un servicio eclesial concreto, tal como ministro extraordinario de la eucaristía, animación litúrgica o catequesis.

2.- OBJETIVO GENERAL

- Profundizar en la experiencia cristiana, orientando y estructurando la vida personal desde la fe en Jesús y conseguir una visión global de la vida y el mundo desde la fe.

Todos los módulos del tronco común de la formación básica se enmarcan en este objetivo general, esto es, han de contribuir, desde su perspectiva, a lograr este objetivo. Esto implica que habrán de tener un fuerte contenido experiencial y preocuparse de la vinculación con la vida cotidiana de los formandos.

Este objetivo se desglosa posteriormente, en las áreas y en los módulos, en objetivos de carácter cognitivo, actitudinal y procedimental, a fin de procurar la integralidad de la formación.

3.- CONTENIDOS

3.1. Los módulos formativos

Los módulos formativos son lo que podría equivaler a "cursos" o "talleres". Son un conjunto de objetivos y contenidos que tienen sentido en sí mismos (por ejemplo, Introducción a la Biblia), y que, al mismo tiempo, se pueden coordinar con otros módulos formando procesos o cursos de más duración. La duración mínima para realizar un módulo es de 20 horas cronológicas.

3.2. Las áreas de contenido

Como todo el tronco común del Plan de Formación, el de la Formación Básica consta de cuatro áreas de contenido, cada una de ellas compuesta por dos o tres módulos. Estas áreas son las siguientes:

a) *Persona y sociedad* - Incluye todos aquellos contenidos relacionados con el desarrollo y la madurez personal: conocimiento personal, elementos de psicología y antropología, comunicación y relaciones interpersonales, etc.; que ayudan a una madurez

cristiana y a una adecuada personalización de la fe. Sin embargo, nadie es fuera de la sociedad en la que vive, por lo tanto, esta área incluye también los contenidos referentes al análisis y el conocimiento de la realidad en la que vivimos, fundamentales para una adecuada inserción y presencia cristiana en el mundo. En la Formación Básica, esta área consta de dos módulos:

- Madurez personal.
- Economía, cultura y participación social.

b) El Dios de Jesucristo - Recoge contenidos más propiamente teológicos: Jesucristo, la Trinidad, la Revelación, la Sagrada Escritura, Creación y Escatología y Antropología cristiana. En la Formación Básica, incluye tres módulos:

- Introducción a la Biblia y al Nuevo Testamento.
- Cristología I.
- Antropología Cristiana I.

c) Iglesia y comunidad cristiana - Esta área trabaja los contenidos de carácter eclesiológico: qué es la Iglesia, su historia, el Magisterio eclesial (con especial referencia a la DSI) y los carismas, ministerios y servicios en la Iglesia. En la Formación Básica, incluye dos módulos:

- La Iglesia, Pueblo de Dios. María, madre de la Iglesia.
- Liturgia y sacramentos.

d) Vida cristiana - En esta área se incluyen contenidos cuya característica principal es aglutinar conceptos de las tres áreas anteriores y vincularlas con la vida. Así, incluye los elementos de espiritualidad, oración, liturgia y celebración, vida comunitaria, compromiso profesional, familia... Es un área destinada a trabajar especialmente la integración fe-vida que señalábamos anteriormente, sin olvidar por ello que todas las dimensiones que se trabajen en cualquiera de las áreas tengan esta orientación. En la Formación Básica, incluye tres módulos:

- Fe cristiana y seguimiento de Jesús.
- Moral fundamental.
- Presencia cristiana en el mundo I.

Los módulos pertenecientes a una misma área configuran una cierta unidad, por eso es conveniente conocer también los otros módulos que la integran, a fin de adquirir una visión más global del proceso.

4. LOS CRITERIOS METODOLÓGICOS DEL PLAN DE FORMACIÓN

Todo el Plan de Formación trabaja con unos criterios metodológicos comunes, que cada profesor habrá de adecuar al módulo formativo que desarrolle y a los destinatarios con los que trabaje. Estos criterios son los siguientes:

1. **Aprendizaje significativo**¹. Generar aprendizajes significativos en las personas, lo que significa que las personas establezcan conexión entre los nuevos contenidos que aprenden

¹ Cf. Directorio General de Catequesis, 114-117.

y sus conocimientos y aprendizajes previos, y entre estos contenidos y sus experiencias vitales. Sólo se “aprehende” lo que resulta significativo para la persona, lo que adquiere sentido. Esto implica también facilitar que las personas jerarquicen sus aprendizajes: no todo tiene la misma importancia. Optar por un aprendizaje significativo implica, por lo tanto, partir de la experiencia y de los conocimientos previos de las personas, considerándolas como sujetos activos que construyen su propio aprendizaje, y cuidar que los nuevos aprendizajes se incorporen a la red de significados que el formando interioriza, esto es, que se constituyan parte de su experiencia y su conocimiento.

2. **Un aprendizaje activo.** Sólo se aprende lo que se hace, lo que se lleva a la práctica. Cualquier secuencia metodológica que se adopte ha de procurar que el aprendizaje tenga consecuencias concretas en la vida de las personas, les lleve a la acción y a la coherencia entre la fe y la vida.

3. **Integrando lo simbólico y lo celebrativo.** La celebración, la fiesta, los signos, son elementos pedagógicos de la mayor importancia que la pedagogía de la Iglesia ha integrado de forma muy rica. La dimensión simbólica de la vida condensa de modo especial los significados que se aprenden e interiorizan, al mismo tiempo que genera nueva experiencia y nuevos significados. Por eso, en la programación concreta de los procesos formativos será necesario que se tenga muy presente esta dimensión a través de la liturgia, la celebración y, en los niveles iniciales especialmente, buscando signos concretos que celebren y consoliden las opciones que se van tomando.

4. **De carácter testimonial.** La transmisión de la fe se realiza primeramente por el testimonio. El formador actúa como modelo de referencia para los formandos. La metodología ha de favorecer siempre, en lo posible, el contacto personal que posibilita el testimonio y el aprendizaje por modelado. Esto requiere, asimismo, que los formadores sean ante todo testigos de la fe, que vivan en coherencia con ella.

5. **Comunitario².** Jesús formó a sus discípulos en comunidad. La comunidad es simultáneamente el sujeto que forma (a través del formador) y el horizonte del proceso, al mismo tiempo que una opción pedagógica. Este criterio implica privilegiar, cuando sea posible, la formación en grupos y comunidades pequeñas, y, en cualquier situación, favorecer situaciones de aprendizaje donde el formador no sea el único emisor, sino que todos puedan decir su palabra, dialogar y buscar juntos (trabajo en grupos).

6. **Orientado a la autoformación.** Todo el proceso ha de contribuir a que las personas puedan ser cada vez más protagonistas de su propia formación. Esto permitirá que se desarrolle una actitud de formación permanente contando con las herramientas necesarias para ello, y requiere favorecer en los procesos y en las actividades formativas la toma de decisiones personales y la capacidad de discernimiento necesaria para buscar y seleccionar en cada momento las herramientas que necesitan para continuar creciendo en su fe.

7. **Adaptado en el lenguaje.** Es de suma importancia la utilización de un lenguaje adecuado a los destinatarios concretos de cada actividad o proceso. La profundidad de los contenidos no es sinónimo de la oscuridad en el lenguaje, como a veces pensamos. Los contenidos más complejos pueden y deben ser “traducidos” a un lenguaje adecuado a sus destinatarios, utilizando para ello diversos lenguajes: hablado, escrito, audiovisual o simbólico, de acuerdo con las características de los destinatarios.

² Cf. *Ibid.*, 86.

5.- FORMAS DE REALIZAR LOS MÓDULOS DE LA FORMACIÓN BÁSICA

Los módulos de la formación básica se pueden realizar de formas diferentes:

- En **cursos o talleres de 20 horas de duración**, por ejemplo en Escuelas de Verano o Invierno. En este caso, los contenidos mínimos que desarrollamos a continuación habrán de ser adecuados metodológicamente para ello. Habrá que tener en cuenta también que las personas tendrán una formación previa diferente: habrá algunos que participen por primera vez en un curso o taller y otros que ya hayan realizado módulos del tronco común o específico, ya que ningún módulo de la Formación Básica exige requisitos formativos previos. Por ello, será preciso no dar por supuesta ninguna formación previa más allá de la Iniciación Cristiana.
- En **Escuelas de Formación Básica**, realizadas en decanatos, zonas u otras instituciones, donde se desarrollan a lo largo de un curso de 200 horas de duración todos los módulos de la Formación Básica. En este caso, los participantes serán más homogéneos y estarán todos ellos insertos en un proceso formativo común. Por eso, los contenidos mínimos que se presentan habrán de coordinarse de forma armónica con el resto de los módulos.
- Dentro de **cursos formativos para servicios eclesiales**, por ejemplo, animadores de comunidades. En este caso, habrán de coordinarse con el resto de los módulos del tronco común y con los correspondientes del tronco específico, y es de esperar que acentúen especialmente aquellos aspectos de mayor relevancia para el servicio concreto.
- En **procesos comunitarios**, dentro de una comunidad de vida. En ese caso, los contenidos mínimos que presentamos habrán de transformarse en fichas de trabajo, e integrarse dentro de un proceso comunitario más amplio, que incluya también revisión de vida, espacios para compartir, oración y celebración.

6.- SUGERENCIAS PARA LA PROGRAMACIÓN Y EVALUACIÓN DEL MÓDULO

Como hemos señalado, aquí únicamente se indican los objetivos y contenidos mínimos del módulo para poder ser homologado con el resto del Plan de Formación. Al profesor, formador o guía que lo desarrolle corresponde, por lo tanto:

- a. Desarrollar con mayor profundidad los contenidos, acentuar algunos o añadir otros aspectos que considere relevantes para sus destinatarios concretos.
- b. Adaptar el lenguaje al grupo de participantes con el que trabaja.
- c. Buscar y desarrollar la metodología concreta y las actividades de aprendizaje adecuadas para el grupo de participantes y el contexto en el que se desarrolla la formación.
- d. Desarrollar los métodos concretos para la evaluación del módulo.

Estos aspectos se concretan en la programación de cada profesor. Una programación ha de incluir, al menos, los siguientes aspectos:

1. Un pequeño análisis de los **destinatarios** del módulo y de su contexto. No es lo mismo desarrollar este módulo en una zona de Santiago que en otra, para jóvenes o para adultos, para personas con formación universitaria o con educación básica. Es importante que el formador se informe adecuadamente de esto.
2. Los **objetivos** concretos. Éstos vienen definidos en el propio módulo, si bien es posible añadir algunos o matizar otros en función de la realidad concreta.
3. Los **contenidos** que se desarrollarán. Es conveniente que, antes de realizar la programación, el formador lea los contenidos mínimos que se proponen de forma completa, para asegurarse de incluirlos en su programación.
4. La **secuencia metodológica** y la dinámica de las sesiones, teniendo en cuenta los criterios metodológicos antes expuestos.
5. La forma en la que se va a **evaluar**. Los módulos del Plan de Formación no se consideran superados con la mera asistencia, ya que van a permitir posteriormente el acceso a otros módulos de mayor nivel de complejidad que no podrían ser aprovechados si no hay un aprendizaje real en los participantes. Por eso, es imprescindible realizar una evaluación donde el formador pueda contrastar el aprendizaje de los alumnos.

Para ello, la ficha técnica del módulo incorpora criterios de evaluación, que se refieren a los mínimos de aprendizaje que se exigen para superar el módulo. A los formadores corresponde buscar los mejores instrumentos para la evaluación. Por otra parte, es muy importante que evalúen también la realización pedagógica del módulo. Para ambos tipos de evaluación es conveniente que consulten el Plan de Formación, que sugiere diferentes instrumentos para realizarla.

Segunda parte

FICHA TÉCNICA DEL MÓDULO

ANTROPOLOGÍA CRISTIANA I

1.- DATOS GENERALES

Nivel 1 – Formación Básica

Área de Contenido: El Dios de Jesucristo

2.- OBJETIVOS DEL MÓDULO

+ Objetivos Cognitivos:

- Conocer y comprender la visión creyente del ser humano como imagen y semejanza de Dios.
- Conocer la revelación del proyecto de Dios para el ser humano en la Biblia.
- Comprender la dignidad y el destino de la persona humana.

+ Objetivos actitudinales:

- Internalizar la visión creyente del ser humano.
- Orientar la vida personal y las relaciones con los demás desde el proyecto de Dios para la persona humana.
- Suscitar actitudes y acciones en favor de la dignidad de la persona.

+ Objetivos procedimentales:

- Capacitar para la identidad, la dignidad y el proyecto de toda persona humana.
- Adquirir herramientas que favorezcan la coherencia fe – vida.
- Adquirir herramientas para discernir entre las diversas propuestas y proyectos de realización humana, las que van de acuerdo con la revelación cristiana.

3.- CONTENIDOS MÍNIMOS

Cualquiera que sea el tratamiento pedagógico que se realice, el módulo Antropología Cristiana I incluye los siguientes contenidos mínimos:

- La Antropología en general y la teológica en particular.
- Datos antropológicos de la Sagrada Escritura.
- El mundo es creación de Dios y sus implicaciones.
- El hombre es imagen de Dios.
- Dignidad de la persona humana. Los aportes del Concilio Vaticano II.
- El hombre es unitario. El problema del alma – cuerpo. El hombre, un ser corporal.
- El hombre es un ser en relación. La comunicación humana; el amor y la amistad.
- La libertad del hombre.

- La vocación del hombre a la unión con Dios: sentido de la existencia; es un ser religioso; crece y se desarrolla; la existencia cristiana en la fe, la esperanza y la caridad; el sufrimiento y la muerte; el destino sobrenatural del hombre.

4.- APLICACIÓN DE LOS CRITERIOS METODOLÓGICOS

Como se puede comprender fácilmente, la finalidad del módulo de Antropología Cristiana I no es especular sobre la naturaleza humana, sino conocer y asumir la visión creyente de la persona humana, su identidad y dignidad, al ser creada a imagen y semejanza de Dios y llamada a ser hijo en el Hijo. La pretensión es, pues, conocer y hacer nuestro el proyecto de Dios para mí y para todo hombre y mujer, y poner la vida en sintonía con la realización de este proyecto en todas nuestras relaciones y acciones. Por esta razón consideramos de capital importancia tener presentes los criterios metodológicos del Plan de Formación.

5.- CRITERIOS DE EVALUACIÓN

Los objetivos nos indican la dirección hacia la que queremos caminar en el desarrollo del módulo con los participantes. Sin embargo, es sabido que no todas las personas avanzan de la misma manera. No pretendemos que todos los participantes logren al cien por cien los objetivos propuestos, pero necesitamos establecer unos mínimos que sí han de haber logrado para que se pueda considerar que han superado el módulo, y, por tanto, puedan acceder a otros que lo incluyen como requisito. Esta evaluación es fundamental para respetar el carácter procesual del Plan de Formación y permitir una progresión en la formación y el aprendizaje.

Así pues, consideraremos que una persona ha superado el módulo si constatamos que:

- Entiende porqué al cristiano le interesa esta reflexión sobre el hombre.
- Logra explicar la concepción antropológica según la Biblia.
- Ha alcanzado un conocimiento general del significado antropológico de ser creatura de Dios.
- Tiene claro en qué se basa la antropología cristiana para explicar la especial dignidad de toda persona, su necesidad de vivir en relación, y que su meta es la unión con Dios.

Tercera parte

DESARROLLO DE CONTENIDOS MÍNIMOS DE

ANTROPOLOGÍA CRISTIANA I

Lilian Anania Facuse

Esquema General

- 1.- El origen de la reflexión sobre el hombre
- 2.- La Antropología
 - 2.1.- Antropología filosófica
 - 2.2.- Antropología cultural
 - 2.3.- Antropología social
 - 2.4.- Reflexión teológica sobre el hombre
 - 2.4.1.- El método de la antropología teológica
 - 2.4.2.- El concepto de antropología teológica
 - 2.5.- Antropología bíblica
 - 2.6.- Conclusión
- 3.- Datos antropológicos en la Sagrada Escritura
 - 3.1.- Significado de los términos
 - 3.2.- Conclusiones
- 4.- El mundo es creación de Dios
 - 4.1.- Implicaciones de la fe en la creación
 - 4.1.1.- Un producto de amor
 - 4.1.2.- Una concepción del tiempo como historia
 - 4.1.3.- Una secularización de la realidad mundana
 - 4.1.4.- Una acción fundada en la voluntad de entrega libre y gratuita
- 5.- El hombre imagen de Dios
 - 5.1.- La Sagrada Escritura
 - 5.2.- Evolución ulterior de esta doctrina
- 6.- Dignidad de la persona humana
 - 6.1.- Antropología del Concilio Vaticano II
 - 6.1.1.- La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*
 - 6.1.2.- *Gaudium et Spes* 22: relación Cristología y Antropología
- 7.- El hombre: un ser unitario
 - 7.1.- El problema alma - cuerpo
 - 7.2.- El hombre como ser corporal: corporeidad
- 8.- El hombre es un ser en relación
 - 8.1.- La comunicación humana
 - 8.2.- El amor y la amistad
- 9.- El hombre es un ser libre
 - 9.1.- Libertad de...
 - 9.2.- Libertad para...
- 10.- La vocación del hombre a la unión con Dios
 - 10.1.- El sentido de la existencia
 - 10.2.- El hombre es un ser religioso
 - 10.3.- Crecimiento y desarrollo
 - 10.4.- La existencia cristiana en la fe, esperanza y caridad
 - 10.5.- El sufrimiento y la muerte
 - 10.6.- El destino sobrenatural del hombre
- + Bibliografía general
 - Bibliografía básica
 - Bibliografía complementaria

1.- EL ORIGEN DE LA REFLEXION SOBRE EL HOMBRE³

Solo el hombre, en nuestro planeta, se pregunta por el hombre, porque es capaz de autoconciencia; se pregunta y se responde, es un ser en búsqueda. Los interrogantes sobre la esencia del hombre (lo que es) y sobre el significado de su existencia (para qué existe), afloran por sí mismos, irrumpen en la existencia y se imponen por su propio peso. Es la vida misma, con sus situaciones, la que se adelanta y plantea problemas⁴.

Las preguntas que se hace el hombre pueden surgir:

- del asombro y de la admiración frente al universo - el cielo estrellado, la belleza de una flor -, o frente al hombre y sus creaciones; asombro ante la fascinación de la amistad, del amor; admiración frente a la audacia del hombre que conquista la luna, ante el genio artístico que se expresa en la música, en la poesía, en la arquitectura...
- de la inseguridad, cuando las estructuras del mundo se tambalean o se derrumban, la humanidad entra en crisis y busca un terreno firme en que afirmarse y se pregunta en qué consiste lo humano que es preciso salvar. El hombre busca su identidad, su auto-comprensión: "¿Qué significa ser hombre?".
- de las experiencias de la frustración y del fracaso. Un accidente, la muerte de un ser querido, una enfermedad ... ; el contraste entre lo que somos y lo que quisiéramos ser, etc. Pero sobre todo la frustración existencial es la que más provoca la preocupación por el hombre.

Victor Frankl dice que hoy ya no vivimos en una época de frustración sexual, como en lo tiempos de Freud, sino en una época de frustración existencial. La psiconeurosis -piensa él - es, en última instancia, un sufrimiento del alma que no ha encontrado su sentido. El fracaso del "para qué" de la vida, del "sentido", ha engendrado el hastío, ese "hastío de civilización" que, en las sociedades de consumo, corroe como un ácido todos los momentos de lucidez. Se nota sobre todo en los países en que se ha resuelto el problema económico y el hombre tiene tiempo para encontrarse a solas consigo mismo⁵.

La raíz última de esta frustración consiste, entonces, en no hallarle sentido a la propia existencia. De ahí nace por reacción la necesidad urgente e insuprimible de encontrarle a la vida un significado último y definitivo, de lograr una concepción del mundo a partir de la cual la vida merezca vivirse.

La antropología, sobre todo la filosófica y la teológica, es precisamente una tentativa de asumir esta problemática usando los elementos que nos da nuestra capacidad de reflexión, es decir, con nuestra inteligencia intentamos esclarecer el gran interrogante que el hombre se plantea a sí mismo: "¿Qué significa ser hombre?; ¿qué sentido tiene la existencia?".

Hablar del sentido es hablar del valor, de la orientación, de la finalidad de una cosa cualquiera; en nuestro caso de la existencia considerada globalmente. "Desde que el hombre se instala en la racionalidad, quiere no solo ser y obrar, sino además saber para qué es y obra,

³ Cf. I. Gastaldi, El hombre un misterio, 22-24.

⁴ Cf. J. Gevaert, El problema del hombre, 14.

⁵ Cf. V. Frankl, El hombre en busca del sentido, 101.

hacia dónde se encamina, cuál es el desenlace de la trama en que se ha visto implicado por el simple hecho de existir"⁶.

Por otra parte, una concepción antropológica del hombre es absolutamente necesaria para una efectiva predicación del Evangelio porque es imposible hablar del sentido religioso de la existencia del hombre, sin presentar simultáneamente una imagen de la realización humana como tal. "Una predicación del Evangelio ligada a concepciones del hombre superadas o falsas, pronto o tarde será rechazada o abandonada como inútil o no interesante. Si, por el contrario, la enseñanza religiosa propone un ideal humano que se considera extraño a las grandes preocupaciones de la humanidad actual o se vive en la fuga del mundo y en el desprecio de las realidades terrestres, fomentará el rechazo de Dios y de toda la religiosidad.

La antropología pone de manifiesto algunas dimensiones fundamentales del hombre, que constituyen, por así decir, las líneas fuerza del humanismo moderno. Esto se refiere de particular manera al descubrimiento de la dimensión radicalmente social del hombre, el valor positivo del cuerpo y de la realidad material, el trabajo y la libre creatividad, la esperanza y la orientación hacia el futuro, la solidaridad con todos los hombres para hacer del mundo una morada más digna del hombre..."⁷.

Por lo tanto la antropología, como método de reflexión sobre los datos de la existencia con el fin de descubrir y comprender las dimensiones más profundas, se convierte en un camino obligatorio para hacer que penetre el mensaje religioso en el individuo.

2.- LA ANTROPOLOGÍA⁸

La antropología ("*anthropos*", hombre, y "*logía*", "ciencia") es una ciencia que estudia al hombre en su totalidad, incluyendo los aspectos biológicos y socio-culturales como parte integral de cualquier grupo y/o sociedad. Estudia la naturaleza física, zoológica, cultural, social, filosófica o religiosa del hombre y su situación en el mundo.

Por ello su objeto de estudio es compartido con otras ciencias como la biología, la psicología, la historia, la economía o la política, entre otras. Sus interrogantes se centran en el hombre como miembro del reino animal y en su comportamiento como ser social.

La antropología se clasifica en varias ramas. El esquema más clásico la divide en antropología física, antropología biológica, antropología sociocultural, arqueología y lingüística. Esto porque lo que llamamos hombre es, al mismo tiempo, el producto de una serie de determinaciones (biológicas, psicológicas, sociales, culturales) y una posibilidad de realización, de deseos, de libertad.

Con el tiempo se han desarrollado nuevas especialidades cada vez más centradas en problemáticas determinadas, tales como antropología urbana, médica, etnobotánica o etnomusicología, entre otras.

⁶ J. L. Ruiz de la Peña, El último sentido, 35.

⁷ Antropología catequética en <http://www.cmfapostolado.org>.

⁸ Antropología en http://www.unilumen.edu.co/doc_antropologia.htm.

Todas ellas le interesan a la teología, en cuanto incorpora estos saberes en su reflexión, con especial interés por los aportes de la antropología filosófica, de la antropología cultural y la antropología social.

2.1.- Antropología filosófica

“Conócete a ti mismo” era el ideal filosófico del hombre griego. De alguna manera este ideal pervive en el tiempo. Sin embargo, el hombre sigue siendo un misterio para sí mismo.

¿Qué es el hombre? Es la pregunta fundamental presente en esta disciplina. La Antropología filosófica pone como centro de su reflexión al ser humano. Busca comprender al hombre como un ser que vive y sabe que vive. El saber es la dimensión propia del hombre. Él es el único ser que necesita comprenderse para saber quien es, quién quiere ser y qué puede realizar.

El hombre percibe su vida como una posibilidad única en la que ganarse o perderse dependen de sí mismo. Este impulso hacia el saber brota de la conciencia de su propia finitud, es decir, de saber que no es dueño del tiempo y, por tanto, necesita diseñar su vida.

Las preguntas “¿quién soy” “qué quiero ser”? son propias del modo de existir del hombre. Por eso la antropología filosófica se pregunta por aquello que posibilita y determina la existencia humana, en la cual reside la dignidad propia del hombre.

No hay ningún hombre que exista sin tener que comprender. La necesidad de saber no es ajena al hombre, lo constituye. La subjetividad humana es una subjetividad que interpreta, lo cual implica una toma de posición respecto de sí y de los otros.

De este modo los hombres vamos dando significado a nuestras acciones, elecciones, tareas, transformando el tiempo de nuestra vida en historia. En la vida de cada hombre se seleccionan unos momentos y se olvidan otros, se van armando estructuras significativas desde donde se comprende el pasado y se proyecta el futuro. La vida humana es un acontecer que se va narrando, es historia.

2.2.- Antropología cultural

El objetivo de la antropología cultural consiste en descubrir las características de los grupos humanos, analizando sus modelos típicos de comportamiento, distinguiendo sus rasgos primarios o secundarios para comprender la estabilidad, la evolución y los cambios de una configuración cultural, fruto de una experiencia colectiva única.

Los modelos de comportamiento característicos de un grupo humano pueden captarse por medio de símbolos, que se transmiten de una generación a otra, como portadores de valores e inspiradores de obras inmateriales y materiales. Al proceder de la acción humana, los modelos de comportamiento constituyen al mismo tiempo un cuadro que condiciona la acción de los miembros de un grupo para el futuro.

2.3.- Antropología social

El objeto de la antropología social es el análisis de la estructura social, es decir, la red de relaciones sociales que compone los grupos humanos, las clases, las funciones sociales.

Las relaciones sociales observadas son por ejemplo las relaciones padre-hijo, vendedor-comprador, dueño-servidor. Los sistemas de parentesco ofrecen el campo de observación ideal para descubrir las relaciones sociales en su complejidad y en su interdependencia.

Las culturas y las estructuras sociales sólo se comprenden finalmente en la reciprocidad de sus dinanismos. Todos, prácticamente, reconocen la utilidad del estudio de los modelos culturales que están en la base de las estructuras sociales, de las familias, de las aldeas, de las tribus, de las castas, de las ciudades, de las regiones. La cultura se encarna en unas instituciones sociales, y las instituciones, a su vez, son reveladoras y creadoras de cultura. La cultura y la estructura social no pueden existir independientemente la una de la otra en una sociedad humana, ya que dependen mutuamente, manifestando a la vez los comportamientos de los individuos y el dinamismo de todo el sistema social.

2.4.- Reflexión teológica sobre el hombre

La antropología teológica es el intento del hombre por comprenderse a si mismo, a través de la revelación. Dado que el objeto de la teología es la vida íntima de Dios, revelada a través de la comunicación al hombre, la teología siempre habla del hombre al referirse a Dios, de cuya vida está llamado a participar.

Con base en la doctrina del Vaticano II⁹, la antropología teológica tiene seis grandes características :

- Inmersión del hombre en la historia, dentro de la categoría de historia de salvación. La salvación ha sido ofrecida por Dios históricamente, es decir, a través de acontecimientos que van suscitando diversas actitudes del hombre frente al sentido último de su devenir, que es la salvación.
- Cristocentrismo: el hombre fue creado y recreado por Cristo, en Él y hacia Él, de manera que el fenómeno humano recibe su plena inteligibilidad a la luz del Verbo que lo produce, de cuya perfección participa y hacia cuya unión camina.
- Libertad: la historia de salvación es la realización de la respuesta libre del hombre a la llamada de Dios.
- Personalización: la respuesta libre del hombre a la salvación por Cristo en la historia exige la existencia personal, es decir, de un ser que, en cuanto consciente es capaz de disponer de sí, se va construyendo frente al mundo, los otros y Dios.
- Historia: el hombre en su libertad se realiza entre lo finito y lo infinito de tal manera que lo primero lleva a lo segundo cuando constata que nada finito satisface el dinamismo de su trascendencia. Esta ciencia nos muestra el carácter dinámico de la trascendencia humana como una apertura del hombre al futuro.
- Socialización: pues el hombre creado a imagen de Dios Trinitario, fue creado para vivir socialmente, y llamado a la santificación dentro de un pueblo¹⁰.

2.4.1.- El método de la antropología teológica¹¹

La fuente primera de conocimiento no es la razón, sino la Palabra de Dios, contenida en la Biblia. Nos interesa oír esa Palabra que nos revela la situación existencial del hombre con relación a Dios que se ha revelado actuando, es decir, realizando su proyecto eterno acerca del

⁹ Cf. *Lumen Gentium*, 2,40; *Gaudium et Spes*, 12-39; *Nostra Aetate* 5; *Dei Verbum*, 2; *Ad Gentes*, 7

¹⁰ Cf. *Gaudium et Spes*, 32; *Lumen Gentium*, 9.

¹¹ I. Gastaldi, op. cit., 11-49.

hombre y del mundo, en la historia de un pueblo, historia que culmina en el "Acontecimiento-Cristo".

Posteriormente se investiga la tradición y el magisterio, es decir, cómo esos temas bíblicos fueron desarrollados por los padres de los primeros siglos, cuyo testimonio tiene gran valor por el contacto que tuvieron con los primeros testigos de Cristo. Luego se estudia como fueron reflexionados por la comunidad eclesial a lo largo de la historia y propuestos por el Magisterio de la Iglesia. En el presente Módulo no haremos un camino exhaustivo sino que destacaremos los temas más relevantes que han sido tratados.

En nuestro tiempo hay que tener en cuenta, especialmente, los Documentos del Concilio Vaticano II, en cuya constitución "*Gaudium et spes*" hallamos el esbozo más completo de antropología teológica que haya aparecido en el Magisterio. Lo anuncia desde un principio: "Es, por consiguiente, el hombre, pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien centrará las explicaciones que van a seguir"¹².

2.4.2.- El concepto de antropología teológica¹³

El concepto de antropología teológica nos remite al hombre, nos hace ver que éste es el objeto material de nuestro estudio. Pero no basta con esto; tenemos también que precisar el punto de vista desde el que tratamos de abordarlo.

El adjetivo «teológico» nos señala cuál es este punto de vista: se trata de lo que el hombre es en su relación con el Dios uno y trino revelado en Cristo. A la vez nos indica, al menos en sus líneas más generales, el método que se debe seguir para alcanzar el objetivo: el estudio de la revelación cristiana. Entonces la antropología teológica nos enseña lo que somos a la luz de Jesucristo revelador de Dios.

La dimensión más propia y específica de la antropología teológica es la llamada que Dios nos hace y que hace referencia a la relación de amor y de paternidad que Dios quiere establecer con todos los hombres en Jesucristo su Hijo.

Pero esta llamada y esta «gracia» presuponen nuestra existencia como criaturas libres. Nosotros no tenemos en nosotros mismos la última razón de ser de nuestra existencia. Existimos porque se nos ha dado este don, por la bondad de Dios que libremente quiere darnos el ser. Es verdad que Dios nos ha creado para podernos llamar a la gracia de la comunión con Él. Pero esto no significa que nuestro ser creatural no tenga una consistencia propia, siempre en referencia total al Dios de quien todo lo recibimos.

La perspectiva desde la que en la teología se estudia la creación y consiguientemente la condición creatural del hombre, está marcada por Cristo desde el primer instante. No existe otro hombre sino el que desde el primer momento ha sido creado a imagen y semejanza de Dios; y todo ha sido creado por medio de Cristo y camina hacia él. La condición creatural del hombre es un determinante fundamental y total de su ser, y ha de ser teológicamente considerado en su propia consistencia en cuanto orientado de hecho a la comunión personal con Dios de la que a la vez es el presupuesto necesario.

¹² *Gaudium et Spes*, 3.

¹³ Cf. L. Ladaria, *Antropología Teológica*, 5-10.

En tercer lugar, el hombre creado por Dios y llamado a la comunión con Él se halla siempre (aunque en diversa medida según las circunstancias) bajo el signo del pecado, de la infidelidad a Dios propia y de los demás. El amor de Dios, que nos ha creado y nos quiere hacer sus hijos, no ha encontrado en el hombre una adecuada respuesta de aceptación, sino, ya desde el principio, no sólo la indiferencia, sino el positivo rechazo. La antropología teológica ha de considerar al hombre en su ser de pecador; sobre todo se ha de ocupar de lo que la tradición teológica llama el «pecado original». Este aspecto de la antropología teológica será tema del Módulo de Formación Superior de nuestra malla curricular.

Contemplar al hombre en su relación con Dios desde cualquiera de estos tres puntos de vista no significa considerarlo aislado de la humanidad y de la relación con los demás. Ya por su condición creatural, el hombre está llamado a vivir en sociedad. El pecado original es una muestra elocuente, aunque en el sentido negativo, de la solidaridad humana. Por último, la gracia y el favor de Dios se vive y experimenta sobre todo en la comunión de la Iglesia.

Hemos hablado de la condición creatural del hombre. Pero no sólo él, sino también todo el mundo que nos rodea es también criatura de Dios. En este mundo creado por Dios vive y actúa el ser humano. La reflexión sobre la creación en general, aunque en rigor podría hacerse en otro contexto, se halla en íntima relación con la antropología; ya en los primeros capítulos del Génesis aparece esta conexión. Por ello parece apropiado, y así se hace con frecuencia en los manuales y en la enseñanza, incluir en el ámbito de nuestra disciplina también el estudio de esta cuestión.

La existencia cristiana en la fe, esperanza y caridad, las virtudes teologales, es también parte integrante de la antropología teológica.

Por último, también la escatología está en conexión con la antropología teológica. Significa el estado de plenitud de la humanidad agraciada por Dios.

2.5.- Antropología bíblica

La Biblia posee una "concepción del hombre" mejor dicho, diversas concepciones del hombre, según las épocas en que fueron redactados los libros y según las corrientes de pensamiento a las que pertenecían los autores. En este sentido existe una antropología "de los autores bíblicos", pero no una antropología "bíblica". Existe una antropología estructural que, sometida a un examen crítico científico puede resultar equivocada. Pero esas antropologías, esas concepciones del hombre, no son dato revelado, como no lo son las antiguas concepciones del universo: son un "vehículo" de la revelación, algo así como el "alfabeto" de Dios.

Nos interesa conocer ese "alfabeto" (la concepción bíblica del hombre: carne, alma, espíritu, corazón, etc.) para entender lo que Dios quiere comunicarnos a través de ese lenguaje. Lo utilizaremos en la medida en que pueda iluminarnos el sentido de la existencia humana.

Sin embargo, la revelación nos entrega una perspectiva existencial del hombre: nos ilumina sobre el sentido de nuestra existencia, nos entrega la clave que asegura nuestra realización histórica. Más importante que la definición estructural del hombre es su finalidad en el mundo. De ella nos habla la Sagrada Escritura. Acerca de esto sí, poseemos una luz de la que carece el no-creyente, porque sabemos qué intención tuvo Dios al crear al hombre, cual es el ideal que se propuso en la creación.

2.6.- Conclusión

Hoy se ha dado en la teología un "viraje antropológico": este "giro" consiste en la atención que se presta al tema del hombre en todas las partes de la teología. El hombre pasa a ser protagonista y centro de convergencia, centro de interés de la reflexión teológica.

Hoy la teología se pregunta a cada paso: ¿Qué tiene que ver con el hombre esta verdad de fe, a qué problema antropológico responde? Porque se piensa, con razón, que hay una enseñanza sobre el hombre en cada verdad de fe. Se sabe que la revelación judeo-cristiana está orientada a la salvación humana, que todo el mensaje cristiano tiene como fin nuestra instrucción, a fin de que tengamos esperanza (cf. Rm 15,4), o sea, para que creyendo tengamos la vida en el nombre de Jesucristo (cf. Jn 20,30). Por eso, la teología interroga, bajo el aspecto antropológico, todas las afirmaciones dogmáticas.

Por último, cabe señalar que no debemos separar lo que en la realidad y en la Biblia está siempre unido: el hombre y el mundo. El hombre ni bien asoma a la conciencia tropieza con una experiencia básica, radical, la de encontrarse entre las cosas: "Yo soy yo y mi circunstancia", decía Ortega y Gasset. La estructura "yo-mundo" es un caso concreto de la regla general "organismo-medio ambiente".

3.- DATOS ANTROPOLÓGICOS EN LA SAGRADA ESCRITURA¹⁴

La Biblia no presenta un tratado sistemático o científico sobre el hombre; nos revela más bien el misterio de su origen, de su existencia y de su destino.

El hombre, en la Escritura, es considerado en sus dimensiones dinámicas o relacionales, tal y como está constituido: relación consigo mismo, con los demás vivientes, con el cosmos y con Dios.

En los relatos del Génesis el hombre es criatura de Dios; en cuanto tal, depende absolutamente del Creador, como el barro depende del alfarero o como la imagen depende de lo imaginado.

Debido a esta relación de dependencia del hombre con Dios, el hombre es superior al resto de la creación. Es el máximo exponente axiológico o el máximo valor creado; es la coronación de la obra creativa divina. Con todo, tal superioridad no significa una supremacía caprichosa o una licencia para abusar arbitrariamente de lo creado. El hombre debe gobernar todo, en el nombre de su auténtico Señor, ante el que es responsable de su gestión.

Hombre y mujer los creó. Junto a la relación a Dios y la relación al mundo, de inferioridad y superioridad respectivamente, el hombre es relación al tú; sociabilidad como relación de igualdad.

El hombre aparece como realidad unitaria. Frente a las antropologías dualistas, cuyo ideal consiste en dividir al hombre para liberarlo del peso de la materia, esta antropología propone una visión integradora de las múltiples dimensiones de lo humano en la unidad de su ser.

¹⁴ Cf. R. Berzosa Martínez, Para conocer la creación, 147-150.

3.1.- Significado de los términos bíblicos

La idea que la cultura hebrea se hace del hombre se refleja en tres términos antropológicos claves: “*basar*”, “*nefes*”, “*ruah*”. Ninguno de esos términos tiene una equivalencia precisa en las lenguas occidentales modernas. Sin embargo, suministra un caudal de intuiciones muy actuales.

- “*Basar*”: aparece en el Antiguo Testamento cerca de trescientas veces.

Sus principales significados son:

- Carne de cualquier ser vivo, hombre o animal (Is 22,13; 44,16).
- Cualquier ser viviente (Lev 4,1 1; 16,19).
- Vitalidad orgánico-biológica (Núm 8,7; Job 4,15).
- El hombre entero (Sal 56,5; Jer 17,5).
- El hombre en relación a los demás hombres y los vivientes (Gén 2,23; 37,27; Lev 18,6).
- El hombre en su condición de fragilidad corporal y caducidad inherentes [criatura de Dios] (Is 40,6; Sal 78,39). Incluso, el hombre como pecador (Is 40,6).

Finalmente, digamos que la expresión <*Kol-basar*> significa <universalidad> (toda carne, todo hombre) (Is 40,5).

- “*Nefes*”: aparece en el Antiguo Testamento cerca de novecientas veces.

Sus significados más destacados son:

- Garganta, respiración, aliento (Jon 2,6; Sal 69,2; Sal 105).
- La vida misma, común a hombres y animales. La vitalidad, la voluntad de vivir, el ímpetu de vivir y hasta la necesidad y concupiscencia del hombre (Dt 12,23; Prov 8,35; Ex 4,19).
- El hombre como ser viviente (Lev 23,30; 1 Sam 18,1; Job 16,4).
- Lo propio del ser humano, su personalidad (Ex 23,9).
- El hombre como unidad psicósomática (Is 29,8).

- “*Ruah*”: se repite, en el Antiguo Testamento, casi trescientas veces.

Viene a significar:

- Brisa, viento (Gén 3,8; Éx 10, 13), respiración (Gén 41,8), vitalidad (Gén 45,27; Jue 15,19).
- Movimientos anímicos del hombre, conocimiento, comprensión y juicio.
- El hombre abierto a la trascendencia, a Dios (Is 11,2; 1 Sam 10,10; 16,13; Núm 14,2).
- El aliento divino recibido de Dios (Núm 27,18; Os 9,7).
- En la mayoría de los casos se usa para denotar el espíritu de Yahvé; en otros menos, expresa la comunicación que de ese espíritu hace Yahvé al hombre. Se trata, por tanto, a diferencia de *nefes*, no ya del aliento inmanente al ser vivo, sino de una fuerza creadora o de un don divino específico (Jb 33,4; 34,14-15; Sal 33,6; 51,12-13; 104,29-30; Is 31,4; Ez 11,19; 36,26-27).

Estamos ante «un concepto teo-antropológico» con el que se expresa una nueva dimensión del hombre: la de su apertura a Dios, lo que hoy llamaríamos el carisma sobrenatural (Is 11,2; 1 Sam 10,10; 16,13; Núm 24,2).

Otro concepto notable, para designar la persona humana, es **corazón** (*leb*), que es la sede de la inteligencia, del conocimiento y de la capacidad decisoria. También, en un segundo momento, los sentimientos psíquicos como la alegría y la tristeza. La Biblia utiliza 858 veces la palabra corazón. Designa, algunas veces, propiamente el corazón (1 Sam 25,37; Os 13,8; 2 Sam 18,14; 2 Re 9,24). Es la sede de la inteligencia, de la voluntad y de las emociones (1 Sam 2,1; Sal 13,6; 28,7). Significa la persona capaz de reflexionar y de elegir; la persona en su interioridad (1 Sam 16,7; Job 12,3). **Los riñones**, son la sede de la conciencia del dolor por el mal cometido o la alegría por el bien realizado (Sal 7,10; 16,7; Jer 11,20; 12,2). **La sangre y aliento** son la fuente de la vida humana, cuyo agotamiento significaba la muerte (Lev 17,14; Job 27,3; Sal 72,13).

3.2.- Conclusiones

Expuestos los tres términos, “*basar*”, “*nefes*”, y “*ruah*”, como conclusiones importantes, en relación a la antropología bíblica, afirmamos siguiendo a diversos autores:

- a. “*Basar*”, “*nefes*”, “*ruah*”, no remiten a partes o aspectos diversos de la estructura humana. Cada uno de esos términos es expresión englobante de lo humano: todo el hombre es (y no sólo tiene) “*basar*”,- todo el hombre es (y no sólo tiene) “*nefes*”; todo el hombre es (y no tiene) “*ruah*”. Con otras palabras: el hombre es unidad psicosomática trascendental, cuerpo animado espiritual y/o alma encarnada y espiritual (espíritu finito).
- b. El pensamiento antropológico bíblico ve siempre en el hombre una realidad compleja, pluridimensional, pero a la vez, y por encima de todo, unitaria en su concreta plasmación psico-orgánica-espiritual.
Así, a la “*nefes*” se le pueden atribuir las sensaciones orgánicas del hombre, mientras que de los órganos corporales se predicen operaciones psíquicas: las entrañas se conmueven (Gén 43,30), se emocionan por el bienamado (Cant 5,4), los riñones exultan (Prov 23,16) o esperan el don divino (Sal 145,15). El verbo que designa la realización del acto sexual es conocer (Gén 4,1.17; 1 Re 1,4; Jue 19,25; etc.). Ello, porque «en el amor un alma conoce inmediatamente a otra alma; no hay entre ambas un cuerpo que se interponga, puesto que el cuerpo es alma». En fin, una muestra más de esta mutua imbricación de lo psíquico y lo somático la ofrece el campo semántico cubierto por el vocablo «*leb*» (corazón), el verdadero centro interior del hombre, en el que se imprimen y desde donde irradian las operaciones sensitivas, afectivas, electivas, cognoscitivas, etc.
- c. Otra consecuencia importante de esta concepción integracionista es que ni el pecado se adscribe a la carne o al cuerpo ni la santidad concierne a un estrato espiritual o anímico. Pecado y justicia, vicio y virtud, proceden de decisiones personales que embargan al hombre entero, el cual está ante Dios en su totalidad indivisible.
- d. El hombre, desde la Escritura, puede ser calificado como «ser dialogal». El hecho de que Dios haya creado por la palabra implica que el Creador espera de la criatura una respuesta; el hombre es la criatura mediante la cual la creación responde verbalmente al Creador. La creación del mundo por la palabra se va a prolongar en nuevas e incesantes palabras creativas. Así, lo mismo que Dios «llamó» al pueblo a la existencia (Ex 19,3~6), de igual modo «llama» al hombre singular (Dt 6,4-9; 30,15-20.) El ser humano vive literalmente de esa llamada y se mantiene en la existencia en la medida en que está a la escucha, perseverante y atenta, de la palabra divina. En este juego de escuchar y responder late el secreto del logro o el malogro de la existencia humana, que es esencialmente existencia dialógica; quien no tiene esa capacidad responsorial

activa es un hombre acabado (Sal 38,14.15: el moribundo es «como un sordo», «como un mudo»); por el contrario, el elegido de Dios experimenta una potenciación de dicha capacidad (Is 50,4-5: el siervo de Yahvé ha recibido lengua para hablar», se le ha «despertado el oído»; cf. Sal 40,7; 1 Re 3,9, donde Salomón pide a Yahvé «un corazón que escuche»).

Con todo esto tiene mucho que ver el que, según la Biblia, y a diferencia de otras religiones, no es el hombre el que busca a Dios, sino Dios el que busca y alcanza al hombre para que éste pueda finalmente dar con Él.

- e. En realidad, toda la antropología bíblica se diseña bajo el imperativo de un «presupuesto» teológico; el hombre es descrito de tal forma que todo lo que de él se diga pueda subsumirse en la relación teológica. Más que una psicología «científica» o una antropología neutra, lo que la Biblia nos ofrece es el retrato de un ser cuya única razón suficiente es el ser-para-Dios.

Resumiendo, al hombre en el Antiguo Testamento se le describe como unidad psicosomática, dinámica, multidimensional, y como sujeto de una triple relación constitutiva: al mundo y a los demás seres vivos, con los que tiene de común el ser carne animada por un aliento propio o “*nefes*”; al semejante, que ha de ser visto como prolongación de su misma carne; al Dios que lo creó y cuyo “*ruah*” puede acoger en su estructura existencial.

En pocas palabras, el hombre:

- a. es “*basar*” en cuanto ser mundano, solidario con los demás seres, y particularmente de sus semejantes;
- b. es “*nefes*” en cuanto ser equipado con un dinamismo vital inmanente;
- c. participa del “*ruah*” en cuanto receptor del influjo carismático de Dios, que lo pone a su servicio y lo llama a un destino salvífico.

4.- EL MUNDO ES CREACIÓN DE DIOS¹⁵

El Dios de la revelación judeo-cristiana es un Dios “extravertido”, un Dios que sale de sí mismo y se proyecta más allá en gestos sucesivos de comunicación. El primer gesto comunicador de Dios hacia fuera es sin duda la creación. Es un Dios creador, que crea algo distinto de sí mismo y mantiene una relación y comunicación permanentes con las criaturas. Es un Dios en constante comunicación con lo otro, con lo distinto, con las criaturas, y especialmente con el hombre¹⁶.

Cuando la fe cristiana afirma que el mundo es creación de Dios formula su respuesta a la vieja pregunta de por qué existe el ser y no la nada. Dicha respuesta representa un término medio nuevo, absolutamente original, entre las otras dos vigentes en el pensamiento y la religiosidad extrabíblicas: el monismo (o panteísmo) y el dualismo.

Ninguna de estas dos cosmovisiones resulta aceptable para la fe cristiana. El cristianismo no puede ser monista; no cree que todo sea uno y lo mismo, que sólo exista el Ser Único; no acepta que el mundo sea absoluto, eterno, autosuficiente, autogenerado, capaz de construirse a sí mismo por su propia virtud.

¹⁵ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, voz creación en Conceptos fundamentales del cristianismo.

¹⁶ Cf. F. Martínez, Teología de la comunicación, cap. V.

Por otra parte, el cristianismo tampoco puede ser dualista; ante todo, porque profesa un optimismo ontológico universal; no cree que haya parcelas de realidad contaminadas de antemano, impuras por naturaleza; no impone la censura previa o el veto a ninguna región de lo real; no alberga un sentimiento trágico de la realidad, como si fuese una magnitud partida en dos hemisferios beligerantes.

Así, pues, frente al monismo la idea de creación sostiene que existe el Ser y los seres, Dios y el mundo, que Dios trasciende infinitamente el mundo y que el mundo posee una realidad propia, distinta de la de Dios. Frente al dualismo, la idea de creación afirma que todo procede de Dios y, en cuanto tal, todo es bueno. La dignidad de lo mundano queda así salvaguardada tanto del pesimismo dualista como del ilusorio optimismo monista. Contra éste se rechaza la valoración del mundo como bien absoluto; contra aquél se rechaza la devaluación del mundo (de la materia) como mal absoluto.

4.1.- Implicaciones de la fe en la creación

4.1.1.- Un producto de amor

Decíamos mas arriba que fuera del ámbito bíblico, o bien se concibe la realidad como mera parcela de la totalidad única y englobante (panteísmos) o bien se la hace derivar orgánicamente, casi biológicamente, de su(s) principios fontal(es) (dualismos).

En ambos casos la realidad es teogonía, génesis del Absoluto. Su canon fundacional es la necesidad, no la libertad, y por tanto la palabra «amor» está aquí fuera de juego; el amor nada tiene que ver con las raíces de lo real. En efecto, el amor no es posible sin alteridad y sin libertad.

La noción bíblica de creación postula la libertad de Dios al crear en cuanto la realidad, la historia, surgen del amor; a una teología de la paternidad de Dios («creo en Dios Padre.. creador») corresponde una ontología de la agape, del puro don gratuito.

Dios crea desde la nada pues nada obliga a Dios, en nada se apoya Dios para crear, sino en su soberana voluntad de comunicación. La idea de creación desde la nada es extraña al pensamiento extrabíblico porque a ese pensamiento le es extraña la idea de un Dios-Padre. Sólo de un Dios cuyo ser es, lisa y llanamente, amor (1 Jn 4,8.16) puede predicarse no la autogénesis, no la emanación necesaria, no la producción forzada, sino la creación, es decir, el surgimiento de lo distinto de sí como algo libremente querido y por ende digno de ser amado en tanto que distinto.

Así, pues, Dios es Padre; Dios es persona; Dios es libre; Dios crea libremente. Luego crea, única y exclusivamente, por amor. La interpretación cristiana de la realidad o de la historia es que realidad e historia se han originado del puro amor.

4.1.2.- Una concepción del tiempo como historia

A la representación cíclica del tiempo, común en las cosmovisiones extrabíblicas, sucede la representación lineal. La cultura griega y las civilizaciones orientales estaban dominadas por la fascinación del círculo, símbolo de lo inmutable y lo eterno. Era preciso enderezar ese tiempo curvado sobre sí que, porque no venía de ninguna parte, no conducía a ninguna parte ni podía ser portador de novedad, sino escenario de la perpetua recurrencia de lo mismo.

El hechizo de este círculo vicioso se desvanece cuando se contempla la realidad en proceso de creación abierta que, porque ha tenido un comienzo, tendrá un término consumidor. El mundo no es un hecho cerrado; es un devenir, cuya iniciativa corresponde a Dios, pero cuya gerencia atañe al hombre imagen de Dios.

De la resignación estática ante lo inmutable se pasa a la explotación dinámica de una realidad procesual de la que hay que extraer sus posibilidades para cumplir el encargo divino.

4.1.3.- Una secularización de la realidad mundana

El hombre había vivido en un mundo encantado, había soportado la atracción magnética de fuerzas cósmicas que, en su grandeza, se le revelaban como teofanías y lo esclavizaban. La naturaleza había subyugado a la persona. La doctrina de la creación permite al mundo, por primera vez, ser mundano, no divino, y por ende permite al hombre considerarlo como gobernable, no intangible. No es un azar que la civilización técnico-científica se haya desarrollado en regiones dominadas por la fe en la creación, cuyos habitantes han perdido el temor sacro a la naturaleza.

De otro lado, el mundo profano es, cabalmente en su profanidad, supremamente valioso. No sólo porque Dios le ha dado el ser, sino porque ese mismo ser de la realidad creada ha sido integrado para siempre en el ser de la divinidad creadora por la encarnación. La encarnación del creador avala y autentifica la creación. Esta no es, no será nunca (aunque lo parezca a veces) una causa perdida. La realidad es una magnitud fundada, no infundada. Es digna de crédito; merece la pena comprometerse por ella a fondo, como el propio Dios lo ha hecho al encarnarse en ella.

En suma, la realidad mundana es profana, no sagrada; pero en virtud de la encarnación ostenta una estructura sacramental. Si a esto se une el hecho de que Dios es el único Señor de lo creado, ante el que el hombre deberá responder de su gerencia, y que el mundo ha sido puesto en manos del hombre como el menor de edad es confiado al tutor, no para que lo explote en su provecho, sino para que favorezca su crecimiento y haga posible su madurez, resulta claro que la fe en la creación impone una praxis que salvaguarde el carácter sacramental de la realidad creada, la índole doméstica del mundo como espacio acogedor de la entera familia humana.

Dicho brevemente: la fe en la creación implica una ética ecológica, un modelo de relación hombre-naturaleza que permita contemplar a ésta como hogar y patria del ser del hombre, como creación desencantada y, a la vez, sacramentada por la presencia real en ella del Creador y por la encarnación en ella del mediador de la creación.

4.1.4.- Una acción fundada en la voluntad de entrega libre y gratuita

Hemos visto más arriba cómo la realidad se enraíza en el amor creador de Dios. Ello significa que esa realidad será tanto más auténtica, más conforme a su estructura, cuanto más vigencia tenga en ella aquel amor fundacional.

La acción cristiana ha de tender a hacer visible este principio configurador de la realidad; tiene que poner de manifiesto que el mundo no se construye sólo con análisis socio-políticos, ni a golpe de decreto-ley; no se edifica con indiferencia y mucho menos con odio, sino y sobre todo con amor.

Recuérdese además que el amor creador surge desde la nada, a saber, desde la liberalidad de lo supremamente gratuito. En el Evangelio los que son como nada, los niños, los marginados, los humillados y ofendidos, los desgraciados en suma, son por antonomasia los agraciados; los más amados precisamente porque son los menos amables, los que tienen menos títulos para exigir o esperar amor. De ahí que el amor que estamos postulando para la praxis cristiana haya de ser también desde la nada; sólo de esta forma reproduce y prolonga el gesto creador, edifica la realidad.

La comunidad de los creyentes tendría que ser la presencia viva, institucionalizada, de este amor gratuito, que rehace el mundo desde sus cimientos. Ninguna otra instancia, ninguna otra praxis puede obrar así, por puro amor, desde la nada. Las ideologías, las instituciones seculares, no son nunca totalmente desinteresadas, ni tienen por qué serlo. Por el contrario, la acción cristiana, o es absolutamente desprendida o no tendrá de cristiana más que el nombre.

En resumen, y para terminar: de cuanto antecede se sigue que la fe en la creación no es tanto una teoría sobre el origen del mundo cuanto una interpretación religiosa de lo mundano en su última raíz y, consiguientemente, una actitud, un modo específico de estar y actuar en el mundo en cuanto el mundo y el hombre dependen total y exclusivamente de Dios creador, en su ser, su devenir y su obrar.

El Nuevo Testamento recoge la fe del Antiguo: “Por la fe sabemos que el universo fue formado por la palabra de Dios, de manera que lo que se ve resultase de lo que no aparece” (Heb 11,3) y aporta dos aspectos propios y nuevos:

- 1º.- El centro de la creación es Cristo (cf. Hech 4,24-30; 1 Pe 4,19).
- 2º.- La plenitud de la presencia de Cristo es la plenitud del reino (cf. Ap 21,1-8; 21, 23; 2Pe 3).

Para responder a las inquietudes de la cultura helenística, cuyos filósofos mantenían las doctrinas de la eternidad de la materia y de la creación a través de demiurgos, los padres de la Iglesia presentaron la exclusividad y la universalidad de la creación divina.

El Concilio Vaticano II ve el misterio de la creación en la perspectiva de la realización futura de la obra de Dios, como Nueva Creación¹⁷ (cf. AA 5), por lo que el hombre no aparece como centro o cima de la creación, sino como desarrollador de la obra creadora de Dios¹⁸, con lo cual se fundamentan una antropología dinámica y una teología del progreso¹⁹.

En el contexto de la teología actual, al hablar de creación de la nada, no se habla de un principio sino de la pura negación de que la creación consista en el perfeccionamiento de algo preexistente. “Nada” significa que no se trata de darle sentido a lo que ya es, como sucede en las creaciones humanas, sino de generar el ser y el sentido.

Para los teólogos contemporáneos, la afirmación del primer instante del universo sólo pertenece al esquema simbólico – dramático del relato y no a su contenido doctrinal. La esencia del dogma de la creación no radica en que en la temporalidad del comienzo del mundo, sino en la absoluta dependencia de Dios, de todas las cosas.

Por último, cabe señalar que la teología del hombre creado nos llevará a reflexionar en los siguientes aspectos sobre el hombre: el hombre como imagen de Dios; la noción de

¹⁷Cf. *Apostolicam actuositatem*, 5.

¹⁸ Cf. *Gaudium et Spes*, 12. 34. 67.

¹⁹ Cf. *Gaudium et Spes*, 33-39; 54-57; *Lumen Gentium*, 36.

persona y su dignidad; alma y cuerpo; la condición social de la persona; la vocación del hombre a la unión con Dios.

5.- EL HOMBRE IMAGEN DE DIOS²⁰

Para expresar el puesto del hombre en el universo, el libro del Génesis ha acuñado una expresión básica: el hombre —a diferencia de las demás criaturas— ha sido hecho "a imagen y semejanza de Dios" (Gn 1, 26-27). Es la declaración mayor acerca del hombre que hallamos en la Biblia. En el Antiguo Testamento (que prohíbe severamente cualquier imagen de Dios) decir que el hombre es "imagen de Dios" es exaltarlo enormemente.

Notemos que en muchos pueblos orientales (Egipto, Mesopotamia) el rey era hijo e imagen de Dios, pero sólo desde su coronación. Según el Génesis, en cambio, todo hombre es "imagen de Dios", desde su misma creación. Se trata de un carácter esencial, que el hombre transmite a sus descendientes.

El tema de la "imagen de Dios" vuelve a menudo en la Biblia, adquiriendo un sentido siempre más profundo y preciso. Es de máxima importancia determinar exactamente el sentido que el autor inspirado le da a esa expresión. Por eso hay que acudir al contexto y no centrarse en un análisis detallista, perdiendo de vista el conjunto.

5.1.- La Sagrada Escritura

El contexto de Gn 1, nos dice que el hombre está en la cima del mundo material. El mundo que Dios crea es el mundo del hombre y para el hombre. La creación del hombre corona las "obras" anteriores, a las que da un nuevo sentido.

En segundo lugar, el hombre es el único ser a quien Dios puede tratar de "tú", darle preceptos y sanciones (Gn 3 ss.).

La "imagen de Dios", por consiguiente, parece indicar a un ser capaz de dialogar con Dios, es decir, de entrar en relación "personal" con Él, relación de conocimiento y de amor, relación que supone escuchar una llamada y responder a ella mediante un compromiso libre.

Esta capacidad de diálogo implica la constitución espiritual del hombre. El concepto bíblico de Dios es de "Dios de Israel, Dios Salvador". Dios que está en diálogo con su pueblo, Dios que habla y exige una respuesta. Revela su nombre y llama por su nombre a los que elige: Abrahán, Isaac, Jacob...

Es un Absoluto Personal que entra en relación con personas humanas a diferencia de los otros dioses que "tienen boca y no hablan... orejas y no oyen" (Sal 115,4-7).

Finalmente, la Biblia tiene una intención marcadamente finalista: no se pregunta "de dónde" viene el hombre, sino "para qué" está ahí.

Una aproximación mayor al texto nos lleva a descubrir un papel especial de la humanidad en relación con el mundo material: el hombre es cooperador de Dios, dominador de la naturaleza y autor de su propia historia.

²⁰ Cf. I. Gastaldi, op. cit., 237-241.

"Cuando Dios nos creó a su imagen -dice P. Claudel- nos creó a su imagen de Creador". El Dios-Creador crea al "hombre creador". "Si el hombre está hecho 'a imagen de Dios', lo es con respecto a ese Dios que acaba de ser descrito en la narración cosmogónica, o sea el Dios creador; el hombre por lo tanto, aparece signado con una cualidad creativa"²¹.

La palabra "imagen" no está usada en sentido débil y metafórico -pálida representación-, sino en sentido fuerte y realista. Es, en general, cierta presencia de una persona o cosa, sellada con los caracteres de la misma. La "imagen" hace presente a alguien, "ocupa el lugar de" alguien, y está adornada de sus cualidades. Pues bien, ¿cómo es ese Dios a cuya imagen somos? Yahvé es en la Biblia creador, Señor omnipotente, infinitamente libre, dotado de dominio universal. El conduce la historia.

De modo que si la "imagen" expresa y hace misteriosamente presente a una persona, si es su aparición en relieve, hay que concluir que el hombre, en relación con la tierra, es libre, soberano del universo, representante de Dios en el mundo, destinado a transformarlo dinámicamente y hacerlo progresar.

Con la aparición del hombre, Dios cesa de crear y entra en su "descanso" (Gn 2,2). En adelante será el hombre, su imagen, el "creador" en este mundo.

El relato simbólico de un Dios que conduce todos los animales hacia Adán para que "les ponga nombre" (Gn 2.19) equivale a entregarle la soberanía sobre ellos. Poner un nombre es, entre los semitas, un acto de dominio.

Los libros sapienciales insisten: "a imagen suya los hizo, de una fuerza como la suya (!) los revistió" (Eclo 17, 2-3). En Job se describe hermosamente el dominio del hombre en el mundo (cf. 28, 1-11).

Sobre todo Gn 1,26 pone en paralelo "a imagen y semejanza" y "dominen"; y prosigue: "llenad la tierra y sometedla; dominad en los peces..." (27-28).

El Señor les encarga el dominio de los animales y de la tierra. Estos dos ámbitos expresan el horizonte cultural de entonces e implican los dos grandes avances de la humanidad con la domesticación de los animales y la agricultura. Por eso podemos "descubrir en el texto una intención muy telescópica de Dios que hace a todo hombre (¡no al rey!) dueño y señor de toda la tierra. No para una 'posesión' egoísta, sino como proyecto"²².

Como observamos, la visión bíblica el mundo ya no es algo sagrado, intocable: el mundo es el lugar del hombre, el cual es llamado al compromiso histórico y a transformar el mundo "en libertad" y "responsabilidad".

5.2.- Evolución ulterior de esta doctrina

Para la Biblia nuestra grandeza o singularidad como seres humanos no consiste en la racionalidad o en la inmortalidad del alma, sino en el hecho de que hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios. Sólo más tarde, por influjo de la filosofía helenística, se interpretó

²¹ Id., El hombre en el mundo según el Génesis en Revista Bíblica 1972,1, 48.

²² Id., Liberación y libertad, 67-68.

aquella semejanza como referida a la inmortalidad (Sb 2,23). Los Padres de la Iglesia siguieron la misma línea.

Entre los teólogos escolásticos citaremos a Santo Tomás, el cual ha ejercido mucho influjo en la teología reciente. Para él todas las criaturas guardan cierta semejanza con Dios; pero frente al hombre resalta una diferencia fundamental: las criaturas irracionales son llamadas vestigios, rastros de Dios, porque así como por el vestigio o impresión del pie se puede rastrear, siquiera sea imperfectamente, al autor de esa huella, así por las criaturas se puede rastrear al Creador.

Pero a nadie se le ocurre decir que la huella que dejó el pie es una "imagen", una representación de la persona que pasó. Es preciso que se le asemeje más, que reproduzca de alguna manera su naturaleza (su "forma").

El hombre, precisamente, por su naturaleza intelectual, por ser un espíritu que entiende y quiere, es imagen de Dios.

El Magisterio reciente sigue la interpretación que, bajo su guía, hemos dado. Nótese que el Vaticano II es el primer Concilio que trata explícitamente del tema de "la imagen de Dios en el hombre".

6. DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA

La palabra "persona" siempre ha sugerido alguna realidad por alguna razón excelente o superior. En latín, la voz "*personare*" indica un sonido que posee la fuerza necesaria para sobresalir. Así, la palabra "persona" significa de modo eficaz lo más sobresaliente que hay en el universo: el ser inteligente, con entendimiento racional.

La palabra "dignidad", por su parte, significa también, fundamental y primariamente, "preeminencia", "excelencia" (*excellere*, destacar). Digno es aquello por lo que algo destaca entre otros seres, en razón del valor que le es propio. De aquí que, en rigor, hablar de "dignidad de la persona" resulta una redundancia tal vez intencionada, para resaltar o subrayar la altura del rango que ocupa este tipo de seres en el orden del universo. "Digno" es aquello que debe ser tratado con "respeto", es decir, "con miramiento" (*respectus*), con veneración.

Todo ser humano es digno por sí mismo, y debe ser reconocido como tal; tiene carácter irrepetible, incomunicable y subsistente de ese ser personal único e insustituible, un ser con nombre propio, dueño de una intimidad que sólo él conoce, capaz de crear, soñar y vivir una vida propia, un ser dotado del bien precioso de la libertad, de inteligencia, de capacidad de amar, de abrirse a los demás, de reír, de perdonar, de soñar y de crear una infinidad sorprendente de ciencias, artes, técnicas, símbolos y narraciones. Por eso, dignidad, en general y en el caso del hombre, es una palabra que significa valor intrínseco, no dependiente de factores externos. Algo es digno cuando es valioso de por sí, y no sólo ni principalmente por su utilidad para esto o para lo otro. Lo digno, porque tiene valor, debe ser siempre respetado y bien tratado.

La persona tiene un cierto carácter absoluto respecto de sus iguales e inferiores. Pues bien, para que este carácter absoluto no se convierta en una mera opinión subjetiva, es preciso afirmar que el hecho de que dos personas se reconozcan mutuamente como absolutas y

respetables en sí mismas sólo puede suceder si hay una instancia superior que las reconozca a ambas como tales: un Absoluto del cual dependemos ambos de algún modo. La persona es un absoluto relativo porque depende de un Absoluto radical, que está por encima y respecto del cual todos dependemos. Por aquí podemos plantear una justificación ética y antropológica de una de las tendencias humanas más importantes: el reconocimiento de Dios, la religión.

Para fundamentar adecuadamente algo tan serio como la dignidad humana, en último término hay que aceptar que la persona tiene un origen trascendente, más allá de la genética y de la materia: esto es lo que asegura de verdad su carácter incondicionado. Adicionalmente las nociones cristianas, en cierto modo correlativas, de Dios trascendente y hombre imagen de Dios, proporcionan una valoración del hombre radicalmente diversa y superior a cualquier otra noción meramente racional. El sujeto humano, a la luz superior de la revelación divina aparece con una dignidad que se alza por encima de todo el universo material.

6.2.- Aportes del Concilio Vaticano II

El Vaticano II, en la Constitución dogmática *Dei Verbum*, nos habla de la verdad revelada como de la verdad salvífica, con lo cual nos está diciendo que esta verdad, es siempre una verdad con una dimensión de salvación y por ello el hombre es interés de la teología en cuanto es el destinatario. Si no hubiera quien debe recibir esta revelación, la revelación no tendría sentido. “Por medio de la revelación Dios quiso manifestarse a Sí mismo y sus planes de salvar al hombre, para que el hombre «se haga partícipe de los bienes divinos, que superan totalmente la inteligencia humana» (Denz 1786)²³.

6.2.1 La Constitución Pastoral “*Gaudium et spes*”²⁴

La reflexión arranca de las tradicionales preguntas antropológicas presentes de mil formas en todas las culturas: “¿Qué es el hombre? ¿Cuál el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tan grandes progresos, subsisten todavía? ¿Para qué aquellas victorias, obtenidas a tan caro precio? ¿Qué puede el hombre dar a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué vendrá detrás de esta vida terrestre?”²⁵. Se hace estas preguntas por solidaridad con todos los hombres, por la conciencia de su misión universal de salvación, por amor al destino de cada uno y de la humanidad en su conjunto. Por ello se esfuerza en descubrir lo que ocurre al interior del corazón humano, sus anhelos y debilidades. Así, tras enunciar algunos de los bienes sociales que busca el hombre actual, señala que “tras todas estas exigencias se oculta una aspiración más profunda y universal: el individuo y el grupo tienen hambre de una vida plena y libre, digna del hombre, dispuestos a someter a su propio servicio todo lo que el mundo de hoy les puede ofrecer en tan gran abundancia”²⁶.

Para la Iglesia Católica, la Constitución Pastoral “*Gaudium et spes*” significa la postura antropológica más explícita. Con ella, la Iglesia quiere señalar un camino pastoral para la exposición del Evangelio al hombre de hoy. La Iglesia, “experta en humanidad” comienza su diálogo preguntando a las antropologías modernas, para aprender en qué forma el hombre actual, en su vida concreta y en su pensamiento, entiende los caminos de su realización.

²³ *Dei Verbum*, 6

²⁴ Cf. <http://www.multimedios.org/docs/d000196/#n10>.

²⁵ Cf. *Gaudium et Spes*, 10.

²⁶ *Ibid.*, 9.

Pone de manifiesto algunas dimensiones fundamentales del hombre, que constituyen, por así decir, las líneas de fuerza del humanismo moderno. Esto se refiere de particular manera al descubrimiento de la dimensión radicalmente social del hombre, el valor positivo del cuerpo y de la realidad material, el trabajo y la libre creatividad, la esperanza y la orientación hacia el futuro, la solidaridad con todos los hombres para hacer del mundo una morada más digna del hombre...

El hombre es una creatura, un sujeto caracterizado por la apertura hacia Dios. Se define a partir de su creaturalidad, pero sobre todo por el hecho que es llamado a la vida divina. El hombre pecador, es libre, es trascendente, y es llamado a una inmortalidad.

Resulta de extraordinaria importancia la afirmación de "*Gaudium et spes*" de que "el fundamento esencial de la dignidad humana está en su vocación a la comunicación con Dios. El hombre está invitado, desde que nace, a un coloquio con Dios, pues no existe sino porque, creado por Dios en su impulso de amor, debe su conservación a ese mismo amor, y no vive de verdad si no lo reconoce libremente y no se entrega a su Creador"²⁷.

"*Gaudium et spes*" alcanza el clímax de su exposición antropoteológica en los números 22 y 24. Por la importancia del número 22 lo abordaremos en un acápite aparte.

En el número 24 se plantea la "índole comunitaria de la vocación humana según el plan de Dios" (así reza el subtítulo). Señala el texto que los hombres "creados a imagen de Dios... tienen todos una e idéntica finalidad, que es Dios mismo"²⁸. Por esta razón, el amor de Dios y del prójimo, además de constituir el principal mandamiento, resultan indisociables entre sí, lo que el texto califica como especialmente relevante "cuanto más crece la interdependencia de los hombres y la unificación del mundo"²⁹. La relación de paternidad-filiación revelada en el misterio de Cristo y que se derrama sobre los hombres por las «primicias» del Espíritu, hace que sea incomprensible un estado de justicia en que el bien de unos vaya en detrimento del bien de otros.

Concluye "*Gaudium et spes*": "cuando Cristo nuestro Señor ruega al Padre "que todos sean una misma cosa... como nosotros lo somos" desplegando una perspectiva inaccesible a la razón humana, insinúa una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y la caridad. Esta semejanza pone de manifiesto cómo el hombre, que es en la tierra la única creatura que Dios ha querido por sí misma, no puede encontrarse plenamente a sí mismo sino por el sincero don de sí mismo"³⁰.

La plenitud de la vocación humana es así descrita como la autodonación de sí mismo en cuanto creatura amada por sí misma, a semejanza de la unión de las personas divinas. La donación de sí no debe entenderse, en consecuencia, sólo como una suerte de regla o principio universal de moralidad al cual todos están sometidos y obligados por el peso de la ley, sino más bien como la plenitud de la libertad humana que, permanentemente atenta a la invitación específica y personal de Dios de participar en su vida, elige la autodonación de sí como el modo de vivir en la verdad y la caridad, y de alcanzar la felicidad o beatitud.

²⁷ Ibid., 19.

²⁸ Ibid., 24.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

Por último, el Concilio Vaticano II subraya la relación cristología-antropología. En GS 22 se hace aquella afirmación fundamental de que ***el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado***. Aquí nos encontramos con algunos planteamientos importantes, algunas ideas que han desarrollado fuertemente esta intuición conciliar: la relación íntima entre Cristo y el hombre.

6.2.2- “Gaudium et spes” 22: relación Cristología y Antropología³¹

La idea de que Cristo manifiesta el hombre al propio hombre es una de las claves del pensamiento de Juan Pablo II: clave de su idea de evangelización, quicio de su antropología; y es, por cierto, anterior a su propio pontificado, aunque no ajena a su persona, ni nueva en la doctrina de la Iglesia³².

Curiosamente, esta declaración, que constituye probablemente el punto más famoso del documento conciliar, procede de la pluma del entonces monseñor Karol Wojtyła, quien había trabajado, como padre conciliar, en la elaboración del esquema XIII, que está en el origen de la Constitución Conciliar, y que fue el redactor del capítulo conclusivo de la primera parte de la misma, según confesó el cardenal Garrone a la revista italiana 30 Giorni, en marzo de 1985.

Este acápite lleva como título Cristo el hombre nuevo. Está afirmando que el verdadero hombre es Jesús. El hombre más verdadero y más cierto. El hombre se llama hombre porque es imagen de aquel hombre que es el único al que pertenece propiamente esta denominación 'hombre', ya que a todos los demás les pertenece por derivación, de un modo impropio. Sólo a Jesús pertenece en plenitud el nombre de 'hombre'. Los demás somos hombres en cuanto participamos de esta humanidad de Jesús.

En la misma revelación del misterio del Padre y de su amor manifiesta plenamente el hombre al hombre mismo. Nos podemos preguntar: ¿cuál es el objeto de la revelación? El Concilio no puede olvidar eso que ha dicho en la Dei Verbum, ya que el objeto de la revelación es Dios en su amor salvífico. Jesús nos revela al Padre como vemos en el Nuevo Testamento. El objeto primario de la revelación es, por tanto, Dios y sólo Dios, pero Jesús, el Hijo, es la revelación del Padre, y su amor nos manifiesta eso que nosotros somos. Es decir, el hombre se hace objeto de la revelación en cuanto de esta se hace destinatario.

La revelación nos dice la última palabra sobre nosotros al decir la última palabra sobre Dios. Esta última palabra sobre Dios es el Padre, revelado en Jesús, por consiguiente, Hijo. La última realidad del hombre en relación con esta paternidad quiere decir filiación divina. He aquí porqué Jesús en la revelación del Padre revela al hombre el misterio del hombre. Misterio, en el sentido que esta palabra tiene en la teología cristiana, o sea, aquello que hace referencia directamente a Dios y que el hombre no puede dominar. El hombre se vuelve reflejo del misterio de Dios.

Luego, afirma que “Cristo, el nuevo Adán, en la revelación misma del misterio del Padre y de su amor, pone de manifiesto plenamente al hombre ante sí mismo y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, por consiguiente, que las verdades que anteceden encuentren en Él su fuente y alcancen su coronación”³³. Cristo es fuente y coronación de la antropología: el misterio de amor presente en la creación y manifestado al hombre en la intimidad de su conciencia se vuelve presencia visible en la carne humana, revelando que la

³¹ Cf. L. Ladaria, Apuntes de Clases.

³² Cf. J. R. López Créstar, Un apunte sobre la antropología de Juan Pablo II, Gentileza de Fundación Arbil.

³³ Ibid., 22.

plenitud del vínculo del ser humano con su Creador es el de la filiación en Cristo. Por ello, señala el texto conciliar, "el Hijo de Dios, por su Encarnación, se identificó en cierto modo con todos los hombres: trabajó con manos de hombre, reflexionó con inteligencia de hombre, actuó con voluntad humana y amó con corazón humano. Nacido de la Virgen María, es verdaderamente uno de nosotros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado"³⁴.

Pero no se trata solamente de que en la vida y obra de Cristo se nos revele el ejemplo más sublime de la relación de paternidad y filiación, que todo hombre puede ahora intentar imitar. Cristo no es una alegoría o una metáfora para señalar que todo ser humano puede alcanzar la plenitud de su conciencia descubriéndose a sí mismo como hijo de Dios, sino que en Él se realiza la plenitud de la justicia y sólo participando de su vida es posible la filiación adoptiva.

Con la Encarnación del Verbo es el Dios Trinitario mismo quien se revela, puesto que nuestra participación en el misterio de Cristo sólo es posible por obra del Espíritu Santo. Por ello, continúa *Gaudium et spes*: "el hombre cristiano, ...asemejado a la imagen del Hijo, que es el primogénito entre muchos hermanos, recibe las "primicias del Espíritu", con las que se capacita para cumplir la nueva ley del amor. Por este espíritu, que es "prenda de la herencia" queda restaurado todo el hombre interior, hasta la "redención corporal"... Cristo resucitó venciendo a la muerte con su muerte, y nos dio la vida, de modo que hijos de Dios en el Hijo, podamos clamar en el Espíritu: Abba, Padre"³⁵.

Si desde el horizonte de la teología de la creación el texto conciliar había afirmado que el ser humano era capaz de conocer y de amar al Creador, la teología de la redención nos señala que por la muerte y resurrección de Cristo el cristiano recibe las «primicias del Espíritu» que lo capacitan para cumplir la ley nueva del amor. Por ello habla San Pablo de la sobreabundancia de la gracia, que es una medida nueva que sobrepasa la consideración de la magnitud del pecado humano como la vara que comprende la reciprocidad de la justicia.

Entonces, la verdad del hombre encuentra en Cristo la máxima expresión. Esto se dirá al comienzo del segundo párrafo señalándose que 'Cristo es el hombre perfecto'. Cristo se vuelve un elemento esencial, es más, el elemento decisivo para comprender aquello que somos. Cristo, culmen y fuente de todo aquello que se dice sobre el hombre. Cristo, hombre perfecto. En él la realidad humana alcanza la máxima plenitud, y por eso nos puede revelar aquello que somos. El hombre creado a imagen de Dios, en su dignidad viene restituido por Cristo: "ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado".

Cristo es Aquél en que la humanidad alcanza el grado más alto, Aquél que realiza la esencia humana en plenitud, es Aquél en el que el diseño de Dios sobre el hombre viene realizado plenamente; por esto, el misterio del hombre sobre todo se ilumina a través del misterio del Verbo Encarnado.

Este número 22 está relacionado el 41: "*quien sigue a Jesús, (homo perfectus), se hace por este mismo hecho más hombre*". He aquí la relación, quien sigue al hombre perfecto llega a ser más hombre. Jesús aparece no sólo como un ejemplar perfecto de la raza humana, no sólo como un hombre entre los otros, sino como Aquél en el que la humanidad alcanza la perfección. La matización es nueva. Jesús es aquél que responde en plenitud al designio del Padre, de Dios, y por eso, seguir a Jesús no es sobre todo hacernos más buenos, esto se da por supuesto, sino

³⁴ Ibid.

³⁵ *Gaudium et Spes*, 22.

también hacernos más hombres, y crecer en humanidad. Por tanto en Jesús ser hombre y ser Dios, no son dos cosas que se contraponen, sino que es necesario afirmar en plenitud tanto la una como la otra.

Subrayo la frase siguiente, "*la vocación última del hombre es en realidad una sola, aquella divina*". Todo hombre se encuentra en un orden de una última vocación humana. Y esta vocación última humana es aquella divina. Es lo que nosotros llamamos, en el lenguaje ordinario, la vocación sobrenatural. Es la vocación de la configuración del hombre con Jesús... Lo podríamos expresar de muchos modos. El Concilio elige una bella palabra: "*divina*". Así la vocación última del hombre es la "divinización", decían los Padres griegos y latinos.

7.- EL HOMBRE: UN SER UNITARIO

7.1.- El problema alma - cuerpo³⁶

La trayectoria seguida por las declaraciones del magisterio presenta una progresión creciente hacia la afirmación de la unidad del hombre, a través de tres grandes hitos: a) los textos magisteriales, hasta Letrán IV inclusive, hablan de una naturaleza humana que consta de (o está constituida por) alma y cuerpo; b) Vienne da un paso más cuando enseña que alma y cuerpo se unen sustancialmente; pero el sujeto de su asenso es todavía el alma; c) en fin, el Vaticano II asevera categóricamente que "el hombre es uno en cuerpo y alma"³⁷.

La visión cristiana del hombre afirma su unidad en cuanto al origen: el hombre fue creado entero por el mismo y único Dios. Afirma lo mismo en cuanto al fin: el hombre entero será salvado en su integridad psicosomática (resurrección) y no en la supervivencia fraccionaria de una de sus partes (inmortalidad del alma sola).

Por otro lado, toda la economía de la salvación está suponiendo esta unidad: lo espiritual no se da nunca químicamente puro, en una quintaesencia e intangible inmaterialidad; se ofrece siempre corporalizado. La encarnación, la Iglesia y los sacramentos son la concreción visible, palpable, corpórea, de la autodonación de Dios. Y si el don divino ha asumido en la presente economía esa estructura sacramental, es sin duda para hacerse «connatural» a sus destinatarios, reproduciendo en su emergencia histórica la misma interpenetración o unión sustancial que en ellos se da entre espíritu y materia.

En "*Gaudium et Spes*" el tradicional binomio alma-cuerpo es retraducido con las expresiones «interioridad» (apertura a Dios)- condición «corporal» (inserción en el mundo).

La experiencia testifica que toda acción, pasión o vivencia humana es corpóreo-espiritual, psicofísica, «psicoorgánica». Hay, sí, actos preponderantemente espirituales o preponderantemente corporales. Pero no hay actos puramente espirituales o corporales. El conocimiento, por ejemplo no se da sin un arrancar de la experiencia de los sentidos. De otro lado, el sentir es en el hombre un inteligir. Los gestos corporales delatan la interioridad del yo hasta el punto de singularizar y hacer reconocible a la persona.

El hombre entero es, alma y a la vez, cuerpo. Es alma en tanto que esa totalidad una está dotada de una interioridad, densidad y profundidad tales que no se agotan en la

³⁶ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 91-151.

³⁷ Cf. *Gaudium et Spes*, 14.

superficialidad del hecho físico-biológico. Es cuerpo en tanto que dicha interioridad se visibiliza, se comunica y se autoelabora históricamente en el tiempo y en el espacio.

7.2.- El hombre como ser corporal: corporeidad³⁸

El problema del alcance y de la significación de la existencia corporal ocupa un lugar muy central en la reflexión actual sobre el hombre. La antropología ha revalorizado el cuerpo humano: la importancia del cuerpo se manifiesta actualmente como presencia, lenguaje, tarea, reconocimiento, en suma, como manifestación de todo el ser personal del hombre.

El cuerpo es considerado hoy por la antropología como algo fundamental para explicar y comprender al hombre en su totalidad, como expresión y presencia de su totalidad, como su modo de ser y realizar la propia vida personal.

El hombre se nos muestra como un "espíritu encarnado" o, mejor, como un "espíritu corporalizado". Hablaremos, pues, de corporeidad, en el sentido de que el cuerpo afecta a la totalidad del hombre. Es expresión del hombre real y lo más originario suyo. El espíritu no es algo que se añade al ser vital para convertirlo en hombre, sino que la corporeidad incluye por igual cuerpo y espíritu. El hombre existe y se realiza expresándose corporalmente. El cuerpo es lo que le permite ser con los otros y realizarse en el mundo.

Como ser corporal, pertenece al mundo de los seres vivos y, por ello, se encuentran en él todos los aspectos y funciones propios de los otros organismos vivientes: nace, crece, se reproduce...; el cuerpo se ve sometido a todas las leyes del mundo físico y biológico: siente hambre, necesita descanso, está ligado al tiempo y al espacio (finitud).

Pero también nos ha de quedar claro que no podemos identificar al hombre sólo con su dimensión orgánica, pues como ser corporal, es cuerpo humano. El cuerpo participa en toda la vida de la persona y ésta se expresa y realiza por medio de él. Toda persona humana se considera espontáneamente sujeto único de acciones corporales y espirituales. Así, del mismo modo que el pensar va unido a la palabra, el cuerpo orgánico se plenifica como cuerpo humano creando una auténtica unidad personal de acción y de realización.

Así pues, no podemos afirmar, sin caer en el equívoco, que yo tenga un cuerpo, ya que no puedo deshacerme de él, y lo propio del tener es exterioridad, es decir, la posesión de un objeto distinto de mí y del que puedo deshacerme. He de afirmar que "yo soy mi cuerpo". Esto significa: - Que el cuerpo es vivido desde dentro como yo mismo. - Que el organismo participa en toda la realización de la persona. - Que la persona se realiza en el cuerpo y a través del cuerpo. - Que el hombre no está solo orgánicamente en el mundo, sino humanamente, expresándose y realizándose en diálogo con los demás.

De esta manera, ahora alma y cuerpo dejan de tener sentido dualista, y tanto un término como el otro indican a todo el hombre. Así, el cuerpo indica que la persona humana es también organismo vivo, que realiza su existencia a partir del organismo, pero revistiéndolo de significado humano. Del mismo modo, el alma indica a todo el hombre, en cuanto se tiene que realizar en el cuerpo pero sin identificarse totalmente con él, sino siendo la fuente de donde brotan todas las actividades libres y personales.

³⁸ Cf. Antropología Catequética, op. cit.

El cuerpo es el lugar donde la persona se realiza y se expresa; tiene un carácter sacramental: expresa o significa la realidad interior, y expresándola la realiza al mismo tiempo.

El sentido fundamental del cuerpo es, pues, ser el campo expresivo del hombre, el medio a través del cual la persona realiza y expresa todas sus posibilidades humanas. El hombre se manifiesta a través de múltiples formas de expresión: risa, llanto, palabra, gesto,... Todas pertenecen al mundo corpóreo y manifiestan a la persona que las realiza. El cuerpo humano es la misma persona en cuanto se expresa y realiza de forma visible y concreta en el mundo.

El cuerpo al ser, en primer lugar, expresión de la persona es por lo mismo presencia de la persona. Es la forma más fundamental de presencia en el mundo humano. Toda otra forma de llamada, de palabra, de respuesta, de conocimiento, está basada sobre esta presencia corporal.

Esta presencia es creadora y práctica. La presencia está señalada inseparablemente por la condición de necesidad en que el otro se encuentra: necesidad de alimento, vestido, casa, cultura y, sobre todo, reconocimiento y amor. El cuerpo es presencia de la persona que quiere ser reconocida como tal.

Pero esta presencia es siempre incompleta e imperfecta. En cierto modo es también ausencia. Se trata siempre de una presencia corporal y, como tal, ligada a las leyes del tiempo y del espacio. Cualquier expresión corporal es limitada e imperfecta, parcial y ambigua. Las palabras, los gestos, las creaciones materiales, nunca responden plenamente a la voluntad expresiva de la persona. Por lo mismo se requiere, por parte del que escucha, benevolencia, y, por parte del que se expresa, esfuerzo por hacerse entender.

El lenguaje humano también adquiere diferentes tonos y modalidades según las diversas situaciones personales y los distintos tipos de cultura. Entre estas modalidades podemos destacar como más importantes: la palabra, el rostro humano, la danza, el tacto corporal y, el vestido, la desnudez.

El rostro tiene una función privilegiada en el conjunto del lenguaje corporal. Es, generalmente, la mayor expresión de la interioridad del hombre. Dentro del rostro, la mirada (manifiesta al hombre y sus actitudes fundamentales para con los demás), la boca, el llanto, la risa.

La danza es una expresión completa en la que participa todo el cuerpo. Ejerce una fascinación particular en los pueblos de culturas menos desarrolladas (ligada a creencias ancestrales y religiosas). En nuestra cultura cautiva especialmente a los jóvenes.

El tacto corporal es fundamental como lenguaje del amor. Comporta un juego expresivo, visual y táctil, donde el otro se convierte en alguien mucho más cercano y más nuestro. Este tipo de lenguaje tiene repercusiones muy importantes en la forma de enfocar y vivir la sexualidad y también para el equilibrio psicológico humano.

El vestido, la desnudez: su significación variará en función del contexto humano y cultural en el que se realicen. La forma de vestir y adornarse siempre fue una forma de lanzar mensajes a los otros y de diferenciarse.

El cuerpo es el instrumento a través del cual el hombre se realiza como persona en el mundo. Por medio de él puede dominar el mundo material que le rodea y transformarlo al servicio del propio hombre. Como instrumento de acción, el cuerpo necesita un período de aprendizaje y de adiestramiento para poder obrar con tino y destreza. A través de esta función instrumental del cuerpo, el hombre descubre la experiencia de su propia limitación y fragilidad: fatiga, enfermedades, necesidad de alimento, descanso y distracción.

El hombre como ser corpóreo existe en el mundo de forma diferenciada, como hombre y mujer. Esto quiere decir que vive toda su realidad humana como una existencia sexuada.

La sexualidad es una manera de ser del hombre entero que le caracteriza desde lo más profundo hasta lo más externo de su ser. Para realizarse totalmente como persona tiene que tener en cuenta el hecho de ser hombre o mujer. La estructura sexual de la persona humana, igual que su existencia corporal, ha de ser entendida como presencia, lenguaje y reconocimiento del otro. La significación profundamente humana de la sexualidad se alcanza sólo cuando se la entiende como orientación intersubjetiva de toda la persona, cuerpo y alma, hacia el otro.

La acción del hombre en el mundo sólo tiene sentido cuando se utiliza para el reconocimiento y promoción de los otros...

8.- EL HOMBRE ES UN SER EN RELACIÓN³⁹

El hombre, antes de llegar a ser hombre y comportarse como tal, tiene necesidad no sólo de pan, sino también de palabras y de amor. En una larga práctica de contactos interhumanos, el hombre hace propio el patrimonio cultural. Todas las cosas llevan las huellas de los otros. El "otro" está en el corazón mismo de la existencia como tormento, alegría, sufrimiento, aspiración, amor, presencia sin la cual mi existencia se vería privada de sentido.

Los otros, en especial las personas amadas, constituyen todo el sentido de mi existencia personal. En la soledad radical, cuando nadie tiene interés por mí, la vida pierde todo valor. Estar **con** los demás, vivir **para** los demás, darse **a** los otros, pertenece a la esencia misma del hombre.

En esta orientación constitutiva hacia los demás, las cosas materiales cobran también su significado humano. Pero la primera verdad siempre será el hombre, no la materia. La primacía de la materia induciría a tratar a los otros como medios y cosas. El primado del otro concederá el primer lugar a la persona inviolable, que quiere ser reconocida y servida en el mundo material y de la cual toman las cosas su verdadero significado.

Frente a esta posición se sitúa tanto el individualismo como el colectivismo:

- **INDIVIDUALISMO:** considera al hombre individual como autosuficiente respecto a los otros. Puede pensar, querer, razonar, actuar,... sin contacto con los demás. El individualismo acentúa el yo solitario y autosuficiente, cerrado y aislado de los demás. Se dan las relaciones humanas pero son "accidentales", dependen de la libertad del

³⁹ Cf. Ibid.

hombre, el cual puede abstenerse de ellas, porque esas relaciones no interesan gran cosa al despliegue de la persona. El individualismo es una pronunciada acentuación unilateral de la individualidad, que crea una actitud, un hábito existencial.

Se originó con Descartes, que aísla y desencarna al “yo que piensa”, no da importancia a la relación con los demás, cuya existencia sólo descubre a través de un razonamiento, y acentúa la relación con el mundo material.

Sin duda el exponente más trágico del individualismo fue Nietzsche, para quien la afirmación de sí se realiza necesariamente a expensas de los demás: el prójimo es un mal inevitable.

En el mundo moderno se concede el primer lugar a la relación del hombre con el mundo material. Y esta relación, que es de dominio, se traslada fácilmente a las personas, en quienes se busca ante todo la eficacia, la funcionalidad, convirtiéndolas en medios.

No es posible conciliar el individualismo con el cristianismo. Pero, por desgracia, ha invadido la espiritualidad, la moral, la fe y la vida de la mayoría de los cristianos.

- **COLECTIVISMO:** Surge como respuesta al individualismo, y contra el poder gigantesco de las ciencias y del mundo industrial. Es preciso unir las fuerzas, abolir las causas de la explotación y del individualismo, en especial la propiedad privada. El hombre -dice Marx, por definición y en todo, es un ser social e histórico. Y añade: el hombre es el conjunto de sus relaciones sociales. Todo su significado y esencia concreta proviene de las relaciones sociales con otros. Piensa que cuando se viva radicalmente para los demás y se busque la propia significación en la humanidad histórica y futura, los problemas individuales de la felicidad, la muerte, la religión..., desaparecerán. Con la abolición de la propiedad privada surgirán entre los hombres nuevas relaciones sociales más justas, habrá plena armonía entre el hombre y la naturaleza y de los hombres entre sí... Parece que aquí el individuo es sacrificado al dios de las estructuras tanto como en los sistemas capitalistas: en lugar del patrón y el capital se pone el Estado, el partido, la ideología, la censura, los campos de concentración... Los grandes problemas individuales quedan sin resolver. El colectivismo, con su negación de la unicidad y de la transcendencia de la persona, no es una verdadera respuesta, aunque le reconozcamos grandes aciertos.

Frente a estas posiciones, y casi al mismo tiempo que el colectivismo, se ha abierto camino una antropología que cada día tiene más aceptación: **la antropología dialogal o de la intersubjetividad** (antropología personalista). Aquí la verdad más profunda del hombre es su relación con los otros. Yo me realizo como persona y me percibo como tal porque estoy en comunión en el mundo con otras personas, no por el hecho de ocuparme de la materia, de las ciencias o de la técnica. El hombre comprende su propio misterio al encontrarse con el otro y establecer con él relaciones interpersonales. El otro no es un pensamiento o una invención mía. El otro irrumpe en mi existencia, destruye mi ilusión de autosuficiencia, destruye mis sueños secretos de reducirlo todo al imperio de mi conocimiento y de mi poder. El otro se me impone, llama a mi puerta, es extranjero, viuda, huérfano, pobre..., necesitado de todo, en especial de reconocimiento.

Llamado así por el otro, el hombre se convierte en un ser responsable y personal. Su existencia sale de la fascinación del goce y se eleva al nivel de la bondad y de la responsabilidad, es decir, a un **nivel ético**. Este nivel es primario y constitutivo de la existencia misma del hombre. Ser hombre es precisamente vivir esta dimensión ética intersubjetiva. El reconocimiento del otro ha de hacerse a través del mundo material. Es esto lo que confiere al mundo su sentido humano.

8.1.- La comunicación humana

En cuanto persona el hombre relacional es capaz de comunicarse, mediante el conocimiento y el amor, con toda la realidad que lo circunda: con la naturaleza, con su prójimo y con Dios. La comunicación es una experiencia y una actividad esencial a la vida humana. Toca de lleno la naturaleza y el desarrollo de la persona, al ser ésta esencialmente relacional y dialogal. Comunicarse es la forma más específica de ser y de realizarse como persona. La comunicación forma parte del ser y de la evolución humana.

El hombre es un ser necesitado de comunicación en todos los niveles: biológico, psicológico, social y religioso. De ella depende su vida y su realización en cuanto ser humano. En la medida en que se comunica debidamente, el hombre vive, crece, madura, es fecundo y feliz. El éxito en la comunicación coincide de alguna forma con el éxito en la realización de la persona.

Comunicación es relación, diálogo, encuentro, con otras personas. Esto supone vivir en apertura a los demás, sentirse referido hacia fuera de uno mismo, no quedar encerrado en la propia intimidad. La apertura a los demás es condición indispensable para el afianzamiento de la propia personalidad, para el descubrimiento de la propia identidad. Entrando en comunicación con los demás y ejercitando mi ser relacional y dialogal, llego a descubrir qué significa ser persona. También significa tomar en cuenta a los demás como personas, como sujetos. Su presencia, al mismo tiempo, nos invita a ser “alguien” delante de él..

- **Diálogo:** como ser-con-los-otros, el hombre está volcado hacia la comunicación. Esto permite afirmar que el hombre existe con los otros dialogando, o, lo que es lo mismo, que es una **existencia dialógica**. El diálogo no es sólo un medio fundamental de relación y comunicación, sino la manera original de existir el hombre como persona en el mundo.
- **La palabra:** la existencia dialógica del hombre se realiza fundamentalmente a través de la palabra. Nos hemos acostumbrado a considerar la palabra como un medio técnico para la comunicación interpersonal. Esto es verdad, pero la palabra es mucho más. Hablar de la palabra es hablar, ante todo, del hombre, de lo que es y de lo que hace. La palabra es la expresión del mismo ser personal del hombre y cumple una triple función:
 - A través de la palabra el hombre se expresa a sí mismo: **habla**. Nos expresamos a nosotros mismos: nuestra afectividad, sentimientos, experiencias...
 - A través de la palabra el hombre comunica algo que sabe: **informa**. Nuestra palabra es siempre sobre algo.
 - A través de la palabra el hombre reclama la atención de otro hombre: **interpela**. La palabra une, atrae, provoca respuesta, descubre y establece comunión.

Todo diálogo tiene que tener estas **condiciones**: escuchar al interlocutor (necesidad de silencio), aceptar al otro como persona original e irreplicable, favorecer la admiración y la comprensión mutuas (más que información, aceptación radical del otro como misterio), guardar un orden mínimo, ciertas reglas; y estas **características**: se da siempre entre dos o más personas (no confundir con monólogo o tumulto), busca llegar a un acuerdo (no es polémica ni altercado), compromete y busca la colaboración, libera (de la soledad, ...).

La dimensión social es esencial, constitutiva del hombre. El hombre necesita de los demás para crecer. Necesita que le den palabras y amor. La palabra, revela claramente la estructura dialogal e interpersonal de la existencia, es un instrumento de encuentro, de comunicación de sí mismo y, por lo tanto, es un medio de personalización.

8.2.- El amor y la amistad

El amor, la amistad, en su doble dimensión (el amor que recibimos de los otros y el amor que entregamos a los demás), nos dice que la persona no se constituye en la clausura del yo, sino en la apertura al tú. Yo necesito de los otros para ser yo mismo. No puedo realizarme como la persona que tengo que llegar a ser, si no recibo de los demás su respeto, su estima, su admiración, su amor, su reconocimiento, su compañía.

Pero sobre todo necesito dar yo algo a los demás. Crece mi personalidad en la medida en que salgo de mí mismo para darme a los otros, para escucharles, prestar atención a su vida, situarme en su punto de vista, servirles, ayudarles a ser más libres y a crecer por sí mismos. Amar al otro me arranca de la propia subjetividad, desata mis fuerzas creadoras y las pone al servicio del reconocimiento de los demás.

El hecho fundamental de la existencia es que todo hombre es interpelado como persona por otro ser humano, en la palabra, en el amor y en la obra, y debe dar su respuesta de aceptación o rechazo.

No hace falta que el otro formule esa llamada: su sola existencia exige reconocimiento. Según sea mi respuesta yo me realizo o no me realizo absolutamente. El sentido de mi existencia está vinculado a la llamada del otro, que quiere ser alguien frente a mí y que me invita a ser alguien ante él, en el amor y en la construcción de un mundo más humano.

Esto significa que el hombre no sólo existe **con** los otros sino **para** los otros. Este "ser para los otros" se manifiesta y se desarrolla fundamentalmente a través de la experiencia de amor: del amor recibido de los otros y del amor ofrecido a los otros. No puede realizarse el hombre como persona si no es reconocido como "alguien", lo que equivale a ser amado profunda y gratuitamente. Así capta y afirma su existencia, su sentido y dignidad, así logra su equilibrio y tiene la experiencia de "ser alguien" junto a los otros. La falta de un amor intenso y profundo, sobre todo en los primeros años, lleva incluso a la pérdida del sentido de la vida.

El amor humano es una fuerza con la que un YO va hacia un TÚ, para perfeccionarlo, para ayudarlo a que sea él mismo (Amor Oblativo como el de Cristo). El amor supone "alteridad", supone salir del "yo" con lo que es y lo que tiene para ir al "tú", buscando su bien total, respetando su libertad, su decisión, su individualidad, su originalidad. El amor es un acto voluntario, libre. Nadie está obligado a amar. El amor se gana y se da, no se puede imponer. La razón del amor no es la utilidad y beneficio del que da (egoísmo) sino la oblación de quien da de sí lo mejor por el bien del otro, buscando identificarse con él. La retribución es un Nosotros. Es un paso de atracción a comunión o compartir. El amar con amor oblativo tiene, pues, como finalidad el "buscar el bien del otro".

El hombre realizado es aquel que consigue vivir un amor real y auténtico con los otros. El camino de la propia realización personal pasa necesariamente por el descubrimiento de la vida como "don de sí" a los otros. Existen dos maneras fundamentales de vivir la experiencia del ser-para-los-otros: el amor interpersonal y la justicia.

- **Amor interpersonal:** nos referimos a la experiencia del amor como afirmación y promoción del otro como persona. Va más directo hacia el TÚ del otro (matrimonio, amistad, etc.). Para que el amor interpersonal sea verdadero y auténtico, necesita ser:

incondicional (se ama al otro por lo que es, no por lo que tiene), desinteresado (excluye cualquier tipo de explotación o ventaja), creativo (promociona al otro en su situación).

- **Justicia:** la relación interpersonal tiene también una dimensión social y política. El hombre es también sociedad, no sólo comunidad interpersonal. Y el amor no puede prescindir de este hecho. El amor efectivo implica una acción social y política para construir un mundo más humano donde el otro pueda realizarse. La justicia acentúa el conocimiento del otro a través de los aspectos materiales y corporales de su existencia (bienes, estructuras, derechos,...).

Además, la revelación cristiana sobre el amor aporta la novedad de la virginidad, como una forma de vivir el amor humano. El "celibato por el reino" es un carisma, un don de Dios, que sólo puede vivirse en un clima de fe. Abrazado por Cristo y por los llamados a seguirle por ese camino, quiere ser un signo de cómo será el reino de Dios en su etapa definitiva. El matrimonio es una situación provisoria, **el celibato es signo y espera de otra plenitud**. En este caso se trata de un amor que no quiere circunscribirse a los estrechos límites de una persona, sino que quiere permanecer más disponible y abierto a todos.

Es necesario también tener presente que el hombre puede fracasar en este ámbito y, de hecho, fracasa en su relación con los otros. Las relaciones interpersonales pueden caracterizarse también por la indiferencia y el conflicto. Entonces se convierte en ser-contra-los-otros.

De un modo general, podemos calificar esta situación como:

- Agresividad: el hombre lobo: supone el rechazo del ser personal del otro, situándose en posición frente a él.
- Cosificación: el hombre objeto: nada es gratuito, el más mínimo servicio, cualquier tipo de relación, se comercializa. El otro se convierte en una cosa.
- Aislamiento: el hombre solitario: es la negación más radical del hombre como ser en relación. El hombre queda aislado en su propia oscuridad y encerrado en sí mismo. El hombre solitario no se encuentra situado frente a nadie, sólo se sitúa frente a las cosas; se crea su propio mundo, pequeño y narcisista, en el que él mismo es una cosa más.

9.- EL HOMBRE ES UN SER LIBRE⁴⁰

La libertad significa que podemos responsabilizarnos de nuestra propia vida y de las posibilidades de reconocer a los demás. Esta responsabilidad no la podemos eludir sin poner en peligro nuestra libertad.

El auténtico valor de la libertad está en hacernos posible el dominio de nosotros mismos y de los condicionamientos de todo tipo, para poder establecer unas relaciones más humanas y responsables con los demás. A esto llamamos genéricamente "madurez humana", que es siempre relativa. No podemos separar nuestra propia libertad de la de los demás, la una implica la otra.

⁴⁰ Cf. Ibid.

La libertad la vivimos y la conquistamos en las diversas situaciones y circunstancias reales que nos toca vivir. Así entendida, la libertad, teniendo siempre en cuenta sus posibilidades y limitaciones, es la posibilidad de conducir nuestro proceso histórico.

9.1.- Libertad de...

La libertad forma parte de nuestro desarrollo personal. Desde que el niño se independiza de la madre, con la cual ha formado un todo, se inicia el proceso de creación de su propia persona. Empieza a desarrollar su propia autonomía en la medida en que se va liberando de los condicionamientos biológicos y fisiológicos. Esto supone un lento aprendizaje y exige la ayuda de los demás.

En la medida en que es más autónomo, va creciendo la personalidad, el Yo se hace más fuerte. A la vez, se va experimentando la propia individualidad, la soledad, sentirse distinto de los demás. Es la experiencia de sentirse desprotegido ante el mundo que nos rodea. Todo lo que al niño pequeño se le daba, se torna de pronto como algo que ha de ser conquistado. La propia personalidad, el puesto social, todo está a medio hacer para el adolescente o para quien experimenta una situación similar. Surge entonces la tentación de "**refugiarse**" en la madre, en el pasado "ideal" o el grupo protector.

A esta decisión y conquista denominamos proceso de liberación - lo que E. Fromm llama "libertad de"-, como paso previo, aunque imprescindible para poder vivir una libertad más creativa. Siempre habrá algo que nos condicione, nuestro propio organismo lo hace, pero siempre está en nuestras manos vivir de acuerdo con unos valores personales: buscar una salida, superando ataduras.

Cuanto más liberados estemos de miedos al futuro y a nuestra responsabilidad, mejor estaremos preparados para vivir la libertad. Cuando hay unas condiciones objetivas de libertad personal (desbloques) y social tenemos más posibilidades de hacer de la libertad algo creativo.

9.2.- Libertad para...

En la medida en que nos liberamos de toda atadura estamos más capacitados para aceptar a los demás desde nuestra interioridad. Es la "libertad para" amar (término acuñado por E. Fromm), la finalidad de todo proceso de liberación, y la que nos gratifica gozosamente en la lucha, más árida y dura, por la liberación.

Si antes dijimos que la libertad implica responsabilidad, al llegar a este punto podemos concretar más: afirmamos que la libertad significa para el hombre una exigencia ética. Es decir, tener en cuenta los intereses y la libertad de los demás, su respeto y dignidad. Este reconocimiento del valor de las otras personas nunca es una conquista definitiva y, por eso, siempre tendremos nuevas exigencias de libertad, que en cada circunstancia de la historia adquiere un matiz nuevo. Por eso no podemos reducir la libertad a legalismos, por encima de todo legalismo hay que salvar los valores de la persona.

Ser libre no es siempre fácil, nos lleva toda la vida y no siempre se logran las metas propuestas. La vivencia de la libertad exige de nosotros fidelidad a la decisión tomada, a los valores en los que creemos. Es preciso afrontar el riesgo de nuestra propia decisión de cara al futuro, aunque no lo conozcamos en su totalidad. No afrontar este riesgo significa atrofiar la

propia personalidad, ser personas "paralizadas" en una etapa de la vida. El riesgo de decidirse es siempre compensado por la liberación de la creatividad: se hace frente a los problemas y se aportan soluciones; nace una personalidad fuerte y decidida.

Así pues, ser libre exige esfuerzo y entrenamiento constante; tenemos que conquistar palmo a palmo nuestra libertad para no perdernos en el instinto, en el consumismo, la explotación, miedo al futuro, etc.

Pero la libertad tiene que partir de las realidades concretas en que vivimos. No podemos plantear una auténtica libertad humana sin tener en cuenta las necesidades de cada hombre (comida, vestido, vivienda, cultura, etc).

10.- LA VOCACIÓN DEL HOMBRE A LA UNIÓN CON DIOS

10.1.- El sentido de la existencia⁴¹

Este tema debe gozar de privilegio en la antropología que estamos describiendo pues, de alguna manera, todo lo desarrollado en las unidades anteriores tiene como fin último el encontrar un sentido a la existencia humana.

Preguntar por el sentido de la existencia es preguntar por la exigencia más profunda y radical del hombre, pues es preguntar por el hombre mismo y por su hacer y hacerse. Se trata de juzgar si vale o no la pena vivir la vida, si la vida tiene o no sentido.

El sentido es una exigencia, es algo que tiene que haber. Aunque cabe la sorpresa: podría no haberlo. Esta sorpresa es posible porque se trata de una exigencia subjetiva: es el hombre mismo el que exige el sentido. El sentido tiene que existir para mí. No basta con que exista para los demás, si yo no me lo he apropiado.

El sentido de la vida humana es la verdadera expresión del ser humano de por sí, de lo que hay de verdaderamente humano, de más humano en el hombre.

¿Qué sentido tiene el mundo y el hombre? A este problema han respondido desde siempre los filósofos. Todos nos lo hemos planteado alguna vez. Veamos, agrupadas en tres apartados, algunas respuestas más significativas:

- **El sentido absoluto:** El mundo, las cosas, los acontecimientos, independientemente del hombre, poseen en sí mismos un sentido que arranca de su propio ser o esencia.
- **La donación de sentido:** La mayoría de los filósofos contemporáneos consideran que el sentido del mundo, especialmente como significación y valor, no es independiente del hombre. Es el hombre el que da sentido al mundo. Pero esta donación de sentido no es arbitraria, sino que damos sentido al mundo en aquellas cosas que nos sugieren algo, les damos un sentido determinado por el propio ser de las cosas, y ello requiere un esfuerzo por parte del hombre.
- **El absurdo:** Es la respuesta de algunos existencialistas. El mundo y la vida carecen de sentido, y además rechazan toda posibilidad de otorgárselo. Toda existencia es necesariamente absurda.

⁴¹ Cf. Ibid.

10.2.- El hombre es un ser religioso⁴²

El hombre, por encima de todas sus dimensiones existenciales, es persona, y de ahí dimanar sus facultades, sus grandezas y sus miserias, en definitiva, lo que le otorga una personalidad propia e intransferible. Configurar su personalidad es su gran tarea, y ha de lograrlo a través de su inteligencia, de su libertad y abriéndose al mundo, a los otros y a Dios.

De su persona tiene que surgir el sentido de su vida, que no es otra cosa que el desarrollo de su proyecto vital. El hombre no puede ser espiritualmente sano si carece de sentido, es decir, de finalidad, de valor. Para encontrar este sentido se apoya en la experiencia religiosa y compromete su vida en unas creencias compartidas con su comunidad religiosa.

La religión da sentido pleno a su existencia, porque procura al hombre unas pautas morales de comportamiento que permiten su quehacer, y sobre todo porque le ofrece la relación con un Dios personal, que plenifica totalmente su proyecto vital y le garantiza la vida eterna. Entonces, la pregunta por el sentido tiene orígenes religiosos, ya que la religión fue la primera respuesta que encontramos en la historia de la humanidad.

Partimos de la afirmación que la religión es una estructura simbólica de sentido. Es decir, la religión es un conjunto estructurado de elementos diversos (actitudes personales, doctrinas, estructuras sociales...), muchos de los cuales tienen sentido simbólico (mitos, ritos...), que prestan un sentido último a la vida de los individuos y de las comunidades. Pero se basan siempre en una experiencia profunda que llamamos de sentido y una presencia que rodea al individuo. Es la presencia de la trascendencia, de una realidad que está más allá del propio mundo, pero que aparece como la realidad misma. Consideramos al hombre como un ser esencialmente abierto a la trascendencia. Comprendemos la existencia humana desde su apertura a un Tú infinito, a Dios.

Ahora bien, la experiencia religiosa no es solamente la vivencia de algo absolutamente otro, de la trascendencia, sino que implica también la vivencia de encontrarse re-ligado: estar unido y en dependencia de esa trascendencia. Esa religación es lo que da sentido a la vida y lo que constituye la religión.

El núcleo originario del sentimiento religioso en el hombre estriba, pues, en el reconocimiento de que, más allá de todas sus capacidades de dominio y conocimiento, se extiende un poder absolutamente indomitable al que tiene que someterse, y que se presenta bajo la forma de misterio. Por ser misterio, tiene que ser captado a través de símbolos en los que el misterio, de algún modo, se auto-desvela. Este misterio se presenta como un núcleo común a todas las religiones, y está revestido de unas características:

- **Trascendente:** Está colocado más allá de toda existencia mundana.
- **Santo:** Provoca en el hombre el respeto y la consideración.
- **Tremendo y fascinante:** Conmueve al ser humano, atrayéndolo y repeliéndolo, horrorizándolo y consolándolo. Siempre concerniendo al hombre directa e íntimamente, a su vida y al sentido de su existencia.
- **Numinoso:** es incapaz de definición en sí mismo, y ha de revelarse a través de símbolos o de complejos simbólicos (hierofanías).

⁴² Cf. Ibid.

- **Sagrado:** separado de lo cotidiano, de lo común; pero que es capaz de ponerse en contacto activo y eficaz con el mundo y con el hombre.

Por todo esto hay que afirmar que la religión es apertura del hombre hacia lo trascendente y se puede definir como la relación por la que el hombre se abre a aquello misterioso, sagrado e incondicionado, que sin embargo condiciona y sostiene -abriéndose a su vez hacia ellos- el mundo en su totalidad y el hombre como parte de ese mundo, otorgándoles un sentido más profundo e imperecedero.

Los medios de la expresión de lo trascendente serán los símbolos y los mitos.

- **Símbolo:** Es un signo que, a través de su significado inmediato o manifiesto, nos conduce a otra significación que se revela y oculta en la anterior. El símbolo tiene unas características que lo determinan:
 - Pertenece al ámbito de la imaginación; se trata de un conocimiento intuitivo (la razón no es única forma de conocer del hombre).
 - Son insustituibles para expresar determinadas experiencias: sin ellos se nos escaparía la región más profunda y significativa de la realidad.
 - Los símbolos configuran un sistema, de tal forma que un símbolo pierde contenido si se desvincula del sistema al que pertenece (ej. el agua del bautismo, fuera de la liturgia bautismal, pierde su categoría de introducir a un ser humano en la familia cristiana, para quedarse en simple agua bendita).
 - Los símbolos poseen una fuerza que arrastra al hombre, le fascinan, le atraen, le ponen en movimiento.

Los símbolos religiosos son la única manera de expresar experiencias que de otro modo serían inefables.

- **Mito:** Es una narración simbólica que cuenta una historia sagrada, un relato de creación de algo que ha comenzado a ser gracias a las hazañas de seres sobrenaturales. Hay experiencias religiosas que únicamente pueden ser expresadas mediante un mito.
 - El mito es una narración: lo que sucede no sucede en nuestro tiempo, sino en un tiempo original (los mitos presuponen que existe otra dimensión del tiempo, fuera de nuestra historia, y que en ello se encuentra el sentido de nuestro tiempo e historia).
 - El mito habla acerca de los orígenes y responde a la pregunta sobre el origen (origen como fuente creadora -no como momento puntual- de donde surge la realidad y que sigue manando).
 - La narración tiene carácter simbólico, por lo que debe ser interpretada y comprendida.

La experiencia religiosa es la experiencia de la presencia de la divinidad en el mundo. Y la presencia de lo divino hace sagrado el lugar o el objeto en que se manifiesta. Por esta presencia de lo divino, el mundo y el tiempo se sacralizan, y cobran un sentido trascendente.

El grupo humano que participa en esa experiencia religiosa se constituye en comunidad y crea instituciones para mantener y prolongar su creencia. De este modo la experiencia religiosa se convierte en una estructura de sentido. Esta estructura se manifiesta en diversos

aspectos: **Espacio y tiempo sagrados** (el mundo se organiza en un cosmos, ya que todo queda orientado y centrado con respecto al lugar religioso; consagración del tiempo, aparece una finalidad religiosa en la historia del hombre); **la institucionalización de la experiencia religiosa** (comunidad religiosa, dogmas, ritos, sacerdocio, fiestas, pautas morales, etc).

10.4.- Crecimiento y desarrollo humano

Teniendo asumido que es un servicio propio de la teología colaborar en el descubrimiento y la profundización del carácter trascendente de todo lo humano, de tal manera de ayudar al hombre a descubrirse a sí mismo y sus reales potencialidades queremos ocuparnos teológicamente del crecimiento y desarrollo de la persona.

Siendo el hombre un ser histórico, un ser que va ejerciendo su libertad a lo largo del tiempo y construyendo así, en cierta medida, su futuro, se le abre a la persona la posibilidad de autorrealización. Por ello es que la naturaleza humana está dotada de capacidad sin límites para la creatividad y la originalidad. Se trata de un dinamismo que lleva al hombre a su propia realización.

En cierto sentido uno no nace persona, sino que se va haciendo persona. Diríamos que el hombre no "es": está "llamado a ser". La persona es un despliegue continuo de posibilidades y reservas siempre nuevas.

Si bien Dios nos da la gracia se requiera de una participación activa, de tal manera de evolucionar hacia la maduración. Es necesario nuestro esfuerzo para acoger y hacer crecer la gracia, lo que depende del compromiso de la persona. "Reflexionando sobre esta situación, algunos autores espirituales como san Ignacio de Loyola o san Juan de la Cruz han intentado precisar las relaciones exactas que se establecen entre la actividad del hombre y la de Dios. La fórmula en la que están de acuerdo es que el hombre se dispone para la acción divina; y es este «disponerse activo el que hay que considerar como la preparación al acceso a un estado espiritual más elevado». El hombre tiene que disponerse, pero no va más allá de esta disposición: es Dios el que ha de intervenir para dar el incremento (cf. 1 Cor 3,7)"⁴³.

Por tanto, crecer y desarrollarse es propio de la vida humana como proyecto hacia el futuro. El hombre considerado como un proceso que busca realizarse. Por tanto, existe una responsabilidad, una tarea humana en el crecimiento, desarrollo y maduración de la fe, esperanza y caridad de tal manera que seamos capaces de transparentarlas a la hora de comunicar el mensaje cristiano. "El hombre es un ser «en proyecto», llamado a decidir el sentido definitivo de su existencia en el «acto total» de sus acciones libres, es decir, a realizarse progresivamente en el tiempo mediante su actividad sobre el mundo en comunión con los demás hombres; solamente así puede avanzar hacia su propia plenitud, prefigurada en su misma institución «corpóreo-espiritual», a saber, en su autoconciencia personal, en su apertura a los «otros» y en su vinculación al mundo. Para desarrollar su dinamismo espiritual, debe transformar con su reflexión y su trabajo la energía inmensa del universo, completando así el sentido del mundo; debe entrar en relación interpersonal con los demás hombres y contribuir al servicio de la comunidad humana en el progreso indefinido, que constituye su historia. En la medida en que crece el dominio del hombre sobre el mundo, aumenta su responsabilidad personal en la historia de la humanidad"⁴⁴.

⁴³ Ch. Bernard, Introducción a la teología espiritual, 134.

⁴⁴ Ibid., 90.

10.5.- La existencia cristiana en la fe, esperanza y caridad.

En cuanto el hombre asume el proyecto de vida como apelación a ser en el mundo aquello a lo que se siente llamado a hacer, podemos decir que ese proyecto es sinónimo de vocación que se cumple en la vida, marcando de tal manera la existencia que el hombre se da cuenta de que vive para esa misión, y a ella endereza todas sus fuerzas. La vocación clarifica, unifica e integra todos los demás aspectos de la vida.

En la vida en Cristo, la vocación se refiere a la llamada de Dios a un hombre, bien sea como apelación y respuesta a la vida cristiana, o como algo particular para servir a Dios de una manera específica y concreta. En ese sentido se habla de vocación laical, sacerdotal, etc. Todas ellas tienen como raíz común el ser llamadas a realizar la existencia cristiana, y como diferencia específica el que la realizan de modo diferente, en circunstancias de vida distintas y con obligaciones peculiares.

En la vocación cristiana como llamada a la fe, Dios toma la iniciativa. Esta llamada revela el porqué y el para qué de nuestra existencia. En ella se encuentra el sentido definitivo de la existencia. Es llamada personal y total que configura, define y afirma la existencia del hombre. El cristiano responde a la llamada creyendo, con una fe que lleva al compromiso vital. Tener fe es decir que sí a Dios y luchar para disponer de sí para Él, o mejor, para que Él disponga de nosotros.

Fe, esperanza y caridad son dones de Cristo que el hombre recibe al momento del bautismo y son el parámetro para medir nuestra vida cristiana. Pero es necesario crecer y abundar en ellas, encuadrar fe, esperanza y caridad en la estructura antropológica del hombre de tal manera que se desarrollen y crezcan en el arco de la existencia.

Fe, esperanza y caridad son "dimensiones constitutivas de la existencia humana, que, dictan y regulan la vida del hombre"⁴⁵. Infraestructura humana elevada por la gracia santificante. "Al hombre le es dada la fe, esperanza y caridad de Cristo, mediante la cual es elevado a la capacidad de vivir la condición de hijo de Dios"⁴⁶. Cristo, por tanto "modelo y medida del hombre; el ejemplar perfecto al cual cada hombre es llamado a conformarse"⁴⁷. Jesús, el hombre perfecto, dona su fe, su esperanza y su caridad de tal manera de poder vivir la vida en Cristo en la misma medida de Cristo. "Así fe, esperanza y caridad son aquellos dones de Cristo que infundidos mediante el don del Espíritu Santo, son dados y operan en el hombre como las actitudes fundamentales de la vida en Cristo en fuerza de las cuales, a condición de un auténtico camino de seguimiento, es posible la efectiva conformación a Cristo y, por tanto, la participación a la comunión trinitaria"⁴⁸.

La fe, es a la vez, don de Dios y acto libre del hombre. Implica la aceptación refleja de la condición de creatura; supone confianza y abandono; reconocimiento de nuestros límites. Por la fe el hombre se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece el homenaje total de su entendimiento y voluntad, asintiendo libremente a lo que Dios revela⁴⁹. La entrega de sí mismo afecta a la inteligencia, al corazón, al comportamiento y al gesto. La fe es libre fundamentalmente porque acepta ser atraído y la gracia viene a alcanzarnos en esta decisión conque acogemos un sentido nuevo para nuestro ser en su globalidad.

⁴⁵ D. Vitali, *Esistenza cristiana: fede, speranza e carità*, 248.

⁴⁶ *Ibid.*, 255.

⁴⁷ *Ibid.*, 258.

⁴⁸ *Ibid.*, 260.

⁴⁹ Cf. *Dei Verbum*, 5

La fe es una actitud de confianza y abandono, es la opción fundamental que orienta a una existencia que culminará con la visión de Dios. Es la decisión humana más importante y el acto más íntimo y personal del ser humano. La fe lleva a vivir y reconocer la relación con Cristo como el sentido último de la existencia. Una relación que se caracteriza como búsqueda continua de la vida. Implica la capacidad de admiración ante las circunstancias que manifiestan la presencia de Dios.

En el inicio de la Iglesia fe, existencia cristiana y pertenencia a la Iglesia están muy unidos. La vida cristiana es la auténtica realización del hombre. La contradicción entre fe y vida es signo de falta de fe porque la fe transforma nuestra vida. Las obras son exigencia de la fe y no consecuencias de ella. Las obras verifican la autenticidad de la actitud de fe. Existe el peligro de reposar en la opción. Por ello, para que la fe sea auténtica, se debe actuar en lo cotidiano.

La opción de fe es intrínsecamente dinámica y es una búsqueda continua de la voluntad de Dios que envuelve toda la existencia. Esta existencia cristiana se entiende en la perspectiva de un diálogo del hombre con Dios que tiene lugar en Cristo dando a la existencia humana un nuevo sentido. El hombre respondiendo con fe entra en una nueva relación personal e íntima con Cristo. La existencia cristiana es ser y vivir en Cristo. En esa relación se experimenta y se descubre el amor gratuito de Dios que exige amor al prójimo constituyendo la dimensión comunitaria del acto de fe. La opción de fe es a la vez opción de esperanza y de amor. La existencia cristiana se realiza en la esperanza y en la caridad.

La esperanza cristiana es la respuesta del hombre al acto salvífico de Dios para toda la humanidad. Significa caminar dando respuesta a la llamada de Dios. Respuesta que nace de la fe y se funda en la fe y que debe ser activa y esperante.

El conocimiento de la fe no se refiere solamente al pasado. Debe mirar también al futuro. Es una fe que espera y así ofrece capacidad de abrirse al futuro implicando un proyecto de futuro. Este proyecto significa abandonar la vida en las manos de Dios. La esperanza es así una decisión existencial que empeña la voluntad de Dios. Por tanto, es una comunión profunda con Dios con la certeza que la comunión definitiva será completada en la parusía.

La confianza es un aspecto intrínseco de la esperanza que permite el carácter de relación interpersonal con Dios. La fe como opción fundamental es a la vez opción fundamental de la esperanza.

La fe tiene como exigencia encarnarse en el mundo al servicio del hombre; es empeñarse en el presente para cambiarlo; debe significar su auténtica liberación. El hombre que espera y que cree no puede permanecer indiferente a lo que impide la salvación integral del hombre en el mundo.

El amor, por su parte es acoger la gracia. En el amor se realiza la respuesta definitiva al don de Dios. La aspiración más profunda del hombre es el amor. Es la realización de sí. Significa una autodonación del propio ser a Cristo, y a través de Cristo al Padre. Esto exige que Dios tiene que ser el valor supremo de la existencia. Acoger la gracia es acoger el amor, y acoger el amor es participar del amor de Cristo y del amor del Padre y del amor entre Cristo y el Padre.

Acogiendo la gracia recibimos la capacidad de amar como ama Dios. En este amor como relación total el hombre encuentra su plenitud. El centro de este amor es Jesús, mediador

del amor del Padre y del amor entre los hombres. Pertenece a la esencia del cristianismo porque es participación en el amor divino y participación en la solidaridad de Cristo con la humanidad.

La fe, la esperanza y el amor llevan a la unión personal perfecta con Dios. El vínculo es la confianza como abandono. Actitud de la existencia cristiana que se caracteriza por un reconocimiento de la gratuidad.

La autodonación de Dios se realiza efectivamente en la praxis cristiana como actitud fundamental de fe, esperanza y caridad. Lleva a vivir la ortodoxia y la ortopraxis muy unidas. La praxis es una dimensión intrínseca de la misma fe. Permite transmitir el mensaje cristiano y hacerlo creíble. La unión de la ortodoxia y la ortopraxis hace de la Iglesia sacramento de salvación. La situación del mundo tiene una praxis nueva del mensaje cristiano. Esta nueva praxis es fruto de una auténtica conversión que lleva al cristiano a vivir del amor y de la esperanza.

10.5.- El sufrimiento y la muerte⁵⁰

El sufrimiento consiste en un sentimiento de pérdida, daño o carencia, sea física o espiritual. A todos los niveles de la existencia humana constituye un problema religioso, en la medida en que obliga al que sufre a plantearse varias cuestiones: ¿Cómo escapar del sufrimiento? ¿Porqué se originó el sufrimiento? Esta última pregunta pretende evitar una repetición del sufrimiento y simultáneamente abre perspectivas más amplias sobre el significado de la existencia dolorosa.

La protesta atea contra Dios se ha hecho más poderosa en nuestros tiempos, precisamente porque el cristianismo ha proclamado un Dios que cuida de cada individuo (cf. Mt 10,28-31) y en su amor benéfico "hace salir el sol sobre buenos y malos y hace llover sobre justos e injustos" (Mt 5,45) ¿Cómo, preguntan muchos, puede ser Dios un padre amoroso si permite que tantos niños inocentes sufran horriblemente?

Lo más difícil de explicar a la hora de evangelizar es el problema del sufrimiento del inocente. Es mucho más fácil explicarlo con el testimonio de tal manera de que a pesar de nuestros dolores y cruces estemos siempre bien dispuestos y con buen estado de ánimo. De tal manera que nuestro propio sufrimiento sea "vivido en la soledad personal con Cristo, es decir, aceptado en silencio por la renuncia a la defensa de sí mismo ante la incompreensión de los otros y tal vez ante la misma injusticia, sin buscar otro apoyo que la palabra de Dios en el misterio de la muerte de su Hijo"⁵¹. También vendría a implicar la aceptación de la muerte en la sumisión y el abandono filial a Dios como misterio de amor en Cristo.

El dolor "manifiesta a su manera la profundidad propia del hombre y de algún modo la supera. Solamente el ser humano es consciente de que sufre, y se pregunta la razón de este dolor del mismo modo que se plantea el significado del mal"⁵².

Así pues, el dolor es "un hecho personal, encerrado en el concreto e irrepetible interior del hombre"⁵³ y el sufrimiento, una experiencia, como hemos dicho, incomunicable. Para comprobar la intensidad del dolor de otro sería necesario convertirse en ese otro.

⁵⁰ Cf. J. M. McDermontt, voz sufrimiento y R. Latourelle, voz muerte en Diccionario de Teología Fundamental.

⁵¹ *Dei Verbum*, 96.

⁵² D. Le Breton, *Antropología del Dolor*, 25.

El dolor es signo de nuestra humanidad, pues si aboliésemos nuestra facultad de sufrir terminaríamos aboliendo la propia condición humana: “La fantasía de una supresión radical del dolor gracias a los progresos de la medicina es una imaginación de muerte, un sueño de omnipotencia que desemboca en la indiferencia a la vida. (...) implica la pérdida del placer, y por lo tanto del gusto de vivir, puesto que comporta la supresión de toda sensibilidad. Como lo demuestra la experiencia, la anestesia del dolor implica también la del placer”⁵⁴. Contra la ilusión de no sufrir, Le Bretón aconseja aprender a sufrir mejor para sufrir menos.

Los sufrimientos a menudo sirven de aviso contra males mayores o están vinculados a una disciplina necesaria del cuerpo y del alma que permite el crecimiento. Además, sirven de justo castigo por el pecado, llaman a los hombres a la conversión, ayudan a destruir el egoísmo y abren a los hombres a la compasión y a la colaboración. El sufrimiento por algo que es justo revela al hombre el sentido de su existencia y contribuye a una adecuada estimación de su propio valor. Ciertamente, si el sufrimiento fuera imposible, la vida se vería privada de todo desafío y aventura.

Por más ineludiblemente ligado a la existencia humana, y a pesar de los muchos beneficios que pueda ocasionar, el sufrimiento jamás puede ser explicado plenamente. Negar la existencia de Dios ni resolvería ni aliviaría el problema del sufrimiento.

Una vez que el pecado hizo astillas la unidad original de la humanidad, el mundo se convirtió en un lugar ambiguo, en el que la existencia de un Dios de amor podía ser puesta en duda. Por eso, para dar un signo de amor y reconstituir la unidad de la humanidad, el Hijo eterno se hizo hombre. Esta entrada del amor en el mundo de pecado inició un conflicto que condujo a la muerte de Jesús. Esta muerte reveló plenamente el significado de su vida de amor autosacrificial. Porque, aunque condenado a muerte por pecadores, Jesús simultáneamente se ofreció a sí mismo libremente a su Padre y por los pecadores.

La incorporación del individuo a la comunión de la Iglesia da un nuevo sentido a su sufrimiento. Son una parte de los sufrimientos de Cristo; sirven también para “completar lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia” (Col 1, 24). Del mismo modo que la infinitud de Dios no excluye a las criaturas, tampoco su omnipotencia destruye la libertad humana, sino que ambas constituyen su condición de posibilidad, así los sufrimientos de Cristo, suficientes en sí mismos para salvar a todos, abren el camino a la contribución del hombre en el amor para la obra de salvación.

El hombre continuamente hace una experiencia de la muerte y se pregunta por la muerte en sí misma y por su propia muerte. La debemos enfrentar porque es una cuestión de la vida. Es el momento en que finalizan todas las relaciones que para cada persona son importantes. Enfrentar esta pregunta es fundamental para vivir en plenitud.

Por una parte, la muerte es algo desconocido y ello provoca temor y, además, revela nuestra finitud, nuestra fragilidad y nuestros límites. Además, cuestiona las relaciones comunitarias.

Este temor esconde el deseo de vivir eternamente. Se experimenta una contradicción porque el hombre es un ser para la vida. Aquí subyace la pregunta por la esperanza porque el deseo de vivir para siempre sólo puede ser saciado en Dios.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

Ante el sinsentido y el absurdo aparente de la muerte, el cristianismo presenta una plenitud y hasta una sobreabundancia de sentido totalmente inédita. Este potencial de significatividad, que le viene de la revelación, lo pone en el camino de la credibilidad.

La verdad es que tan sólo un misterio puede responder al misterio de la muerte: el de la muerte temporal para la vida eterna. En la visión cristiana el hombre no es un ser para la muerte, sino para la vida; esto significa afirmar y al mismo tiempo superar la muerte. La vida tiene sentido porque la muerte tiene sentido; es una “pascua”, un paso que desemboca en la vida eterna.

La muerte humana se ha hecho acontecimiento de salvación para Cristo y para el mundo. Por tanto, Cristo no niega la muerte, sino que le da a la muerte su sentido más profundo.

Sin perder nada de su carácter tenebroso, la muerte se convierte en otra cosa, a saber: en la entrega de todo el hombre a Dios para vivir de su vida.

Para los que viven su vida como un misterio de muerte y de vida con Cristo, la muerte se convierte en el punto culminante de la apropiación de la salvación, inaugurada por la fe y los sacramentos. No es tanto límite como cumplimiento, maduración y fructificación. Es pérdida de sí, pero encuentro con Dios y vida en Dios.

En la muerte, que es esperanza contra toda esperanza, el hombre se abandona al Dios de la promesa. La muerte así vivida y realizada en este abandono total y confiado se convierte realmente en encuentro con Dios en Jesucristo. Por la esperanza, el cristiano se proyecta en Dios y le confía su vida para toda la eternidad. Finalmente, en su muerte, la caridad, que es amor de Dios por encima de todo, encuentra su expresión y su consumación suprema.

Esto es contrario con la visión de la muerte como un aniquilamiento. La muerte debe ser cualquier cosa que haga ver más allá, que lleva al origen de la esperanza constitutiva del hombre. Esta esperanza sólo puede ser fundada en una realidad trascendente que es Dios, único capaz de crear una nueva vida más allá de la muerte. Dios como la esperanza última del hombre.

10.6.- El destino sobrenatural del hombre⁵⁵

Desde el primer instante el hombre ha sido llamado a la comunión con Dios en Cristo, y sólo para hacer posible esta comunión fue creado. El hombre puede alcanzar su plenitud sólo en Dios, en aquel que por definición lo sobrepasa.

La misma creación del hombre comporta una proximidad de Dios a esta criatura privilegiada que no se deduce de la pura creaturalidad. Sólo al ser humano le es comunicada la vida divina, solo él ha sido creado a imagen y semejanza de Dios.

El fundamento de la gratuidad de la elevación del hombre a la comunión con Dios es la gratuidad de la encarnación misma. Debemos partir del hecho que no hay otra gracia que el mismo Jesús, enviado del Padre, y el don de su Espíritu que nos hace hijos. Es decisivo en la constitución del hombre desde el punto de vista teológico la invitación de Dios a la comunión

⁵⁵ Cf. L. Ladaria, Antropología teológica, 174-202.

con Él, a participar en la relación que en el mismo seno del amor intratrinitario une a Jesús con el Padre.

La creación no tiene sentido si no es para hacer posible la venida de Jesús y la comunicación de la vida divina a la creatura capaz de recibirla. El hombre es entonces pensado, sobretodo, para poder recibir la filiación divina.

Si la existencia de la criatura es condición de posibilidad para la autocomunicación de Dios, debemos agregar que esta creatura debe tener cierta característica para poder ser destinatario de este don. En efecto el hombre está dotado de inteligencia propiamente porque es llamado a la comunión con Dios.

Finalmente, cabe agregar que el hombre es intrínsecamente perfeccionado por la gracia divina. La gracia es una participación en la vida de Dios. “Es el favor, el auxilio gratuito que Dios nos da para responder a su llamada: llegar a ser hijos de Dios (cf. Jn 1, 12-18), hijos adoptivos (cf. Rm 8, 14-17), partícipes de la naturaleza divina (cf. 2 P 1, 3-4), de la vida eterna (cf. Jn 17,3)”⁵⁶.

El ser creatural y sus perfecciones son participación del ser y las perfecciones de Dios. En la participación máxima del ser de Dios se encuentra la perfección intrínseca de la creatura que es capaz de recibirla. Cada crecimiento de ésta en la imagen y semejanza de Aquel que la ha creada, cada mayor perfección en el ser reflejo del Logos que sostiene el universo, es la más grande plenitud a la que se puede aspirar. En este sentido la gracia es una participación más plena en el ser de Dios que funda toda realidad creatural.

⁵⁶ Catecismo de la Iglesia Católica, 1996.

Bibliografía general:**Bibliografía básica:**

- Catecismo de la Iglesia Católica, España 1992.
- Documentos del Concilio Vaticano II, Madrid 1986.
- Gastaldi, I. El hombre un misterio, Buenos Aires 1992.
- Ladaria, L. Antropología Teológica, Roma 1995.
- Ruiz de la Peña, J. L. Imagen de Dios, Santander 1988.

Bibliografía complementaria:

- Antropología Catequética en <http://www.cmfapostolado.org>.
- Bernard, Ch., Introducción a la teología espiritual, Navarra 1997.
- Berzosa Martínez, R., Para conocer la creación, Bilbao 1998.
- Flick, M. y Alszeghy, Z. Antropología Teológica, Salamanca 1970.
- Frankl, V., El hombre en busca del sentido, Barcelona 1988.
- Gevaert, J., El problema del hombre, Salamanca 1981.
- Kern, W., La creación como presupuesto de la alianza en el Antiguo Testamento en *Mysterium Salutis 2*, Madrid 1969.
- La *Gaudium et Spes* y la misión de la Iglesia frente a los desafíos antropológicos actuales, Biblioteca electrónica cristiana.
- Ladaria, L., El hombre como tema teológico, Apuntes de Clases Universidad Gregoriana 2000.
- Latourelle, R.; Fisichella, R.; Pié-Ninot, S. (dir.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992.
- Le Bretón, D., *Antropología del Dolor*, Francia 1992.
- López Crestar, J. R., Un apunte sobre la antropología de Juan Pablo II, Gentileza de Fundación Arbil.
- Martínez Diez, F., *Teología de la Comunicación*, Madrid 1994.

- Ruiz de la Peña, J. L., El último sentido, Madrid 1980.
- Vitali, D., Esistenza cristiana: fede, speranza e carità, sin publicar.