

# LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA Y EL PENSAR ACTUAL SOBRE LO HUMANO

El interés actual de la antropología

DRA. FELISA ELIZONDO  
Instituto Superior de Pastoral  
Madrid

## *Resumen*

Paralelamente a la "concentración antropológica" en la filosofía reciente se deja sentir, también en la teología actual, un indudable "giro antropológico". La antropología teológica muestra hoy, desde una clara inspiración bíblica, a Dios como expresión del hombre y al hombre como expresión de Dios.

## *Summary*

In addition to the "anthropological concentration" of recent philosophy, one also finds a certain "anthropological bend" in today's theology. Theological anthropology shows, from a clear biblical inspiration, God as expression of man and the man as expression of God.

En un conocido libro que recorre grandes hitos del pensar sobre el hombre advirtiendo que el lugar clave para comprender lo humano es la relación interpersonal, M. Buber ha dejado escrita una observación que reproducimos:

Las épocas de la historia del espíritu en que le fue dado a la meditación antropológica moverse por las honduras de su experiencia fueron tiempos en que le sobrecogió al hombre el sentimiento de una soledad rigurosa, irremisible; y fue en los más solitarios donde el pensamiento se hizo fecundo. En el hielo de la soledad es cuando el hombre, implacablemente, se siente como

problema, se hace cuestión de sí mismo; y como la cuestión se dirige y hace entrar en juego a lo más recóndito de sí, el hombre llega a cobrar experiencia de sí mismo<sup>1</sup>.

Si la asociación que M. Buber realiza entre ruptura de una imagen del universo, sentimiento de soledad, situación de intemperie, crisis en definitiva, y la crecida en la reflexión antropológica es pertinente, el interés actual por la *antropología* en sus diversas vertientes sería un indicador de que atravesamos un tiempo en que en una humanidad "sin hogar" se reabre, a nueva profundidad, la cuestión sobre la humanidad misma. Más aún, tal como este autor ha sugerido, un pensar sobre sí resurgirá como insuprimible en un futuro en que, estallada la imagen del universo, los hombres hayan de reencontrarse no ya ante una *nova imago* sino ante un universo inimaginable: *nulla imago*.

Más recientemente, en 1957, W. Pannenberg entraba en la problematización de lo humano con el reconocimiento de que vivimos en una época de dominio antropológico en la medida en que una de las aspiraciones del pensar de nuestros días es la creación de una ciencia del hombre que lo abrace completamente. A esta meta, pensada como posible, apunta el hecho de que quienes cultivan ramas tan diversas como la biología, la filosofía, el derecho, la sociología, la psicología, la medicina o la teología, hallan cierta convergencia en su pensar al hombre, y hasta cierta cercanía de lenguaje, pese a las diferentes perspectivas de cada saber.

También hoy, al decir de éste y más autores, la superación de una visión fragmentada aparece como necesaria, y las ciencias del hombre cobran el espacio y alcanzan el prestigio de que en otros siglos gozó la metafísica<sup>2</sup>.

Sin negar verdad a esas observaciones sobre el interés renacido por la temática antropológica, hay que reconocer también que asistimos a una fragmentación de los paradigmas de lo humano, de manera que el diálogo interdisciplinar y la construcción de un pensamiento más global se ven dificultados por el variado repertorio de respuestas a la pregunta de *qué es el hombre* que puede registrarse hoy mismo.

---

<sup>1</sup> *¿Qué es el hombre?* (México 1981) 24. Véanse allí mismo referencias a momentos de soledad en la historia y a los meditadores de la soledad.

<sup>2</sup> W. Pannenberg, *El hombre como problema* (Barcelona 1976).

Con todo, salta a la vista que esa cuestión mayor, siempre renaciente, que es la del hombre sobre sí sigue viva en la conciencia contemporánea, detrás de cada abordaje parcial, como una pregunta siempre pendiente por nunca satisfactoriamente respondida: "el término 'hombre' es a la vez título de dignidad y testimonio de pobreza y desamparo", escribe G. Häffner al comienzo de su *Antropología filosófica* al registrar el rebrotar de una cuestión cuya fuente resulta siempre inagotable<sup>3</sup>. Si ya el lejano autor del salmo 8 se interrogaba con asombro: "¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él..?", y el coro de Antígona se hacía eco de lo inaudito del ser humano, en años más próximos, M. Heidegger, como antes M. Scheler, sentenciaba:

Ninguna época ha sabido conquistar tantos y tan variados conocimientos sobre el hombre como la nuestra... Sin embargo, ninguna época ha conocido al hombre tan poco como la nuestra. En ninguna época ha resultado el hombre tan problemático como en ésta<sup>4</sup>.

Y G. Hurdin más explícitamente:

¿Qué es el hombre? Cuestión banal, cuestión magnífica, cuestión eterna. Hace millones de años que los hombres se agitan por la superficie del globo..., y desde entonces millares y millones de hombres y mujeres se han planteado esta famosa cuestión. Lo han hecho incansablemente, con la misma angustia, con la misma insistencia, con el mismo sufrimiento. ¿Por qué nacemos a la luz del día? ¿Por qué amamos? ¿Por qué estamos destinados a desaparecer? ¿Por qué nos devoramos mutuamente?... Me parece que a través de los caminos de la historia, por encima de la diversidad de pueblos y de razas, ese interrogante del hombre sobre sí mismo es el que domina y se eleva sin tregua, sin descanso. Todo lo que dura, todo lo que une, las obras de arte como las religiones, tienen por objeto ofrecer un baluceo de respuesta a esta inquietante, a esta perpetua cuestión<sup>5</sup>.

Terminaremos esta mención de testimonios sobre la preocupación por el hombre con la constatación hecha por un exegeta al comienzo de un comentario reciente a los primeros capítulos del Génesis:

---

<sup>3</sup> Cf. G. Häffner, *Antropología filosófica* (Barcelona 1986) 11.

<sup>4</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt 1951) 189.

<sup>5</sup> *Qu'est-ce que l'homme* (Paris 1954) 143.

Sobre el hombre vienen tomando la palabra desde hace mucho tiempo los mitos y las religiones, la filosofía y las ciencias, y por ahora no hay indicios de que el tema se haya agotado (...) ¿Está el nudo en que quien tiene categoría de sujeto, dueño de libre iniciativa, es indomesticable como objeto?

En la cuenta del hombre se inscriben, además, los enigmas del mundo con los misterios del trasmundo. Cuando se afirma que es el misterio más fascinante e inquietante, habría que preguntar si lo es por propia razón únicamente o por ser el lugar de todos los misterios<sup>6</sup>.

La actualidad —y aun la urgencia— de una reflexión sobre lo humano que acepte generosamente las cuestiones abiertas desde distintos flancos o que sostenga honradamente la interrogación sin parcializar ni acortar las respuestas, no parece dudable. De ahí que la antropología —tomado aquí el término en el sentido genérico— movilice el interés y suscite expectativas.

#### I. LA POLIVALENCIA DEL TÉRMINO "ANTROPOLOGÍA" EN EL PANORAMA ACTUAL

Ahora bien, salta pronto a la vista en el panorama de la cultura contemporánea que el propio término *antropología* presenta una notable polivalencia. Una multiplicidad de sentidos que sólo puede ser reducida si se tiene en cuenta la andadura del término por la historia del pensamiento y de los saberes. Y si se registra su uso en la actualidad dentro de áreas tan diversas como la biología, la psicología, la sociología, la medicina, la historia y el análisis de las culturas, la filosofía y las religiones. Porque la preocupación antropológica aparece desde muy diversos ángulos de mira, que adjetivan las distintas antropologías según deriven de las ciencias varias sobre el hombre, de la filosofía o de la teología.

Que la preocupación por lo humano, que es el meollo de toda antropología, ha estado siempre presente en el transcurso de los siglos lo muestra el hecho de que las antiguas mitologías, donde se funden sin solución de continuidad experiencia e intuición, razón y fantasía, sentimiento y creencia, ofrecieron a su modo unas visiones antropológicas que reflejan el modo de situarse en la realidad de generaciones distantes de nosotros en

---

<sup>6</sup> A. González Núñez, *Adán y Eva. El hombre y su porvenir* (Madrid 1990) 5 y 7.

el tiempo, pero acuciadas también por la cuestión permanente que es, para sí mismo, cada ser humano y la humanidad en su conjunto.

También las religiones ofrecen desde antiguo su versión sobre lo humano. Y, en los linderos de lo religioso, la filosofía temprana se planteó según sabemos, como cuestión propia, la pregunta sobre el *ser* de los humanos. Una pregunta que ha venido asediando —hasta el punto de resultar inseparable de la filosofía— a la historia del pensamiento<sup>7</sup>. En siglos más cercanos, las ciencias han entrado a analizar desde sus propias perspectivas esta realidad arrojando una cuantía ya inabarcable de datos. Y, si no aparecen directamente afectadas por la cuestión del ser y el sentido de lo humano, al menos se muestran abiertas a reconocer espacios no explorados en ese enigma permanente.

Además, junto a las áreas sistematizadas del pensamiento, de las ciencias o en el mundo de las creencias religiosas, toda una suma de expresiones de la humanidad (creaciones artísticas, normas, sistemas de valores, formas de convivencia y de debate público, la configuración de la vida personal y social...) muestran lo permanente e insuprimible de esta cuestión, al tiempo que documentan a qué hondura se plantea esa interrogación en un determinado momento o en una sociedad concreta.

Según los estudios de O. Marquard, todavía en el siglo XVI, *antropología* designaba una parte de la psicología metafísica y en un desarrollo ulterior, progresivamente disociado de la filosofía y la teología, el mismo término designaba una historia natural del hombre, también progresivamente autónoma y de carácter empírico. En tiempos más recientes, no sólo se persigue la elaboración de una antropología filosófica que tiene su propia ambición e itinerario, sino que el acopio de estudios y observaciones sobre diversos pueblos y culturas, con cabida para lo peculiar y lo exótico, da lugar al nacimiento de una *antropología cultural* hoy día en pleno desarrollo, una vez afirmada como disciplina<sup>8</sup>.

Además, el desarrollo de las ciencias del hombre, sobre todo desde el siglo XIX, ha hecho sentir, más allá de las *antropologías varias* que responden a las distintas perspectivas científicas, la necesidad de proseguir en la búsqueda de un saber sobre el mismo hombre que desborde los confinamientos de las disciplinas especializadas sin descuidar los datos

---

<sup>7</sup> Sobre la relación de la filosofía y el pensar sobre el hombre, véase la discusión en J. San Martín, *El sentido de la filosofía del hombre* (Barcelona 1988) 12s y 37s.

<sup>8</sup> Cf. "Anthropologie": *HWPfI* I (Basilea 1971) 362-374.

aportados desde éstas. Un saber más atento a la totalidad y a la unidad de lo humano que responda a la antigua y actual cuestión de qué es en definitiva, o en último término, este ser complejo y uno que es analizado desde las diversas perspectivas científicas.

En la construcción de ese saber —que algunos llaman *antropología fundamental*— y que en el momento actual se distancia, como veremos, incluso de los *humanismos*, se postula un método pluridisciplinar (o interdisciplinar en la aspiración), de comparación y asociación, al modo de las ciencias humanas, en un intento de dar cuenta de la experiencia humana concreta, en su complejidad y diferenciación. La *antropología* así entendida sería un intento ambicioso, casi irrealizable, tanto por lo inabarcable de los datos y la pluralidad de registros que ha de conjugar como por hallarse en una situación de "laboratorio entre el objeto perdido y el sujeto errante"<sup>9</sup>.

Si tal es la situación, nada tiene de extraño el que, tanto la filosofía como la teología que han de proseguir su discurso antropológico se vean abocadas a una clarificación de sus ángulos propios, a aceptar la interrogación radical provocada por la que se ha reconocido como "crisis de los humanismos" y a sostener un permanente diálogo interdisciplinar.

Y en contrapartida el respeto a lo humano, siempre difícil de confinar y de definir, reclama de cada antropología (biológica, psicológica, cultural...) que supere el enclaustramiento y, sin renunciar a su propio método y objeto, reconozca la legitimidad de otras perspectivas y el necesario diálogo de los saberes. Una apertura exigida por lo inagotable e irreductible del ser humano, un sujeto que no puede ser del todo objetivado<sup>10</sup>.

## II. LA PREOCUPACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA FILOSOFÍA

Como apuntábamos, el pensamiento ha abordado desde antiguo la cuestión del hombre, que es connatural al propio pensar. En el mundo griego arcaico y, desde luego en el de la *πόλις*, el hombre, dotado de inteligencia, de habilidad técnica y artística, capaz de adquirir experiencia

---

<sup>9</sup> La expresión es de F. Dumont, reproducida en J. Vidal, "Antropología": *Diccionario de las religiones* (Barcelona 1987) 94.

<sup>10</sup> Cf. H. G. Gadamer / P. Vogler (eds.), *Nueva antropología*, 7 vols. (Salamanca 1976s).

y de acceder a la universalidad del conocer, aparece ya como algo que causa asombro y maravilla aunque esté limitado por la muerte y a distancia de los dioses. Sin ser dios —lo expresan tanto los fragmentos de Píndaro como los cantos homéricos— aspira a relacionarse con las divinidades mismas. En el mundo de la filosofía naciente, la noción de *ψυχή*, surgida en clima religioso-mistérico, apunta a un principio de vida consciente que no es reductible a la vida de otras especies.

La historia de la filosofía registra ya en Sócrates la afirmación de que el hombre es sobre todo su *ψυχή* es decir, su consciencia y capacidad de operación: aquel centro donde radica su ser como individuo humano. En ese centro, que tiene algo de divino, se hará radicar el *ser personal* cuando se elabore la noción de *persona*, un concepto que conoce una gestación larga y laboriosa que no parece definitivamente concluida<sup>11</sup>.

Es Platón quien teoriza más ampliamente sobre la relación alma-cuerpo y plantea la pregunta por la inmortalidad de la parte inmaterial responsable del conocer. Aristóteles —que llama *ανθρωπολόγιος* al que habla sobre el hombre— prosigue aquella tematización pensando la relación alma-cuerpo en términos que se mantienen durante siglos. De hecho, la aportación del estagirita se prolonga en interacción fecunda con la tradición bíblica y la teología que, entre otras aportaciones nada desdeñables, cuenta esta de haber contribuido, de un modo que hoy es reconocido ampliamente, a acuñar la noción de *ser personal*, una de las nociones clave de la historia del pensamiento<sup>12</sup>. Con todo, el prevalecer de una concepción del mundo en clave de *φύσις* y al ser humano como alojado cual parte de ese *κόσμος* ha supuesto que el pensar griego se mantuviera en un estadio en que lo personal no lograba emerger con mayor relevancia. Una carencia que no han dejado de notar autores como Buber y el propio Lévinas, atentos a lo irreductible y a la constitutiva alteridad de lo humano.

---

<sup>11</sup> Cf. J. Splett / R. Pesch / K. Rahner, "Antropología filosófica", en *Antropología* (Barcelona, SM, 1972) 362-374; P. A. Sequeri, "Hombre" (Antropología desde el punto de vista filosófico): *DTI* III (Salamanca 1982) 87-103.

<sup>12</sup> Sobre el problema alma-cuerpo véase F. P. Fiorenza / J. B. Metz, "El hombre como unidad de cuerpo y alma": *MS* II-II (Madrid 1969) 661-775; A. Marranzini, "Alma y cuerpo": *DTI* I, 351-369. Sobre la elaboración del concepto de persona y la contribución cristiana, A. Milano, *Persona in teologia* (Napoli 1984).

A juicio de A. Sequeri en la historia subsiguiente puede advertirse una polarización en la manera de abordar la compleja realidad humana. Se da por una parte una consideración de carácter religioso-espiritual y, a distancia y en difícil entendimiento con esa vertiente, otra metafísico-naturalista. Esta bipolaridad en la consideración de lo humano muestra una tensión que, con variaciones según autores y sistemas, dura hasta Kant<sup>13</sup>.

Ocurre también que, en el encuentro del pensamiento de matriz griega con la tradición judeo-cristiana, aquél no modifica sustancialmente la comprensión de los componentes de lo humano, aunque puede advertirse que la fe cristiana conduce a un ahondamiento del ser personal por la afirmación de su relación con el Dios trinitario. Un ahondamiento que alcanza también a la dimensión comunitaria, como viene poniendo de manifiesto la reflexión más reciente.

Por otra parte, resulta constatable que la incidencia cristiana, si bien mantiene una posibilidad crítica y correctora respecto de la permanente tentación de dualismo que afecta al modo de pensar lo humano, no llega a desarrollar todas sus virtualidades. De ahí que la tarea de pensar el cuerpo en la unidad vivida del ser personal es un esfuerzo todavía en curso, aunque la antropología actual cuente con importantes logros<sup>14</sup>.

Si el pensamiento antiguo suele caracterizarse como cosmocéntrico, y por ello tendente a considerar a los humanos como parte de ese cosmos —aunque parte no asimilable a otras, como hemos visto—, el parar mientes en la subjetividad marca al pensar moderno. Ese hacer centro en la subjetividad no ha estado libre de riesgos como lo muestra la polarización que se da entre un espiritualismo idealista frente a un materialismo biologista o fisicalista. Una tensión en la que se ven implicados, aunque con salvedades necesarias en las que no podemos detenernos, nombres como Descartes, Locke, Berkeley y Hume, y que conoce ulteriormente la absorción de la subjetividad en el espíritu conglobante en el sistema hegeliano<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Cf. A. Sequeri, *a. c.*, 89-90.

<sup>14</sup> Sobre el tema puede verse Cl. Bruaire, *Philosophie du corps* (Paris 1968). Sobre la discusión reciente, J. L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, (Santander 1985); *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander 1988) esp. 114-151.

<sup>15</sup> Cf. A. Sequeri, *a. c.*, 90-93. Véase asimismo R. Schulte / J. L. Ruiz de la Peña, "Cuerpo y alma", en *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 5 (Madrid 1985) 10-88,



Humanismo y antropología son así, en la historia del pensamiento moderno, ámbitos y conceptos que se interrelacionan, puesto que uno y otro pretenden abarcar los niveles y facetas varios de lo humano tomando como centro la subjetividad. En este intento Kant representa un verdadero hito, si bien el espacio dedicado a la reflexión más propiamente antropológica es notablemente exiguo en comparación con el conjunto de la obra kantiana.

Suele señalarse que el término *antropología* no es utilizado en el sentido en que aparece en la filosofía moderna hasta J. F. Blumbach (1752-1840). Y son L. Feuerbach (1804-1872) y sobre todo M. Scheler (1875-1929) quienes le dotan del contenido que dura prácticamente hasta nuestros días. Son también estos autores los que muestran que el pensar al hombre es ineludible en todo filosofar.

Hemos anotado cómo la preocupación antropológica cobra nuevo vigor por obra de los progresos que, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, realizan las ciencias naturales y humanas. En la prolongación del idealismo hegeliano, aunque cada uno con su propia impronta, L. Feuerbach y K. Marx favorecen la que se ha llamado "concentración antropológica" de la filosofía, y del saber en general. Una concentración que, aunque parezca contradictorio, trae consigo una crítica respecto del *humanismo* y de la tradición humanista, como se advierte claramente en el pensamiento marxista.

El progreso de las ciencias en los dos últimos siglos ha traído a la antropología filosófica cuestionamientos y retos que no es necesario ponderar. La tarea de reconstruir una imagen en un espejo fragmentado o de soldar incontables piezas de un rompecabezas ha servido a algunos para describir su situación: "La antropología en ausencia del hombre", como reza el llamativo título del trabajo de F. Dumont. De hecho, sigue siendo una tarea ineludible la conjunción, en la unidad del sujeto, de subjetividad y materialidad, de individualidad y sociabilidad, de lo natural-sensible y lo personal-consciente, del espíritu y la dimensión temporal e histórica. Sigue siendo también ése el desafío del filosofar en un siglo que ya ha reconocido los límites del idealismo y su riesgo de despersonalización. En un tiempo que no debe desconocer la aportación de las ciencias que, a su modo, hablan de lo humano aunque tampoco se puede descartar

en ellas el riesgo de los reduccionismos, obligadas como están a una metódica "objetivación" de ese ser humano inobjetivable<sup>16</sup>.

Siguiendo, siquiera sea a grandes pasos, el recorrido del pensar se encuentra una importante inflexión en la divisoria de los dos últimos siglos: provocada por el reclamo de atender a lo concreto y al existir personal que llegó desde la fenomenología husserliana y desde el grito personalísimo de S. Kierkegaard y las ulteriores filosofías de la existencia. En ese contexto se inscribe el esfuerzo de M. Scheler por dar cuenta de la peculiaridad humana. Como espíritu que trasciende a la vida —sin olvidar que no se disocia del impulso vital— el hombre aparece en la peculiaridad de su ser, y la antropología ve entreabrirse nuevos espacios en la preocupación filosófica, ahora atenta a las ciencias y a la consideración que de lo humano hacen las religiones.

### III. LA SITUACIÓN ACTUAL: EL SUJETO EN CUESTIÓN

Ulteriores reflexiones antropológicas como las de M. Heidegger y la original aportación de los personalismos se encuentran en el recorrido de la antropología filosófica que, como señalábamos, tiene que entablar necesariamente una relación difícil con los nuevos datos que arrojan los avances registrados en el mundo de las ciencias y de las ciencias humanas. Un diálogo nada fácil dada la complejidad de los problemas y la multiplicidad de perspectivas en juego, pero exigido como garantía de una antropología que quiera respetar aquel todo inagotable. Lo que supone tener en cuenta los diversos niveles de lo humano y, a la vez, afirmar su originalidad<sup>17</sup>.

Nuestro siglo conoce también el desarrollo de la antropología cultural, y en el acercamiento a lo humano ha venido registrando un desarrollo de los estructuralismos y de los análisis del lenguaje. Sucede que un pensar antropológico que considera conciencia y libertad como constituti-

---

<sup>16</sup> Sobre la situación de la antropología filosófica en relación con las ciencias y la fragmentación del sujeto o la crisis de los humanismos, puede verse J. Vidal, *o. c.*, 93-94, con la bibliografía allí aducida. Véase también J. San Martín, *o. c.*, esp. c. III.

<sup>17</sup> Sobre la dificultad de la antropología filosófica en la multiplicidad de "discursos" antropológicos, puede verse J. Y. Jolif, *Comprender al hombre* (Salamanca 1969) 115-148.

vas de la persona entra en constante careo con posiciones que plantean, cuando menos implícitamente, la "disolución del sujeto" o, en otra formulación, la "muerte del hombre" (M. Foucault). Una desproporción entre lo que conocemos como datos y nuestro saber sobre quienes somos, tal como hemos oído señalar a algunos autores, sigue registrándose. Una desarmonía entre el *qué* y el *quién* somos, al tiempo que un afán por negar la franja que subsiste entre lo determinado y lo indeterminado, como ha señalado G. Gusdorf<sup>18</sup>.

De ahí que, si lo ambicioso del proyecto induce a hablar con cautela de las posibilidades de una antropología filosófica, la fragmentación de paradigmas de lo humano la colocan en situación nada cómoda al obligarle a aceptar las interpelaciones y los datos de disciplinas especializadas. Sin que, por otra parte, le sea consentido renunciar al intento de fondo que es a la vez su justificación como disciplina filosófica: asumir la problemática específica del hombre sin renunciar a afirmar la irreductible del ser concreto que es cada persona.

Aceptando la validez de trabajos como los de A. Gehlen y H. Plessner, que se esfuerzan por atender a los datos científicos sin perder el hilo rojo de la reflexión que es la singularidad del hombre, J. Gevaert señala, de acuerdo con el propio Gehlen y otros autores, que se puede llamar antropología filosófica al intento de elucidar, con el rigor propio de una reflexión metódica, el gran interrogante que el hombre se plantea a sí mismo: ¿qué significa ser hombre? Esta "filosofía del hombre" estudia al ser humano (atendiendo cada vez con más advertencia a la doble realización masculino-femenina implícita en el genérico *hombre*) como sujeto personal y en su unidad-globalidad.

La antropología filosófica no renuncia a una globalidad, a sabiendas de que ello no equivale a una igualación de los lenguajes varios en que se vierten los múltiples datos científicos, sino que implica el reconocimiento de que cada uno dice algo, de que tiene una significación. Se trata, por tanto, de una pretensión de no renunciar a la totalidad en la consideración del hombre. De proseguir el intento de no perder el horizonte de un todo que no es una mera síntesis de resultados de otras antropologías (síntesis difícilmente pensable dado lo irreductible de cada perspectiva) sino que quiere responder a la conciencia que cada hombre o mujer tienen de ser

---

<sup>18</sup> Cf. "Métaphysique et anthropologie": *RMM* 52 (1947) 263.

una unidad original. La conciencia que late detrás de la pregunta primera que los humanos se hacen sobre su propio ser.

Pero además, como antes hemos notado, la antropología filosófica — como la teológica, según podremos advertir — conoce hoy una interrogación radical sobre su posibilidad en el contexto de la crisis de los humanismos a que nos hemos referido. Un cuestionamiento que enlaza con la pérdida del sujeto a que nos referíamos también. Tal situación lleva a pensar que estamos en un tiempo de replanteamiento, un espacio que no puede ser ahorrado hasta que una "nueva antropología" salga a la luz. Esta nueva fase habrá de intentar superar la impresión de dispersión o, al menos, de yuxtaposición de temas que se da en muchos de los trabajos recientes, considerados por otra parte como significativos y por ello valiosos<sup>19</sup>. Se comprende así que cierta carga utópica acompañe a esa magna exploración de lo humano que habrá de ser la dedicación antropológica de la filosofía en estos años<sup>20</sup>.

Todavía en 1972, en el prólogo a la edición original de su antropología, E. Coreth afirmaba que la antropología filosófica se ha convertido en una "cuestión capital" reconociendo que "pese a la abundantísima literatura sobre el tema, persisten todavía bastantes oscuridades acerca de lo que una antropología filosófica es o debe ser metodológica y temáticamente"<sup>21</sup>. Lo sucedido en años sucesivos no ha mermado dificultad a la tarea por él entrevista y la unidad del ser humano y su sentido siguen siendo cuestión.

#### IV. EL "GIRO ANTROPOLÓGICO" EN TEOLOGÍA

Como ocurre con otras religiones, el cristianismo — y la teología correspondiente — hablan del hombre en la medida en que la Biblia misma es "una antropología para Dios" según la conocida expresión de A. Heschel, puesto que no habla de Dios sin implicar a la humanidad.

---

<sup>19</sup> Cf. J. Gevaert, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica* (Salamanca, Sígueme, 1987) 21-22.

<sup>20</sup> Cf. J. Rubio Carracedo, "Crítica, teoría y utopía", en *El hombre y la ética* (Barcelona 1987) 57-82.

<sup>21</sup> E. Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica* (Barcelona 1973) 27.

Pero si se ha dado en los últimos siglos, y desde luego en el nuestro, una concentración antropológica en filosofía, puede decirse que la teología ha registrado también su "giro antropológico". Tal hecho no ha obedecido a un puro mimetismo, sino que han sido motivaciones propias las que han llevado a la teología a entrar más detenidamente en la cuestión humana, como han mostrado K. Rahner y W. Pannenberg saliendo al paso de las reservas expresadas por E. Scherer y K. Barth a este propósito<sup>22</sup>.

En cierta correspondencia con la "vuelta al sujeto" que caracteriza al pensamiento moderno, la teología ha acentuado su preocupación por el ser humano concreto. Y ha evitado, en fidelidad a su propia razón de ser, la reducción a un humanismo o a una ética conservando así su propio estatuto epistemológico y su atención a las fuentes de la revelación. De ese modo en la atención que la teología presta a la antropología se supera el riesgo de asimilación a otros saberes porque, como ha señalado O. Pesch en el primer capítulo de su Antropología teológica citando la fórmula de Doerne, en la perspectiva teológica "Dios constituye el centro ontológico y el hombre el centro relacional". Y es en el acto total de la fe, y en el modo de aproximación que la fe consiente, como la teología mira al sujeto humano, centro de atención de la moderna preocupación antropológica<sup>23</sup>.

Pero, además de una situación histórica particularmente problemática que ha podido acelerar la pregunta sobre sí misma de la humanidad que ha vivido los acontecimientos que marcan nuestro siglo, otros factores inherentes a la propia teología han propiciado esa "concentración antropológica". Así, en la apreciación de M. Flick y Z. Alszeghy, gracias a la vuelta a las fuentes de la revelación, a una historia y un lenguaje que expresan una comprensión de lo humano que el creyente considera fundante, la teología parece haber redescubierto su propia naturaleza y es ahora más consciente de que, también en un lenguaje comprensible para las nuevas generaciones, debe ofrecer a los hombres aquella autocompre-

---

<sup>22</sup> Cf. K. Rahner, "Anthropologie": *LThK* I, 623; W. Pannenberg lo ha hecho desde su breve trabajo, *Was ist der Mensch* —trad. española: *El hombre como problema* (Barcelona 1976)— hasta la introducción a su *Anthropologie in theologischer Perspektive* (Göttingen 1983).

<sup>23</sup> Cf. O. Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie* (Freiburg i.Br. 1983) 183.

sión que ella misma puede elaborar con los datos que la fe intuye y la comunidad cristiana elabora en su experiencia.

Ello no significa — advierten estos mismos autores — que la teología y la predicación cristiana instrumentalicen a Dios, sino que pongan de manifiesto el misterio que habita el centro de la vida humana: "Es precisamente el antropocentrismo de la teología lo que nos permite comprender el teocentrismo, mejor aún, el cristocentrismo del fenómeno humano", concluyen dichos autores haciendo suya una posición bien conocida ante el problema como es la de K. Rahner<sup>24</sup>.

Si la teología tradicional ha mantenido siempre una atención a lo humano, aunque no siempre explícita ni en primer plano, la teología más reciente muestra una marcada dedicación a esa humanidad. Y tal orientación se justifica en términos como estos:

El interés fundamental del hombre por sí mismo — interés que se refleja... en los trabajos antropológicos — no es irrelevante para la teología ni, mucho menos, para el cristiano. El cristianismo se considera como mensaje de salvación del *hombre*. Culmina en que Dios, tal como es con su sabiduría y gloria absolutas, puede ser el contenido y centro de la historia humana y quiere serlo de hecho, por pura gracia; por tanto, no nos hallamos ante un Dios que "de suyo" no nos afecta en absoluto; el "teocentrismo" — rectamente entendido — se transforma, pues, en "antropocentrismo".

Y a la inversa, según la enseñanza cristiana, el hombre sólo puede encontrarse a sí mismo cuando se abandona a la libre incomprendibilidad de Dios orando y amando, y así transforma él mismo su "antropocentrismo" en "teocentrismo". Por consiguiente — concluye esta posición — no nos situamos en contradicción con la esencia del cristianismo cuando afirmamos que la pregunta del hombre es fundamental; al contrario, las exigencias del mensaje cristiano implican la necesidad de hacerlo así<sup>25</sup>.

Como puede advertirse, existen poderosas razones para justificar este acento en la teología que, además y tal como hemos oído advertir a los autores apenas aludidos, no entra a considerar el dato revelado sin llevar consigo los presupuestos de comprensión de aquel mensaje que halla en

---

<sup>24</sup> Cf. M. Flick / Z. Alszeghi, "Antropología": *Nuevo Diccionario de Teología* (Madrid 1982) 38-39.

<sup>25</sup> A. Raffelt / K. Rahner, "Antropología y teología", en *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 24 (Madrid 1987) 17.

la mentalidad y situación de los hombres y mujeres a quienes ese mensaje concierne. No sólo para adecuar pedagógicamente la formulación de aquellos contenidos, sino para elucidar los contenidos mismos. Tan imbricada se halla la comprensión de la fe con la pre-comprensión y auto-comprensión del creyente<sup>26</sup>.

En una reflexión acerca del "discurso teológico sobre el hombre", A. Gesché expresa este punto de vista sobre la tarea antropológica de la teología:

La teología no puede reducirse a antropología. No sólo faltaría a un propósito que le es asignado propiamente y que, si las palabras tienen un sentido, versa sobre Dios (*teo-logia*). Más aún: hablaría mal del hombre (*anthropo-logia*) porque, olvidándose de Dios, no sostendría a propósito del hombre el tema de la trascendencia del que el hombre tiene necesidad y al que tiene derecho. No es pues cuestión, no lo es a ningún título, de que la teología, avergonzándose de sí misma, abdique de sus responsabilidades respecto del tema de Dios. No obstante —prosigue— si no puede agotar su objetivo hablando sobre el hombre, no es menos verdad que ella misma es *también* un discurso sobre el hombre<sup>27</sup>.

Y de una manera que recuerda de cerca la afirmación de Heschel que anotábamos al comienzo de éste artículo, Gesché señala que la teología entraña "un discurso de Dios sobre el hombre" que es a la vez "discurso del hombre sobre Dios". Y anota a continuación que la teología —y de ahí su aportación antropológica— con su propio *logos* y su propio *ethos* (que es como decir con la peculiaridad del conocimiento de fe) habla del hombre que habla-a-Dios y del hombre que habla-de-Dios.

Por otra parte, advierte este mismo autor, la teología, que centra su punto de mira y tiene en cuenta sus posibilidades, no compite ni sustituye a los restantes saberes antropológicos. Pero tampoco elude prestar el servicio de una certeza y unas afirmaciones que tocan el corazón de lo humano y que son resumibles en términos como:

- . la inviolabilidad y el respeto absoluto de todo ser humano
- . la desfatalización de la historia y el destino personal
- . la afirmación de las posibilidades de la esperanza para el hombre constitutivamente pro-yectado<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>27</sup> A. Gesché, "Le discours théologique sur l'homme": *NRT* 9 (1975) 801.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 807-811.

Una síntesis que anticipa en parte lo que entraremos a considerar a continuación.

#### V. EL CARÁCTER PROPIO DE LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

Como hemos oído decir de uno u otro modo a los autores mencionados, esta antropología, como disciplina teológica que es, tiene un ángulo de mira específico sobre la realidad humana. Una especificidad que le viene de las fuentes reveladas. Y si se tiene en cuenta que la revelación culmina en Cristo, en la visión cristiana la antropología resulta inseparable de la cristología, aunque una y otra conserven su entidad en el cuadro de las disciplinas teológicas y las reflexiones de la una redunden en beneficio de la otra sin sustituirlas. Así, en el mismo sentido en que hemos oído hablar de un discurso propio que la teología puede ofrecer sobre lo humano, J. L. Ruiz de la Peña advierte en las primeras páginas de su Antropología:

La función de una antropología que no quiera ser un mero doblaje de la antropología filosófica consistirá (...) en diseñar las condiciones de posibilidad de la relación hombre-Dios *de parte del hombre*. Su lectura del fenómeno humano ha de ser tal que haga posible en principio la inteligibilidad del Verbo encarnado. De otro lado —continúa— la teología no debiera conceder sin más que es posible saber acabadamente qué es el hombre antes o al margen de la notificación neotestamentaria sobre la encarnación de Dios. Pues de esta forma se escamotea el substrato último del misterio de lo humano, a saber, su potencia obedencial para ser personalmente asumido en el misterio por antonomasia que es el ser de Dios<sup>29</sup>.

Consecuentemente, en su planteamiento y método esta antropología opera como las demás disciplinas teológicas intentando mostrar las conexiones, múltiples e íntimas, que se den entre lo que la fe atestigua habiéndolo acogido como decisivo para el hombre y la comprensión que de sí el hombre ha ido elaborando. Entre aquellos datos que las fuentes bíblicas aportan y su modo actual de pensar, interrogarse, valorar y actuar.

---

<sup>29</sup> *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander 1988) 9-10. Sobre el tema puede verse del mismo autor "Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica": *Studium Ovetense* 7 (1980) 347-360.



Se trata, por tanto, de un método propio, teológico, que sigue siendo tal aunque presente diferencias advertibles en los autores que, en unos casos se inclinan por tomar en peso e interpretar los datos de las ciencias humanas y los planteamientos de la antropología filosófica para detectar allí mismo las posibilidades de un diálogo con los enunciados de la fe, y en otros parten más directamente de los datos revelados, traídos por la tradición viva hasta la comprensión actual, y hacen revertir ese caudal en el debate antropológico en curso<sup>30</sup>.

En un trabajo de hace algunos decenios justificaba K. Rahner ese carácter teológico de la antropología y de su método en estos términos:

El punto de partida (...) no podrá ser formulado más que en términos *teológicos*, porque en otro caso la teología sería hecha depender de las antropologías. Por lo cual lo que el hombre sabe "naturalmente", esto es, independientemente de la revelación histórica, a propósito de sí mismo, vendrá de éste punto de partida o será irrelevante para una antropología teológica en cuanto tal, si bien es verdad que es la teología misma la que solicita al hombre a asumir seriamente esta experiencia mundana de sí<sup>31</sup>.

Por tanto, teniendo su arraigo y su fuente en la Palabra que se abre espacio a través de la experiencia de la fe, una experiencia humana e histórica, esta antropología dialoga con otros datos de otras tantas antropologías: científica, cultural o filosófica, sin dejar de mostrar su preocupación por la originalidad y la totalidad no parcializada de lo humano. En un intento de poner de relieve lo que de excedido, distinto, misterioso en último término, late en la condición humana.

---

<sup>30</sup> Sobre las diferentes modelos que subyacen en el diálogo-confrontación de la teología y las ciencias humanas puede verse O. H. Pesch, *o. c.*, c. 22. Previamente —en los preliminares de la obra— el autor se sitúa en la preeminencia de un modelo "dogmático" (término cuyo sentido se encarga de clarificar) donde la tradición cristiana, como proceso vital, entra en diálogo con el mundo que vivimos y el conjunto de las ciencias humanas sobre el *cantus firmus* de la Palabra revelada. A su vez, W. Pannenberg señala en la introducción a su Antropología desde la perspectiva teológica, en tono de réplica a las reservas de K. Barth, que ésta mantiene la especificidad mediante una apropiación crítica de los datos y utilizando teológicamente los fenómenos de las disciplinas antropológicas.

<sup>31</sup> "Anthropologie": *LThK* I, 622.

## VI. LA APORTACIÓN PROPIA: AFIRMACIONES FUNDAMENTALES

La antropología teológica lleva a cabo un trabajo de delimitación, crítica, interrogación y acogida de lo que desde la revelación bíblica llega a nuestro momento. Ensayo asimismo su formulación en términos comprensibles para la humanidad contemporánea. Algo que es propio de una antropología que se adjetiva —y hemos visto que no es una caracterización que pueda subestimarse— como *teológica*. Pero es también tarea suya explorar los hallazgos que sobre sí ha venido haciendo esa humanidad en las canteras de los diversos saberes y experiencias para descubrir su relación con aquellas fuentes primeras.

Este empeño está sustentado por la convicción cristiana básica de que el Dios creador es también, inseparablemente, el salvador y plenificador de los humanos que ha creado, y de la creación entera.

Así, sea que se esfuerce por presentar actualizadamente los datos revelados y establecer su contacto con la realidad humana en curso que es la historia y la experiencia, sea que se dirija a las fuentes en búsqueda de nueva profundidad una vez que ha aceptado la interpelación que viene de otros saberes en forma de datos, de búsquedas o preguntas explícitas, la antropología que nace de la teología mantiene su especificidad, a la vez que no renuncia a entrar en lo vivo de la discusión que las diversas antropologías "profanas" plantean en nuestros días.

En las primeras páginas de su *Antropología*, W. Pannenberg, un exponente del segundo modo de proceder, se decanta por la posibilidad de una aportación propia de la teología en el conjunto de las diversas visiones de lo humano con las que entra en contacto. Hablando del posible "enganche" de la antropología teológica con la autocomprensión que se abre paso en la mentalidad contemporánea gracias a nuevas experiencias y datos, este autor se atiene a la posición que en su momento sostuvo E. Brunner frente a las reticencias de K. Barth y arguye que la antropología teológica la diversidad propia de la teología porque realiza una apropiación crítica de las búsquedas y tematizaciones de otras antropologías. Por ello presenta su propio intento como "una antropología teológico-fundamental que no argumenta partiendo de datos y suposiciones dogmáticas, sino que dirige su mirada a los fenómenos tal como son analizados por la biología humana, la psicología, la antropología de la cultura y la sociología, para

interrogar el contenido de estas disciplinas en sus implicaciones religiosas, relevantes en el plano teológico" <sup>32</sup>.

La antropología teológica — advertía K. Rahner hace unos años — reclama en gran medida el esfuerzo de una elaboración filosófica, en la actual situación de fragmentación de las visiones y de interrogación radical. Tiene que contar con una comprensión del hombre que salve la conciencia, la libertad y el inacabamiento como constitutivos de lo humano. En ese sentido, encuentra un apoyo necesario en las visiones que mantienen que el hombre es "esencia abierta" o, si se elige otra de sus formulaciones, "ser de la trascendencia".

Así, una autocomprensión respetuosa para con lo inagotable del ser personal recibe la iluminación que llega de los datos revelados como un ensanchamiento, y advierte nuevas profundidades en el ser del hombre, reconocido como un ser precedido y desfondado, trascendido en definitiva.

Efectivamente, para la revelación bíblica y la teología, el hombre es el ser llamado al diálogo con Dios, afectado por la Palabra, rodeado por el misterio de un Dios personal que le interpela: una criatura agraciada.

Estas "definiciones" del hombre son a la vez las afirmaciones fundamentales de la antropología teológica. Ellas constituyen una aportación capaz de cuestionar radicalmente la validez de visiones reductoras y capaz de situar en sus justos límites las comprensiones parciales o incompletas de la "maravilla" que desde antiguo los filósofos reconocieron en el ser humano.

Para esta antropología el ser humano, ser personal y de dignidad inviolable, que se realiza como hombre o mujer en la polaridad y comunión de esos dos modos de ser igualmente humanos, es un ser invariablemente original en su singularidad personal a la vez que está, en su misma entraña, marcado por la sociabilidad. Es un ser cuya consistencia se asienta y funda en la relación con el Dios trinitario, creador y salvador.

La antropología que afirma esa relación abre nuevas profundidades a la autocomprensión que los hombres han logrado respecto de sí mismos. Al mismo tiempo ahonda la interrogación sobre el misterio de la persona —al que se muestra sensible, pese a sus contradicciones, el pensamiento

---

<sup>32</sup> Cf. *Anthropologie in theologischer Perspektive* (Göttingen 1983) introducción.

contemporáneo— y refuerza el sentir acerca de la dignidad inviolable de los seres humanos.

Aunque no pueda considerársele un sistematizador de la problemática antropológica, E. Schillebeeckx ha subrayado la trascendencia antropológica de una definición del hombre *a partir del Dios vivo*, dado que esa relación manifiesta el sentido de la existencia humana como una existencia *vocacional*. Dado también que esa "verticalidad" engloba a todas las otras dimensiones. De este modo entiende que se puede describir al hombre como un ser que se determina a sí mismo en este mundo y en la comunidad humana, *en el seno de un diálogo con Dios*:

El hombre (...) es un ser dotado de una posibilidad "sobrehumana" o sobrenatural, que no puede en definitiva ser definido más que a la luz de los dogmas de la creación y de la salvación, es decir, a partir de la experiencia integral de la existencia que incluye la historia de la salvación.

Por el dogma de la creación (...) sabemos que, a pesar de su encarnación esencial y de su implicación en este mundo (en el *Diesseitige*), el hombre, como persona, sale directamente de las manos de Dios y tiene, por consiguiente... una relación inmediata con Dios que le llama como tal, como libertad situada, a la vida. Únicamente —prosigue Schillebeeckx— dentro de esa relación total con Dios, el hombre se convierte en sí mismo (...) La relación con Dios no es algo añadido; es constitutiva del hombre<sup>33</sup>.

Decir del hombre que es constitutivamente "ser de la trascendencia" o "ser en diálogo" coincide con cuanto de la condición humana, y a propósito de la "dimensión teologal de la sustantividad humana", ha escrito X. Zubiri en una conjunción de perspectivas como filósofo y creyente. Según este pensador, esa dimensión teologal prolonga la apertura esencial, expresa la implantación en la divinidad, la radical religación que el hombre guarda con su fundamento y su ultimidad, a la vez que sustenta la convivencia y comunión con los demás seres humanos: "Dios está presente —escribe a éste propósito— formal y constituyentemente en mi realidad. Y como esta realidad es la que hace mi ser absoluto, resulta que la presencia de Dios en la vida, en mi yo, concierne de un modo radical y total a mi ser entero. En su virtud, Dios no es un recurso que el hombre necesita para cumplir su vida o restañar sus fisuras. Por el contrario, es

---

<sup>33</sup> *Dios y el hombre* (Salamanca 1968) 251-252.

el constituyente de mi ser y por tanto el fundamento de la plenitud de la vida, en todo su ser".

Y en una síntesis apretada: "El hombre es experiencia de Dios, Dios es experiencia del hombre: por razón del hombre el hombre es experiencia de Dios"<sup>34</sup>.

El imposible "objeto" de esta antropología es el ser humano (en la dualidad hombre-mujer, explicitación que está reclamando mayor espacio en los tratados por razones que no es éste momento de aducir pero que merecen atención). Un ser que la teología reconoce como el destinatario/interlocutor de la Palabra que le desvela su propio ser. Y del que esta antropología afirma su condición de "creado a imagen" del Creador y su constitutivo ser "oyente de la revelación". Un ser único cuyo destino le sobrepasa, sin que por ello deje de serle deseable y esperable como gracia. Un destino-llamada que, trágicamente, puede desestimar o desoír.

Esta consideración atiende, por supuesto, a las señales de trascendencia que aparecen en un ser que los análisis no llegan a agotar, y en una existencia que se resiste a una explicación exhaustiva. Mantiene en el fondo la certeza de que la revelación, y sobre todo la que tiene lugar en la figura y la existencia de Cristo, es decisiva para iluminar la condición humana en sus búsquedas. Sostiene también, de acuerdo con sus fuentes primeras, que la gracia conduce a cumplimiento el deseo profundo de salvación que atraviesa la experiencia de los humanos<sup>35</sup>.

Ahora bien, estas afirmaciones fundamentales que la antropología teológica cimenta en la revelación recibida, y que interpreta y formula en un esfuerzo de comprensión dentro de esa misma fe, se presentan en estrecha conexión con la última hondura y con aquella dimensión trascendente que escapan al análisis y de las que son expresiones sintomáticas la pregunta por el sentido y la tensión expectante de los humanos.

Y la antropología teológica descubre asimismo que la gracia, una relación personal ofrecida como don por Dios mismo, encuentra en el ser personal unas estructuras de acogida, un "lugar" pre-dispuesto para su enraizamiento. Reafirma lo que dejaba entrever el viejo axioma: *gratia*

---

<sup>34</sup> *Dios y el hombre* (Madrid 1984) 160 y 310.

<sup>35</sup> No entramos en este artículo en la discusión acerca de las relaciones de la antropología con la cristología. Nos limitaremos a remitir a W. Pannenberg, "Fundamento cristológico de una antropología cristiana": *Concilium* 86 (1973) 398-416.

*supponit naturam* que resume la tarea de una antropología de raigambre teológico.

## VII. LOS GRANDES TEMAS

Como tal disciplina en el cuadro de los estudios teológicos la antropología se ha venido sistematizando en tiempos recientes, aunque la historia de la teología muestra sobradamente cómo se hallaba siempre implicada en el pensamiento teológico la referencia al hombre. Factores diversos han contribuido a la formación de esta disciplina en la que han venido a desembocar, situándose en la perspectiva que la caracteriza, antiguos tratados como los de creación, pecado, gracia y justificación, o si se quiere, los *De Deo creante* y *De Deo elevante*.

Esta antropología reúne por tanto una temática amplia en su intento de proyectar sobre la realidad humana, con los ojos de la fe, la luz que sobre lo humano llega desde la existencia y experiencia de Jesús, el Verbo hecho Hombre<sup>36</sup>.

Aunque la misma amplitud del proyecto, la misma crisis de los humanismos por la pérdida del sujeto a que nos hemos referido, y lo multiforme de las diversas antropologías con las que tiene que convivir y dialogar no hacen fácil su propósito, los trabajos que vienen apareciendo en los últimos decenios indican que esta disciplina avanza en su elaboración y ordenamiento. En un universo cultural poco homogéneo, con una epistemología y un lenguaje propios, la preocupación antropológica de la teología dialoga con las adquisiciones llegadas desde los diversos saberes sobre lo humano, atiende a la comprensión que de sí muestran los hombres y mujeres de nuestros días examinando el bagaje heredado, y se deja cuestionar por nuevas formulaciones nacidas a raíz de los también nuevos datos y experiencias.

Consciente de que es necesario establecer a mayor profundidad la relación entre los contenidos revelados y la autocomprensión actual, se

---

<sup>36</sup> Sobre la historia de los tratados y su inclusión en la Antropología, véase L. Serenthà, "Hombre" (antropología desde el punto de vista teológico), en *DTI* III, 104; G. Colzani, *Antropologia teologica. L'uomo, paradosso e mistero* (Bologna 1988) 14-17.

organiza como disciplina en torno a estos grandes núcleos que, en orden diverso según opciones y preferencias, pueden enunciarse así:

- a. La autocomprensión contemporánea del ser humano.
- b. La antropología bíblica.
- c. La creación y el ser "creado a imagen".
- d. El pecado en la condición humana.
- e. La gracia: su realidad y dinamismo.

a) La autocomprensión contemporánea del ser humano.

Al entrar en la autoconciencia de los humanos en la actualidad, la antropología intenta hallar lo que O. H. Pesch ha llamado el "punto de contacto entre cuanto deriva de la filosofía y de las ciencias humanas empíricas y la cantera teológica que guarda, actualizándolos, los datos provenientes de la revelación". Dicho con términos que el propio Pesch emplea: se trata de descubrir, dónde el hombre, en el nivel actual de su autocomprensión, siente la necesidad de aquello que llamamos "gracia" <sup>37</sup>.

Es conocida la insistencia con que K. Rahner plantea la necesidad de que en la filosofía se abra paso a una comprensión del hombre como "ser de la trascendencia" para que sea sospechable lo que la teología afirma de Dios: su autodonación gratuita a ese hombre. Porque una autocomprensión que sostiene como profundamente humanas la pregunta, la apertura al futuro y la búsqueda de sentido, abre posibilidades a la percepción del misterio. Así, en sus propias palabras: "Si el hombre se experimenta en su trascendencia como el que se interroga, como el que se halla inquieto por esta emergencia del ser y arrojado a lo inefable, no puede concebirse en clave de sujeto *absoluto*, sino sólo en clave de recepción del ser, en clave de gracia" <sup>38</sup>.

Ante una comprensión que reconoce que es el propio hombre quien descubre en su conocer y actuar una "ilimitada apertura a la infinita amplitud de toda la realidad posible", la antropología teológica, según una expresión también querida a Rahner, ve abierta la vía para dar nombre al

---

<sup>37</sup> Cf. O. Pesch, *o. c.*, cap. II.

<sup>38</sup> A. Raffelt / K. Rahner, *a. c.*, 26.

"de dónde" y al "hacia dónde", nombrando el *misterio santo* que es, en la fe bíblica, misterio personal<sup>39</sup>.

Para W. Pannenberg, sensible a este reclamo en sus planteamientos antropológicos, es tarea de la antropología teológica, una consideración atenta y una "apropiación crítica" del trabajo que vienen realizando las diversas antropologías sectoriales y los intentos de una antropología fundamental. Para realizar esa apropiación la teología cuenta con datos propios, como reflejo de su diversidad, datos que giran en torno a dos temas-eje que eran ya tales para la teología tradicional: la semejanza con Dios y el pecado en el hombre.

Ahora bien, tal apropiación exige (y el modo de proceder de este autor lo demuestra ampliamente) detenerse a analizar la peculiaridad humana respecto del mundo animal y la novedad del comportamiento humano. Un análisis que se da en estrecha conexión con cuanto la biología, la psicología, la sociología y la historia —que es para el autor el saber que tematiza la realidad de individuos concretos frente a la generalización que operan los otros— vienen aportando sobre el ser humano<sup>40</sup>.

Ahora bien, la antropología teológica enlaza esta mirada a los datos de observación y análisis con los que le llegan de las fuentes bíblicas y de la tradición teológica que en aquellas se funda.

Sea cual fuere el modo de proceder, lo fontal de los datos revelados es puesto siempre en permanente diálogo con cuanto la humanidad ha hallado en su largo camino hacia sí misma.

#### b) La antropología bíblica.

La antropología de matriz teológica dedica a la comprensión bíblica del hombre una atención cuya importancia no hay que esforzarse en declarar. En un ambiente cultural semita, con influjos griegos en los siglos últimos, la Biblia, tanto en los libros correspondientes al Antiguo como al Nuevo Testamento y a través de un lenguaje expresivo de aquella comprensión, ofrece una visión de la realidad humana insustituible en cuanto que tal visión traduce una fundamental visión *teológica*.

---

<sup>39</sup> Cf. *ibíd.*, 30-33.

<sup>40</sup> Cf. *Anthropologie*, introducción. Sobre esta problemática, que afecta al método mismo de la antropología teológica, puede verse también el capítulo final de *El problema del hombre* (Barcelona 1976).



La Biblia no ofrece un tratado sistemático y ni siquiera es la suya una preocupación por dar cuenta de la estructura de lo humano. Tampoco puede hallarse propiamente una definición del ser del hombre en sus textos. Ahora bien, allí se pone de manifiesto una relación fundamental entre Dios y el hombre que hace de la historia humana una historia con Dios y del proyecto de humanidad un proyecto ante Dios. Allí se reconoce la vida, y especialmente la vida del hombre, como recibida y alentada por el Dios creador, el Dios de la palabra que quiere establecer una alianza con la humanidad creada.

No obstante la multiplicidad de documentos y la diferente cronología de los mismos, una mirada de conjunto a la Biblia deja advertir que si hay algo esencial, insistentemente mantenido en esta tradición, es la afirmación del diálogo con Dios como constitutivo del hombre y como su más alta prerrogativa. El diálogo se muestra como un dato bíblico esencial. Y en este sentido los exegetas concuerdan notablemente en señalar que —pese a las variaciones existentes según textos y momentos bien diversos— es impresionante el acuerdo histórico del testimonio sobre el hombre, a pesar de la variedad de formas en que ese testimonio se expresa: "El hombre —afirma H. W. Wolff— se ve cuestionado ante todo en su conversación con Dios y, al mismo tiempo examinado y, por lo mismo, no tanto confirmado cuanto más bien llamado a algo nuevo". De tal manera está comprometida la teología en la comprensión de los fenómenos antropológicos en la Biblia que el mismo Wolff, en la línea de G. von Rad, ha asegurado que las ideas de Israel sobre el hombre "sólo se pueden interpretar desde la singularidad de su fe en Dios"<sup>41</sup>.

A modo de síntesis de la antropología bíblica, llamativamente unitaria en lo esencial de su visión, como hemos oído, reseñamos este juicio que coincide con anteriores observaciones de W. Mork y J. A. T. Robinson: "En realidad, toda la antropología bíblica se diseña bajo el imperativo de un 'prejuicio' teológico; el hombre es descrito de tal forma que todo lo que de él se diga puede subsumirse en la relación teologal. Más que una psicología 'científica' o una antropología natural, lo que la Biblia nos ofrece es el retrato de un ser cuya única razón suficiente es el ser-para-

---

<sup>41</sup> H. W. Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca 1974) 16-17.

Dios. Ahora bien, el fundamento de este ser-*para* lo constituye el ser-*desde*, la creaturidad"<sup>42</sup>.

Siendo el diálogo constitutivo el dato fundamental, la Biblia, como testimonio que es también de un ambiente semita, presenta, en una terminología propia, una antropología original, unitaria, dado que allí es todo el hombre el que es considerado desde diversos ángulos de mira. En la Biblia puede encontrarse, en forma de documentación fragmentada si se quiere, pero real, la visión del mundo hebreo sobre algunos aspectos de lo humano: la corporalidad y vinculación a la tierra, la interioridad y espiritualidad, la sociabilidad y sentido del tiempo, etc. Visión que, dentro del propio mundo bíblico, interacciona con los análisis de lo humano provenientes de otro mundo cultural diverso como es el griego del periodo helenístico. En un cruce cultural que proseguirá en siglos sucesivos y que tiene consecuencias en la reflexión antropológica que llevará a cabo el cristianismo.

c) La creación y el ser "creado a imagen".

Reactivado en los últimos decenios después de un largo tiempo de silencio que sucedió a la crisis del *De Deo creante*, el tema de la creación ha venido al terreno antropológico de la mano de la insuprimible pregunta por el último fundamento, pero también se ha visto reavivado por la necesidad de preguntarse sobre el origen. Todo ello tras decenios que han visto surgir hipótesis como el evolucionismo, los emergentismos o nuevas teorías sobre el origen del universo en el campo de la física. Asimismo, una preocupación ecológica ha contribuido al reaparecer del tema.

La antropología teológica ha vuelto, con ayuda de los métodos histórico-críticos de la exégesis, a los relatos de la creación y las alusiones al Dios creador que se suceden en los textos bíblicos. En su tratamiento actual el reconocimiento de la condición creatural del hombre subraya la relación que en el acto creador se establece entre libertad y autonomía humanas y la dependencia del Creador, así como la comunión con el universo de los otros seres creados cuyo dominio-cuidado se encomienda a los seres humanos creados para hacer conducir la vida, también "a imagen" del que conserva en la vida a lo que crea.

---

<sup>42</sup> J. L. Ruíz de la Peña, *o. c.*, 26.

El misterio del mal y la responsabilidad por el mundo creado son temas estrechamente vinculados en la reflexión actual que, a la consideración del origen y dependencia fundamental del ser humano, une la aceptación de una exigencia ética en cuanto que de esa creación ha de enseñorearse también *a imagen* del Creador que cuida de las criaturas y las sostiene en el ser.

Conviene tener en cuenta lo propio de esta óptica que A. Gesché ha sintetizado así:

La respuesta creacionista a la pregunta por el origen de la realidad no surge a impulsos de una curiosidad científica o cosmológica; está en función de una concepción rigurosamente teológica: el amor es la fuente, el fondo, el sustento y el fin de lo real. Deberá ser, pues, aplicable ante todo al creacionismo lo que se viene diciendo, de un tiempo a esta parte, de las teorías de la causalidad: que el principio de finalidad es más primitivo, por así decir, más evidente que el de la causalidad eficiente (J. H. Walgrave) y equivale al principio de identidad concebido dinámicamente". Presentar en la creación el secreto de un Dios equivale a presentar el cosmos como lugar de la gloria del creador, como casa del hombre y campo de su cuidado, devolviéndole la dignidad de ser responsable a la vez que co-creador; equivale a "hacer de la *physis* una naturaleza fraterna", como ha dicho con acierto y profundidad el mismo autor al diseñar el programa de un tratado renovado de la creación<sup>43</sup>.

El tema central en la antropología de que tratamos es el ser creado a imagen y semejanza: "a imagen de Dios los creó, hombre y mujer los creó..." (Gn 1,27).

Tal afirmación constituye a la vez que un dato fundamental de la fe el arranque de la consideración teológica de lo humano.

La entrada en el tema exige el recorrido por los lugares en que las tradiciones yavista y sacerdotal, así como la literatura sapiencial y los Salmos, afirman esta verdad primera del ser humano. Junto a ellos, la teología paulina que pone en relación el antiguo tema de la imagen con la Imagen que es Cristo, para proseguir por la andadura del tema en los siglos de teología que han cifrado en el ser "creado a imagen" la última profundidad de lo humano y su más alta dignidad.

---

<sup>43</sup> Cf. "La création: cosmologie et anthropologie": *RTL* 2 (1983) 146-166, esp. 163s.

La comprensión actual —en la línea del texto bíblico que habla de la creación del hombre y la mujer a imagen de Dios— ensancha la atención a las dimensiones interpersonal y comunitaria allí contempladas, prolongando las interpretaciones iniciales de autores como Barth y Brunner. A este propósito se realiza una saludable reconsideración de interpretaciones del dato bíblico que condenaron a la mujer a un puesto secundario al prevalecer una exégesis condicionada por prejuicios y circunstancias sociales e históricas.

Asimismo, en conexión con el tema de la imagen, la antropología ha planteado la pregunta por el modo como se estructuran los componentes de lo humano, por la unidad del *compositum* que viene preocupando a la antropología desde siglos ya lejanos y que reaparece detrás de la discusión inacabada que expresa el binomio cuerpo-alma o la definición del hombre como espíritu encarnado.

La escueta fórmula bíblica reaparece también en nuestro tiempo avalando y dando profundidad y alcance nuevos a la noción de *persona*, una de las palabras más densas de significación y más cargadas de valoración en el lenguaje de nuestros días. Ahora bien, según la advertencia de dos autores preocupados por el problema, la hermenéutica de la imagen ha de plantearse tomando como primera la referencia a Dios que esa imagen comporta:

Como que el lugar específico del hombre ante Dios y ante el mundo está determinado por su condición creatural y por su destinación a ser imagen de Dios, la tradición teológica tendió desde muy antiguo a definir el carácter del hombre como imagen de Dios sobre la base de una comparación con otras criaturas (...) Sin embargo, representa una inversión completa de la relación fundamento-consecuencia y un testimonio de pobreza teológica buscar en las diferencias específicas entre el hombre y otros seres los rasgos característicos de la imagen de Dios. El hombre difiere de otras criaturas porque es el único que está destinado a ser imagen de Dios. Pero su condición de imagen no consiste en aquello que lo distingue de otras criaturas, de forma que sus peculiaridades específicas puedan ofrecer una base para reconstruir metafísicamente la esencia de Dios. Lo que distingue al hombre como imagen de Dios sólo puede comprenderse mediante una comparación con el Creador.

Es el conjunto de la historia bíblica —vienen a concluir los autores citados— el que muestra quién es el Dios creador y, por tanto, en esta hermenéutica, esa historia ofrece el verdadero término de comparación.

De ahí que, en último término, sólo conocer a Dios es conducente para saber quién es, en definitiva, su imagen<sup>44</sup>.

Es el "ser a imagen" lo que lleva a plantear la consistencia de la persona en la relación con Dios, un dato central —como dijimos en su momento— de la antropología bíblica. Y si de esa condición de ser a imagen se sigue una comprensión del ser personal como alguien interpelado por Dios, alguien que ha de responder, el contenido de *persona* se ensancha hasta abarcar necesariamente la responsabilidad por lo creado y la co-humanidad con los otros seres humanos, también destinatarios de la promesa e interpelados por la llamada. El "ser a imagen", un dato y una condición irrevocable del ser humano, aparece así como un deber de realización que la teología patristica y clásica cifraron en la noción de semejanza<sup>45</sup>.

d) El pecado en la condición humana.

Capítulo obligado en la antropología es el aspecto sombrío de la condición humana y la negatividad de sus decisiones y acciones consideradas a la luz de la revelación. La Biblia desvela crudamente esa realidad apuntando a su raíz misteriosa, a la vez que describe abundantemente la experiencia del pecado y sus consecuencias en el individuo y en la comunidad. Si bien es verdad, y la historia bíblica junto con la teología más profunda lo ponen de manifiesto, que la consideración del pecado no se aísla de un horizonte de salvación, sino que es justamente sobre el fondo de una realidad de gracia donde destacan con mayor nitidez los contornos oscuros de la negación.

En la consideración actual se intenta descubrir con más claridad y más convincentemente las conexiones existentes entre la situación de pecado, situación universalizada que alcanza a todos los humanos como reconocen en varios lugares los textos bíblicos, con un "pecado de origen" al que se refieren algunos lugares también bíblicos sobre los que ha discurrido durante siglos la reflexión teológica. Del estado actual de la problemática

---

<sup>44</sup> Cf. I. V. Dalfert / E. Jünger, "Persona e imagen de Dios", en *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 24 (Madrid 1987) 86-87.

<sup>45</sup> Cf. *ibid.*, 90. Sobre el tema de la imagen como realidad y realización puede verse, L. F. Ladaria, *Antropología teológica* (Madrid / Roma 1987) 125s.

da cuenta esta anotación sintética de uno de los últimos trabajos sobre el tema:

La revelación bíblica del pecado culmina con la doctrina paulina sobre el Pecado, que, indagando en su raíz, nos desvela su extensión, su efectividad letal y su complejidad social. En ningún caso se trata sin embargo de una exploración arqueológica que escudriña curiosamente el pasado, sino de un ensayo de comprensión de la condición humana tal cual es en el presente. Dicho esfuerzo de esclarecimiento se realiza además en la gozosa convicción del triunfo definitivo de la gracia, y no desde una conciencia abrumada unilateralmente por la culpa <sup>46</sup>.

En las páginas dedicadas al pecado en los trabajos de antropología destaca el margen reservado a la discusión, hoy al vivo, sobre el significado del relato de la caída contenido en Gn 3, así como el alcance de las referencias paulinas a Adán como primer hombre y pecador. La discusión suscitada en decenios pasados por algunas hipótesis científicas ha dejado paso a una búsqueda de comprensión de lo que aparece como el núcleo de la revelación bíblica: la responsabilidad humana en el mal y la situación de pecado, más allá de las formas del relato mismo y de la cuestión de la unicidad de Adán.

Por otra parte, en la atención actual a la negatividad humana se ponen de relieve las dimensiones sociales del pecado y la realidad de las llamadas "estructuras de pecado", una real acumulación de negatividad que guarda relación con cuanto la Biblia reconoce como condición pecadora a la que nadie puede sustraerse, una situación que agravan los propios pecados personales.

e) La gracia: su realidad y dinamismo.

En último término nos referiremos al que es, sin embargo, el contenido central de la revelación bíblica y la certeza que la teología entera se esfuerza por expresar y comunicar: que Dios es amor y que amando crea, salva y lleva a su plenitud a los humanos que ha creado. El Dios misericordioso y perdonador en el Antiguo Testamento es autodonación suprema, sobreabundancia de gracia, en Cristo, según las teologías joánica y paulina.

---

<sup>46</sup> J. L. Ruíz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Santander 1992) 108.

Mostrar cuanto de expectativa de ese don — que es relación posibilitada y ofrecida de parte de Dios — hay en la condición humana, así como la voluntad de salvar que incansablemente se manifiesta en la imagen bíblica de Dios, son etapas que la antropología necesita recorrer. Aceptando además la dificultad que para la comprensión de la gratuidad presenta, por diversos motivos, la mentalidad contemporánea.

La historia del tratado muestra la dificultad de mantener sin separar dos afirmaciones: la necesidad de la gracia (y la afirmación de una apertura que dispone al hombre a la acogida de esa relación ofrecida) y la gratuidad absoluta de un don que responde a la libre voluntad divina. Esa misma historia documenta las discusiones que ha provocado la comprensión de un don y auxilio que no sustituye ni fuerza la libre voluntad humana.

También han marcado a la historia del tratado largas discusiones sobre la justificación que hoy se plantean más equilibradamente, como atestiguan los textos del Vaticano II que tienen relación con el tema de la gracia.

En suma, puede advertirse que el interés se dirige hoy a mostrar cómo la existencia humana, por obra de esa relación plenificante y sanante con el Dios que crea y salva en Cristo, relación que es gracia, se despliega hacia su verdadero horizonte. La doctrina de la gracia ha de esforzarse por poner de relieve que, por un don que desborda al ser humano, éste accede a su verdadera identidad al tiempo que se abre a una relación profunda — aquí la noción de fraternidad invocada en las cercanías de la noción de gracia — con los demás seres y, en primer término, con los otros seres humanos.

Gracia-filiación-fraternidad son términos que componen una secuencia en las páginas que las antropologías actuales dedican al tema<sup>47</sup>. No podrían separarse sin consecuencias en un momento en que se redescubre con viveza la que resulta ser una afirmación antropológica básica: que el ser humano es constitutivamente ser en relación y para la relación. Una comprensión que encuentra pleno apoyo en la antropología teológica que reconoce en la relación hombre-Dios la última consistencia de lo humano.

La antropología teológica que sostiene un estupor ante lo humano que llega desde lejos, ha entrado con nuevas posibilidades en el diálogo, a muchas voces, de las antropologías contemporáneas. Un entendimiento,

---

<sup>47</sup> Cf. entre otros, J. I. González Faus, *Proyecto de hermano. Una visión creyente del hombre* (Santander 1987) 649s.

aunque sea fatigoso, en el respeto de las diferentes perspectivas, parece deseable en la medida en que hablar del "misterio" de la condición humana (misterio escondido en el de Dios mismo) contribuye a no banalizar lo que la sabiduría secular ha querido resguardar al reconocerlo como "enigma", "cifra" o "maravilla": el ser humano .