

¿QUÉ ES EL HOMBRE? (UNA VEZ MÁS)

APROXIMACIÓN TEOLÓGICA A LA ANTROPOLOGÍA

JUAN LUIS LORDA

I. UN CONTEXTO DE REFERENCIA

1. <i>Un problema de teoría del conocimiento</i>	2
2. <i>La clasificación biológica</i>	3
3. <i>La diferencia específica</i>	5
4. <i>Lo que nos dice la filosofía</i>	7
5. <i>El problema del espíritu humano</i>	10

II. LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

1. <i>Lo que se puede decir desde la fe</i>	12
2. <i>La caracterización del hombre como imagen de Dios</i>	14
3. <i>Cristo como hombre perfecto</i>	17
4. <i>La revelación del pecado</i>	18
5. <i>La transformación que realiza el Espíritu</i>	22

III. CONCLUSIÓN

<i>La antropología cristiana y las cuestiones interdisciplinares</i>	24
a) <i>La cuestión del origen</i>	24
b) <i>La cuestión del alma</i>	26
c) <i>La cuestión del valor singular de la persona</i>	27

I. UN CONTEXTO DE REFERENCIA

1. *Un problema de teoría del conocimiento*

Tratándose de una pregunta tan importante y, al mismo tiempo tan genérica, antes de interesarse por los contenidos que podrían satisfacerla, hay que interesarse por la misma pregunta. La pregunta *¿qué es?* es la pregunta por la esencia de las cosas o, si se quiere, en términos menos ambiciosos, la pregunta por la definición. Detrás se esconden muchos problemas de teoría del conocimiento, que casi son tan antiguos como la filosofía misma. Sin entrar ahora precipitadamente en ellos, conviene recoger algunas sugerencias de esa sabiduría.

En primer lugar, cabe distinguir entre descripción y definición. Describir un objeto es intentar «pintarlo con palabras», especialmente en lo que se refiere a su forma externa accesible para nuestros sentidos; decir cómo está configurado, cuál es su aspecto y su comportamiento. Con una «definición» intentamos, en cambio, algo más preciso: expresar la naturaleza de una cosa o el significado de una noción. La definición debe caracterizar esencialmente una realidad o un concepto y distinguirla de todo lo demás; aunque también hay definiciones puramente descriptivas.

El convencimiento de que todo lo real debe tener una definición esencial se basa en una concepción del cosmos recibida de Platón. Para él, todas las cosas son reflejo o realización de una idea y, por eso, tienen una naturaleza que nuestro conocimiento es capaz de captar (en realidad, para ser fieles a Platón, de recordar). Por eso, comprender algo consiste en alcanzar la visión de la idea arquetípica, separada de las determinaciones materiales concretas en que se nos presenta. La contemplación del arquetipo se puede lograr con el trabajo de la inteligencia. Pero definir supone un paso más porque requiere expresar con palabras la idea obtenida.

Existen dos posibilidades de hacerlo: una es la de declarar todas las características esenciales que están incluidas en la idea arquetípica. La otra posibilidad consiste en situarla en la escala de seres de la realidad. Desarrollando a Platón, y con una fórmula que se ha hecho inmortal, Aristóteles señaló que definir una cosa consiste en incluirla en un género superior y señalar la diferencia específica que la distingue de las demás clases de ese género. Así, las cosas se definen por su situación en la escala, en relación con las demás formas y modos de existencia que se dan en la realidad.

Esto también supone una concepción del universo: en concreto, supone admitir la existencia de una escala de seres coherente, perfectamente ordenada en géneros y subgéneros. Por comparación de una ideas con otras y extrayendo lo común, se establecen las características esenciales. Si se consiguiera establecer toda la escala, tendríamos todas las formas de la realidad, desde las más simples hasta las más complejas. Aristóteles inició ese trabajo con una considerable dosis de ingenio.

Naturalmente, desde un punto de vista práctico, la escala no se puede empezar por cualquier parte. Es necesario progresar desde lo más conocido a lo menos conocido. El progreso del conocimiento se

produce, en cierto modo, por círculos concéntricos, en la medida en que somos capaces de referir lo nuevo a lo ya conocido. Esto da también alguna pista de reflexión. Y, en concreto, nos plantea la cuestión de si, para nosotros, hay alguna cosa que nos sea más familiar y conocida que el hombre mismo. Dicho de otro modo: ¿conocemos al hombre por comparación con las demás cosas? o más bien ¿conocemos las demás cosas por comparación con el hombre?

En ese sentido, la pregunta genérica «¿Qué es el hombre?» se revela quizá excesiva y algo retórica. No podemos, en conjunto, remitirlo a otra realidad más conocida. Más bien resulta que la realidad humana es, para nosotros, inevitablemente, el *analogatum princeps* para nuestro conocimiento de todo lo demás. Por supuesto, para todo lo que se refiere a la psicología animal, pero también para los conceptos más básicos de las ciencias aparentemente más objetivas, como la física (fuerza, velocidad, tiempo), que, en el límite, no pueden ser separados de experiencias humanas inmediatas, si se quiere que signifiquen algo más que expresiones matemáticas. Nuestros conceptos más elementales, como los de la física, remiten más o menos directamente a experiencias sensoriales inmediatas. Y los conceptos más elevados que son necesarios para entender las formas superiores de la realidad (finalidad, causalidad, sentido, forma, estructura, organización, función, relación, etc.) remiten a la propia experiencia interna de nuestro espíritu. Sin ellos, no podemos, en el límite, ni analizar nada, ni sintetizar nada. Tanto en el límite inferior del análisis como en el límite superior de la síntesis, nos topamos con la referencia a nuestro conocimiento inmediato de la realidad humana.

Es cierto que no hay nada más próximo a nuestro conocimiento que nosotros mismos, pero somos una realidad compleja. Y para captar cada uno de nuestros aspectos, hace falta

distinguirlos y, para eso, constituirlos en objeto de reflexión, es decir, objetivarlos creando una distancia. Y esto sólo se logra en comparación con lo que se nos da objetivamente. Cada uno de nuestros aspectos, después de objetivarlo, se puede analizar comparándolo con otras realidades conocidas más simples. Toda la trama de comparaciones que, con distintas perspectivas, podemos hacer enriquecen nuestro conocimiento del hombre y dan lugar a las distintas ciencias que lo estudian. Además, los conocimientos obtenidos con una perspectiva inciden en otros, los problemas se trasladan, el vocabulario se enriquece, se amplían las imágenes; de este modo, dialogan los saberes que se refieren al hombre.

En este artículo, se quiere hacer una aproximación teológica a lo que es el hombre. Esa aproximación tiene un enfoque propio, pues se refiere al hombre desde la perspectiva de su relación con un Dios que se revela. Pero esta reflexión también se enriquece y se contrasta cuando entra en diálogo con otros saberes. Por eso, nos interesa situarla en un contexto que intente reflejar las principales líneas de la problemática antropológica, aunque sin entrar en cuestiones demasiado técnicas o puntuales.

2. *La clasificación biológica*

La genial idea de definir las especies por su encuadramiento en géneros fue recibida también, desde el principio, en las ciencias naturales, de tal modo que todo un grupo de ciencias se dedica fundamentalmente a la taxonomía, es decir a la comparación y clasificación de los diversos tipos de seres de la naturaleza, minerales, vegetales y animales, teniendo un ejemplo eminente en las series de

Linneo. El moderno conocimiento de la evolución, en todos los niveles de la realidad física, ha introducido cambios de planteamiento y de método, al sustituir las comparaciones de tipo morfológico, descriptivas, por las relaciones de tipo filogenético, es decir, de procedencia. Un ser ya no se define sólo por su forma y composición, sino también por su «historia» y las relaciones que han surgido de ella. De hecho (salvo curiosas excepciones), se descubre que las semejanzas morfológicas de los seres vivos (anatómicas, fisiológicas, funcionales) dependen de parentescos en la escala evolutiva.

La clasificación de las especies del reino vegetal y animal ha necesitado un enorme esfuerzo para ser establecida mediante la paciente descripción y comparación de cientos de miles de especies. Aunque se descubren constantemente nuevas y, dentro de los lentísimos ritmos evolutivos, no se puede excluir la aparición espontánea de otras, el hecho es que la realidad se nos presenta en formas bastante fijas y estables, aunque tengan una enorme dispersión de caracteres secundarios. El número de especies animales conocidas es relativamente grande y, aunque está en constante crecimiento, se puede cifrar en torno a los dos millones. Pero, a medida que subimos en la escala, el número de especies se reduce drásticamente. Esto hace que resulte muy sencillo clasificar al hombre.

Desde un punto de vista meramente biológico, y siguiendo el árbol de dependencias filogenéticas que dan lugar también a relaciones de tipo morfológico, el hombre puede clasificarse, como puede leerse en cualquier tratado de zoología, en el grupo de los vertebrados superiores, entre la clase de los mamíferos y, más en particular, en el orden de los primates. El orden de los primates, que es el superior del reino animal, comprende las distintas especies de lo

que comúnmente llamamos monos, agrupadas en diversas familias. Y entre las familias superiores, destacan dos: la familia de los póngidos o antropomorfos, con sólo cuatro especies (Gorila, chimpancé, orangután y Gibón, aunque, a veces, esta especie se considera una familia aparte). Y la familia de los homínidos, con una sola especie, que es el hombre actual. Esta clasificación tradicional puede considerarse estable.

Hay que añadir que la clasificación se complica cuando se le intentan incorporar las especies anteriores ya desaparecidas, cuya descripción depende del análisis de los fragmentos fósiles que se encuentran. El estudio de la filogenia humana, es decir, de las dependencias en el desarrollo evolutivo, puede considerarse fijada a grandes rasgos, pero los detalles están sometidos a una constante variación, a medida que aparecen nuevos fósiles y se estudian mejor los que se tienen. Los constantes hallazgos modifican nuestro conocimiento de las formas anteriores de la especie humana y de los primates que se consideran emparentados con ella (sobre todo, de los que hoy se incluyen entre los *Australopithecus*). Pero las líneas de dependencia están llenas de conjeturas. Hay que tener presente que el registro fósil aunque sea relativamente abundante, es también sumamente fragmentario. Cada fósil es, en realidad, una excepción que se crea en condiciones muy particulares, por lo que no se puede pretender contar con algo parecido a una «película» de lo sucedido, con las escenas grabadas en piedra.

3. *La diferencia específica*¹

Al clasificar la especie humana en el orden de los primates, con sus subdivisiones, tenemos el género de la definición; ahora si queremos respetar el modo clásico de definir, tendríamos que añadir la diferencia específica. Desde un punto de vista puramente morfológico, se pueden encontrar otras, porque son muchas las que distinguen a un hombre de un chimpancé o un gorila, pero tradicionalmente se señala el uso de la inteligencia como lo más distintivo de la especie humana. De ahí el título científico tradicional: *Homo sapiens*, aunque actualmente se reserva para la forma actual de la especie y no para las que se consideran anteriores (*Homo habilis*, *Homo erectus*).

Aunque el título de la especie es ya patrimonio común e indiscutible, muchos no aceptarían que el ser «sapiens» sea efectivamente la «diferencia específica» humana. En unos casos, porque se piensa que la inteligencia es una cualidad muy difícil de manejar y medir, y prefieren escoger otros caracteres anatómicos más medibles (capacidad craneal, dentición, bipedismo, etc.), semejantes a los que se utilizan para distinguir las demás especies. En otros casos, se pone en duda que la inteligencia sea verdaderamente un carácter diferencial, es decir, que suponga un verdadero salto cualitativo con respecto a otras especies. Pese a la enorme distancia, fácilmente

1. Tomo algunas ideas de fondo del artículo de JORDANA, R., *El origen del hombre: estado actual de la investigación paleoantropológica*, «Scripta Theologica» 20 (1988) 65-99. Para una visión general de la teoría de la evolución a un nivel de divulgación, AYALA, F., *La teoría de la evolución*, Temas de Hoy, Madrid 1994; con juicios de valor, ARTIGAS, M., *Las fronteras del evolucionismo*, Palabra, Madrid 1992 (5a); también, HUARTE, J., *Evolución y problema religioso*, Unión Editorial, Madrid 1984.

observable, que actualmente separa al hombre de cualquier especie animal, muchos argumentarían que se trata de una cuestión de nivel de desarrollo y adaptación, que la inteligencia puede encontrarse también en otras especies, y que el mismo hombre, en estadios menos desarrollados, probablemente no gozaba de un uso como el que hoy le reconocemos.

La cuestión es problemática y no se puede despachar con demasiada rapidez. Además de los parecidos morfológicos, la clave para la identificación de restos fósiles como propios de la especie humana son los residuos culturales, que son también muy fragmentarios. Cuando se va hacia atrás en el tiempo, se advierte que cada vez son menores y que los que conservamos de los «hombres» más antiguos (*Homo habilis*) son poco más que piedras ligeramente manipuladas y modificadas. También se observa que hoy algunos primates (como los chimpancés) son capaces de preparar y usar pequeños instrumentos de manera muy rudimentaria (por ejemplo, unas varitas para hurgar en un hormiguero). Llevada al límite la cuestión no es, en efecto, nada fácil. Los medios que tenemos para sumergirnos en ese remoto pasado son muy tenues y nada nos pueden decir acerca del modo de pensar y comportarse de aquellos seres que hace dos o tres millones de años afilaron levemente unas piedras, por lo que no somos capaces de medir el alcance efectivo de este gesto.

Pero las cuestiones se aclaran cuando se llevan al centro. Lo cierto y sustantivo son las enormes diferencias que se dan entre el comportamiento de un adulto humano actual que haya crecido en un medio cultural, y cualquier primate. Unas diferencias que desbordan completamente los criterios y técnicas biométricas que sirven para configurar la taxonomía. No cabe duda de que esas diferencias dependen fundamentalmente de esa sorprendente cualidad que

llamamos inteligencia y que constituye al «homo» en «sapiens». Esta afortunada característica humana se manifiesta externamente en la capacidad de resolver problemas, de aplicar en otro contexto experiencias adquiridas (porque es capaz de abstraer algo de ellas), en la confección y uso de instrumentos (porque consigue captar la relación entre medios y fines), y, sobre todo, en la expresión hablada y en las distintas manifestaciones del arte y la cultura. Abundar en esto no sería más que poner de manifiesto lo obvio.

Donde son observables, las diferencias entre el comportamiento humano y el animal resultan enormes. En la medida en que, conjeturando sobre los restos fósiles, nos introducimos en un pasado muy difícil de reconstruir, hay que guiarse por indicios. Que el hombre de Neanderthal era inteligente es deducible por evidentes restos culturales (asentamientos, dominio del fuego, herramientas); pero con esto nos hemos introducido sólo 150.000 años en el pasado y actualmente se datan restos de *Homo habilis* hasta los dos millones y medio de años.

Además, hay una dificultad añadida que no conviene olvidar, y es el enorme peso que la cultura tiene en la configuración y ejercicio de la inteligencia humana. Todo hombre actual, salvo anomalías funcionales, está capacitado para el desarrollo de una enorme variedad de habilidades que tienen su fundamento en la inteligencia. Pero ese mismo hombre privado del contacto cultural, criado en estado salvaje, en el raro supuesto de que pueda sobrevivir, estaría totalmente privado de ellas. El despliegue de las potencialidades de la inteligencia necesita un medio culturalmente rico. No se puede hablar, por ejemplo, sin oír hablar y, en el desarrollo de la función simbólica, se juega una parte substancial de las manifestaciones de la inteligencia humana; pues el hombre es, eminentemente, un ser simbólico.

Esto hace todavía más complejo valorar la situación de nuestros antecesores. De un lado, no es posible estudiar las características físicas de su sistema neuronal, que prácticamente no deja huella fósil. De otro, no podemos saber hasta qué punto una cultura demasiado pobre y elemental condicionaba también un desarrollo intelectual y unas manifestaciones culturales igualmente pobres y elementales. Sólo si pudiéramos criar y educar uno de aquellos individuos en nuestro clima cultural, podríamos establecer verdaderas comparaciones y comprobar hasta qué punto sus manifestaciones intelectuales son como las nuestras.

Quienes piensan que las funciones propias de la conciencia humana son sólo producto de la evolución y se explican simplemente por un sistema neuronal más complejo, tienden a poner en paralelo en el tiempo, la evolución de los fundamentos neuronales, el desarrollo de la inteligencia y las expresiones culturales. Pero no es necesario mantener ese paralelismo. En el limitado campo de observación de que gozamos (que abarca unos pocos miles de años, lo que resulta ridículo en proporción a los tiempos de la evolución que se miden en millones), podemos observar que personas procedentes de culturas muy primitivas se adaptan perfectamente a culturas mucho más evolucionadas y complejas, con tal que hayan sido reimplantadas muy jóvenes.

Además, aunque un hombre crecido fuera del ámbito cultural tiende a comportarse de una manera próxima a un animal; ningún animal crecido en un ambiente cultural humano se comporta como un ser humano. Sólo con un proceso muy largo de selección y acomodo, que ha durado muchos miles de años, se han logrado animales domésticos que manifiestan fenómenos de adaptación a la convivencia física con la especie humana, pero permanecen totalmente impermeables a los contenidos de su cultura.

No se puede ir muy lejos con estos análisis, pero interesa hacerlos para mostrar la complejidad del asunto y evitar soluciones simplistas. No hay por qué suponer un crecimiento paralelo. Puede haber sucedido también que las capacidades intelectuales se hayan dado antes y se hayan expresado en la medida en que han logrado guiar tanto el último desarrollo de las bases neuronales como sucede actualmente con todos los niños que aprenden, como la evolución de la cultura.

Para comprender las reticencias que este tipo de análisis despierta, a veces, en medios científicos, hay que tener en cuenta dos cosas. De un lado el enorme peso que tienen en ese ámbito los prejuicios materialistas. De otro, el considerable problema de método que encierra el manejo de una realidad tan sutil (aunque también tan espectacular) como la inteligencia, que difícilmente se somete a las condiciones de un método experimental, con sus comprobaciones y medidas objetivas. Mientras que la fisiología humana es perfectamente analizable y sus características se pueden constatar y comparar con las demás especies animales, su psicología resulta, fuera de aspectos periféricos, inmanejable para la experimentación propiamente científica. Sólo cabe describirla en términos fenomenológicos, trascendiendo los criterios positivos de objetividad y dando lugar a la introspección. Es decir, no tanto dentro del ámbito propiamente científico-experimental, como dentro de la filosofía.

En este sentido, hay que reconocer el mérito de varios importantes autores que, en el primer tercio de este siglo, se esforzaron en hacer una filosofía de la biología; es decir, de expresar en términos comunes y generales lo que los conocimientos científicos permitían decir acerca de la realidad biológica y, comparativamente, del hombre. A ellos se debe el establecimiento de

los conceptos básicos para la caracterización de los diferentes estratos de la vida, que permiten establecer una comparación con la especie humana.

4. *Lo que nos dice la filosofía*

La filosofía se ha ocupado desde muy tempranamente de lo que es el hombre y, aparte de otras muchas consideraciones de tipo más general, nos ha aportado un notable vocabulario para describir el conjunto de funciones y actos que caracterizan el espíritu humano. Durante siglos, ha realizado una notable tarea de introspección, y ha dotado a la cultura de un formidable instrumento lingüístico que describe prácticamente todos los campos de la psicología humana. El mérito de esta tarea, hoy a veces poco reconocida, sólo se puede apreciar si, por un momento, intentáramos prescindir de este vocabulario y de todos los conceptos que soporta: apenas podríamos decir una sola palabra sobre el hombre.

Es verdad, sin embargo, que, en contraste con los criterios de rigor a que están acostumbradas las ciencias positivas, este vocabulario se revela en parte como insuficientemente contrastado y fundamentado: no es muy unívoco; a veces, no tiene un referente claro, y las experiencias que designa no siempre quedan bien determinadas. Pero todos los experimentos de tipo positivista por reducir el lenguaje a una perfecta correspondencia con datos objetivamente comprobables han fracasado y, si quisiéramos seguirlos con todo rigor, nos reducirían al silencio: no podríamos decir nada acerca de las realidades que nos son más familiares e importantes. El problema es, sencillamente, que la interioridad humana no puede ser abordada con esos criterios.

La corriente fenomenológica surgió en nuestro siglo precisamente para intentar acomodarse lo más posible a los criterios de rigor que parecía exigir el método científico. Y ya que la interioridad humana no puede realmente mostrarse en hechos simples y objetivos, se decidió a tomar como punto de partida los fenómenos tal como se presentan en la conciencia, reconstruyendo una adecuada y rigurosa relación entre esos fenómenos y el vocabulario que quiere expresarlos. Esta tarea se ha revelado, finalmente, mucho más compleja de lo previsto y, en el límite, imposible por la distancia insalvable entre una realidad de tantas dimensiones y su expresión lingüística. Las exigencias de rigor acaban llevando a análisis de una inabarcable complejidad y, sobre todo, inexpresables adecuadamente: el instrumento lingüístico, que es la base para poder entender y en cierto modo objetivar los fenómenos, muestra inevitablemente sus límites. Sin embargo, ha dado algunos frutos relevantes cuando se ha tratado de describir los fenómenos más básicos de la experiencia humana: percepción y afectividad (emociones, deseos), sentido moral y estético, relaciones interpersonales (empatía, amor), religiosidad, y otros muchos conceptos que han ganado claridad por los estudios conducidos con esta sensibilidad filosófica.

A Max Scheler, junto con otros autores, le cabe el mérito de haber sintetizado y organizado en unas pocas fórmulas felices el material más significativo proveniente de las ciencias naturales y haberlo relacionado con la tradición filosófica². Se le atribuye, con razón, el origen de la moderna antropología filosófica, aunque al cabo de los años, se redimensione un poco su aportación y se esté de

2. Cfr. PINTOR RAMOS, A., *La antropología filosófica de Max Scheler*, en DE S. LUCAS, J., *Antropologías del s. XX*, Sígueme, Salamanca 1983, 79-100; del mismo PINTOR, A., *El humanismo de Max Scheler*, BAC, Madrid 1978.

acuerdo en que no tenía el rigor metódico que Husserl se exigía. Ha conseguido clasificar en términos claros y, en conjunto, aceptables desde un punto de vista científico los distintos estratos que se manifiestan en la estructura del ser humano. Es un esquema o estructura útil, que facilita la inserción y el diálogo de la antropología con las diversas ciencias que se ocupan del hombre desde el punto de vista biológico, fisiológico, psicológico y conductual. Sin embargo, también hay que reconocer que todos estos estudios resultan limitados para dar cuenta de las dimensiones inmensas del espíritu humano.

En realidad, la interioridad humana resulta tan rica y admite tantísimas expresiones que todas las disciplinas que se incluyen en el amplio concepto de Humanidades no hacen otra cosa que mostrarlas. Una gran parte de la tradición filosófica ha intentado reflexionar sobre las características que allí emergen, estudiando al hombre en relación con la temporalidad (historia), su trabajo, la cultura, las relaciones interpersonales, la vida social, las bellas artes, los actos y procesos de conocimiento, la acción humana... Toda esta inmensa temática describe el universo de lo personal o espiritual. Un universo de una riqueza incomparable con los fenómenos que aparecen en los estratos inferiores de la vida, pero un universo físicamente intangible y, por eso mismo, aparentemente sutil.

Además, precisamente en este estrato de lo personal, aparece la singularidad más significativa del ser humano, que consiste en su capacidad de trascender su naturaleza. Mientras que los demás seres se limitan a desarrollar sus potencialidades naturales, el hombre tiene una naturaleza abierta, con la sorprendente capacidad de hacer algo no condicionado ni previsto en ella. Va más allá de lo dado en su naturaleza. Esto es la creatividad humana, que da forma libre a su conducta y, como consecuencia, al conjunto de su biografía y a todas

las expresiones de la cultura. Para estudiar un ser vivo cualquiera, basta describir su fisiología y su conducta. Para hablar del hombre, hay que recurrir a la historia y a la cultura, que, en una parte muy difícil de precisar, depende de factores necesarios o casuales (genéticos, ambientales), pero, sobre todo, de una libertad ejercida en común con otros.

Esta esfera de la libertad ha sido considerada por Kant como la esfera propia de la antropología, fundando la dialéctica idealista entre naturaleza (reino de la necesidad) y espíritu (reino de la libertad). Una división demasiado neta, que es reconducible hasta la división cartesiana entre *res extensa* y *res cogitans* y, más atrás todavía, a los distintos dualismos, empezando por el platónico. Desde esa perspectiva, que el desarrollo posterior del idealismo exagera, el hombre es lo que hace de sí mismo. Este planteamiento, que tiene sólo una parte de verdad, adquirió un tono prometéico y estaba sostenido por el mito ilustrado del progreso humano, según el cual el hombre parecía capaz de un crecimiento constante en todas sus dimensiones, dominando toda la realidad e incluso a sí mismo con el dinamismo de su inteligencia y, más tarde, con la fuerza de su voluntad. Esta exageración ha sido disuelta por la experiencia histórica, acabando en el concepto de libertad, al mismo tiempo absoluta y sinsentido, de los planteamientos existencialistas más desgarrados.

Hoy la cuestión parece plantearse en términos antitéticos por la presión de la mentalidad científica, mucho menos dada a construcciones intelectuales y, en general, fuertemente impregnada de un materialismo por lo menos metódico³. En medios científicos, está muy extendido un prejuicio determinista y, por eso, existe una

3. Cfr. CHRISTEN, Y., *El hombre biocultural. De la molécula a la civilización*, Cátedra, Madrid 1989.

resistencia obstinada a reconocer, en la teoría y en la práctica, manifestaciones de libertad en la conducta humana. Esto lleva necesariamente al reduccionismo; es decir, a postular que, aunque no se pueda comprobar, las manifestaciones superiores de la conducta humana —que son evidentes— necesariamente han de ser explicables por principios de orden inferior (que muchas veces no son evidentes). Distintos medios científicos postulan que toda la realidad humana se puede explicar extrapolando los conceptos y leyes que sirven para el estrato de la realidad que ellos estudian. Esto da lugar a un variado repertorio de reduccionismos: unos reducen el hombre a la realidad física, otros a la genética, hay quienes lo reducen a la fisiología (neurología, etc.), o a las pautas de conducta (también, de distintos modos, a los condicionamientos del subconsciente), y no faltan quienes lo reduzcan a los condicionamientos de tipo social o a las estructuras del lenguaje⁴.

Sin desconocer la parte de verdad que puede haber al presentar esos condicionamientos, no parece posible prescindir del espíritu libre al intentar explicar la conducta humana. Pero los presupuestos en contra son tan fuertes que no resulta sencillo superarlos en los análisis concretos. Sin embargo, basta ampliar el campo de observación y tomar conciencia del inmenso fenómeno de la cultura humana para advertir que no está basada en ninguna ley natural. Una autopista, por poner un ejemplo llamativo, representa en la naturaleza una discontinuidad de tal calibre que no puede ser

4. Sobre este tema se pueden consultar varios artículos de la recopilación de DE S. LUCAS, J., antes citada, y en la más reciente *Nuevas antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1994; RUIZ DE LA PEÑA, J. L. hizo algunas síntesis bastante logradas sobre distintos tipos de reduccionismos en varias de sus obras: *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander 1988, 114-128; *Creación gracia y salvación*, Sal Terrae, Santander 1993, 22-30; *Las nuevas antropologías*, Sal Terrae, Santander 1983 (2a); pero la *pars construens* sobre la espiritualidad humana no me parece suficiente.

explicada de ninguna manera por las mismas leyes que rigen su entorno físico, y es preciso recurrir a los fenómenos de la ideación y la libertad humanas. Como ha señalado agudamente Karl Popper, la aparición y evolución del mundo 3 (cultura) es la prueba de que, además del mundo 1 (físico), con sus leyes propias, hay que contar con otro mundo real, que es el psicológico o mental (mundo 2), que tiene un modo de ser propio y distinto del mundo físico. Esto debería bastar para, por lo menos, poner en suspenso los prejuicios materialistas, y reconocer dos ámbitos, quedando a la espera de una prueba mejor en un sentido o en otro, que probablemente nunca se tendrá.

5. *El problema del espíritu humano*

Los fenómenos interiores de la conciencia parecen exigir el reconocimiento de un ámbito propio y distinto de los fenómenos materiales. De hecho, requieren un vocabulario completamente distinto. Y, en general, los conocimientos de las distintas ciencias positivas que estudian al ser humano resultan prácticamente irrelevantes para describir y explicar los fenómenos de su interioridad. Que existe alguna relación es evidente, como manifiestan toda la variada gama de patologías asociadas con alteraciones de la estructura del sistema nervioso en sus niveles físico, bioquímico o funcional: traumatismos, carencias vitamínicas, infartos e ictus cerebrales, influencia de agentes químicos, drogas, etc. Los efectos destructivos son reconocibles. Sin embargo, los efectos constructivos, no. Dicho de otro modo, sabemos por qué, en algunos casos, se deja de pensar, pero no sabemos por qué y cómo se piensa. Y esto plantea una cuestión de método bastante notable.

La tradición de la filosofía griega veía en los procesos intelectuales algo tan maravilloso, que afirmaba un fundamento trascendente y divino. En esto coincidía con el modo de plantear las cosas de muchas culturas antiguas, pues muchas, en efecto, piensan que hay en el hombre algo superior. Pero la filosofía griega tuvo la ventaja de la claridad. Acuñó los conceptos necesarios y precisó las nociones para poder hablar de la interioridad humana. Al emerger el universo de lo espiritual, y al reconocerle un modo de ser diferente, lo separaron de lo material, estableciendo una clara distinción de ámbitos de realidad y definiéndolos por contraposición mutua.

Desde entonces, el problema está planteado fundamentalmente en los mismos términos. Y no es posible desconocer la fuerza de los argumentos basados, en definitiva, en el análisis de la experiencia que pertenece al ámbito material externo y, por otro lado, al ámbito de los fenómenos de conciencia. En nuestra época, este planteamiento se ha ampliado por los desarrollos de la fenomenología, método que ha resultado bastante apto para los análisis de la interioridad, como acabamos de mencionar.

Por otro lado, la cuestión presenta una nueva problemática debido al desarrollo de la informática y, más en concreto, a los estudios sobre inteligencia artificial, que intentan lograr en los ordenadores manifestaciones semejantes a los de la inteligencia humana. Esto ha dado lugar a un nuevo campo de reflexión y experimentación, que se suele denominar «psicología cognitiva», de la que cabe esperar también frutos. Pero hay que notar que los prejuicios de tipo reduccionista siguen siendo fuertes y

frecuentemente condicionan tanto las expresiones como los planteamientos de fondo⁵.

Es evidente que el área de razonamiento de tipo lógico-matemático es ampliamente imitable por un ordenador. Todo el aspecto lógico de la inteligencia está sometido a leyes conocidas e imitables. Incluso son imitables los procesos de deducción de tipo prudencial en los que se llega a conclusiones teóricas o prácticas estableciendo un juego de probabilidades o una ponderación relativa. Sin embargo, hay que decir que no se ve cómo se pueden imitar los procesos que pertenecen al área de la intuición: formación de nociones, abstracción y aplicación a problemas nuevos, toda la función simbólica, la construcción del conocimiento y de la sabiduría, y, mucho menos, los fenómenos específicos de la experiencia humana estética, moral y religiosa. Todo lo que exige la conciencia, con su modo de ser sintético y global, de autopresencia y de identidad, y, en definitiva, con su carácter de sujeto, no resulta realmente imitable.

La cuestión importante, planteada ya desde la filosofía griega, es si estos fenómenos de conciencia o espirituales suponen o no una trascendencia ontológica. Es decir, si hay que reconocer otra esfera del ser distinta de la materia o no; con todo lo que esto lleva consigo, por ejemplo, si el hombre hay que considerarlo como un ser o como un agregado casual; si la unidad de la conciencia responde a una unidad de agregación material o hay algo más, etc.

Para ser justos, hay que exponer las cosas como son o, mejor dicho, como se manifiestan, sin precipitaciones y, a ser posible, sin prejuicios. Hay que analizar los fenómenos. Y hay que constatar los

5. Sobre la problemática, SEARLE, J., *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid 1990.

límites reales del conocimiento, sin aventurar extrapolaciones excesivas y sin confundir conjeturas con hechos. Además, se plantea un difícil problema de terminología, pues los términos «materia» y «espíritu» se han definido, en la historia, en parte referidos a unos fenómenos difíciles de manejar y, en parte también por contraposición mutua. La filosofía griega llegó a tener una idea bastante precisa y orgánica de ambos conceptos. Y nosotros hemos recibido, en parte, esa definición, pero no sus experiencias ni el modo de juzgarlas. Sobre todo cuando hablamos de materia, no decimos lo mismo que ellos decían. Y cualquier ambigüedad o alteración de un concepto afecta al otro. Hoy tenemos una idea de la materia más compleja y rica, referida a un conjunto de experiencias mucho más amplio, pero también más mediatizado por los instrumentos que nos sirven para percibirlos y por el mismo planteamiento de los experimentos.

Por eso, hay que tener tanto cuidado con el alcance de las palabras. Decir, por ejemplo, como se ha dicho repetidamente, que el hombre es sólo física resulta, al final, una simpleza. Porque la física es una ciencia abstracta, construida a partir de unas pocas variables que han sido seleccionadas de entre otras que podrían tomarse, y que se les ha dado una forma medible, prescindiendo de todos los demás aspectos. Es evidente, por ejemplo, que una medida no es lo mismo que un fenómeno real (un dato de temperatura no es lo mismo que el calor) y que un fenómeno físico lleva en sí mismo más carga de realidad y mucha más complejidad que un número. Que las variables sean relevantes en todo el ámbito de la realidad material parece probado. Que existen otros muchos fenómenos que no se pueden entender sólo por su expresión a nivel de la física, también; de hecho, tenemos que recurrir a otros conceptos simplemente para describir lo que pasa (organización, forma, vida, instinto, etc.). También es comprobable que al describir los fenómenos de la

interioridad humana, el vocabulario de la física desaparece completamente. ¿Qué quiere decir esto?: ¿que tenemos una física a la que le faltan variables? ¿Es suficiente para suponer que existen realidades que no son de naturaleza física? Y, si es así, ¿qué relación pueden tener con lo físico, puesto que el hombre también es un cuerpo?

Si suponemos que en la realidad sólo existe lo físico, tal como aquí lo conocemos (limitado a las variables escogidas con un significado limitado), no podemos conceder que exista algo distinto. Pero esto no lo podemos asegurar: es una creencia indemostrable. Si suponemos que existe otra realidad que no es física (que no tiene las propiedades que observamos en la materia), entonces reconocemos que en el hombre puede haber una manifestación de esa otra realidad. Hay indicios en ese sentido. O por lo menos, la simple fenomenología nos exige reconocer otro ámbito de experiencia, con sus leyes y vocabulario propio, independientemente de que nos atrevamos o no a hacer afirmaciones de tipo ontológico. La filosofía sólo puede alcanzar en este ámbito una certeza moral basada en la acumulación de indicios, pero no puede lograr una prueba física de la existencia de lo no físico que satisfaga las exigencias de la ciencia experimental (fuera de argumentos indirectos como el de Popper).

No se puede ir mucho más allá desde la filosofía o desde la ciencia. Pero en nuestra cultura, se ha dicho más. Porque en ella se ha hecho presente la religión cristiana, que es una religión que confiesa la existencia de un Dios que es espíritu. La tradición cristiana reconoce en la realidad un modo de ser no material (Dios) y cree que el hombre también participa de él. Estas ideas han tenido una fuerte influencia en la filosofía occidental. Pero acercarnos a ellas nos exige cambiar de plano: ya no nos movemos en el plano de las ciencias positivas o de la filosofía, sino de la fe.

II. LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

1. *Lo que se puede decir desde la fe*

La fe ciertamente es una fuente para el conocimiento humano. Así lo reconoce el creyente que confiesa que Dios ha hablado e intervenido en la historia, que se ha revelado al hombre y que, sobre todo, le ha manifestado unos designios de salvación.

Pero es una fuente de conocimiento con un modo de ser peculiar, que necesita una hermenéutica especial para ser leída. Los contenidos de la fe no se nos ofrecen como en una enciclopedia. No existe tal enciclopedia y no es posible buscar la voz «Hombre» para saber lo que Dios ha querido decirnos sobre nuestra naturaleza. La revelación es un peculiar proceso en el que hay que tener en cuenta dos elementos fundamentales: la acción de Dios que se revela a lo largo de la historia; y la comprensión que alcanza el destinatario de la revelación que, en definitiva, es primero Israel, y, después, la Iglesia. Tanto la misma revelación, como la comprensión del interlocutor a quien va dirigida, sin que puedan separarse del todo, dejan una huella en la historia que es, por un lado, las Escrituras Sagradas, y, por otro, los distintos modos en que expresa autorizadamente la fe: la doctrina (el Magisterio), el culto, el derecho, las costumbres...; es decir, en general, lo que se llama lugares teológicos donde se recoge la tradición. Como el interlocutor de la revelación nunca consigue agotarla, siempre cabe un progreso en la comprensión de los contenidos, en los enfoques, en las aplicaciones, que es fruto de la reflexión; eso es la teología. Y en la medida en que sus frutos son

probados y adquieren un reconocimiento universal pueden llegar a incorporarse a la doctrina.

Este intenso y delicado proceso hace que no sea sencillo exponer lineal y ordenadamente lo que la fe cristiana sostiene acerca del hombre. Sí que se pueden enunciar algunos puntos fundamentales; sí que se pueden señalar algunos aspectos que han sido destacados por la tradición; sí que se pueden dar algunas pistas acerca de los intereses de la reflexión teológica; pero la exhaustividad es imposible; y tampoco se puede pedir una excesiva precisión: ya que fuera de algunas cuestiones muy centrales y perfectamente establecidas, la fe se expresa casi siempre mediante imágenes o expresiones metafóricas, que son muy ricas, pero no se dejan verter del todo en un lenguaje más preciso. Además, está enfocada a intereses de tipo religioso y no de tipo científico o filosófico. Todo esto da lugar a un modo de abordar los temas y de argumentar muy diferente. No podemos recoger lo que la fe cristiana dice acerca del ser humano con los mismos criterios que sirven para las descripciones sobre su cuerpo que encontramos en los tratados de anatomía o fisiología. El lenguaje de la fe es distinto del de la filosofía y también distinto del de las ciencias naturales.

Si nos dejáramos llevar por un criterio práctico sencillo, para obtener los contenidos de la fe cristiana sobre el hombre, podríamos acudir a los lugares donde ésta se expone sistemáticamente. Una posibilidad, por ejemplo, sería revisar el índice temático de la famosa recopilación de Heinrich Denzinger, de los documentos magisteriales de mayor relieve. Allí encontraríamos, efectivamente, algunos puntos de la doctrina cristiana donde ha insistido más el Magisterio de la Iglesia. Este modo de abordar el asunto aporta datos, pero inevitablemente conduce a centrarse sólo en aquellos puntos que han sido objeto de mayor debate y que, al producirse desviaciones, han

provocado la intervención del Magisterio (sobre todo, en relación a la existencia y naturaleza del alma); además, este acercamiento al problema quedaría también condicionado y limitado por las opciones y preferencias sistemáticas de Heinrich Denzinger al hacer el índice.

Otra posibilidad, más orgánica y más actual, sería recorrer el Catecismo de la Iglesia Católica. Los contenidos antropológicos son muy abundantes y están presentes por todas partes, pero se concentran, sobre todo, en tres momentos: en primer lugar, como es lógico, al hablar de la creación del mundo y del hombre (especialmente, los nn. 355-421); en segundo lugar, y esto constituye una novedad significativa, en los primeros números de la tercera parte, donde se quiere ofrecer una breve fundamentación antropológica de la moral católica, tanto en su aspecto personal (1691-1696, especialmente, 1700-1742), como social (1878-1896). En tercer lugar, en el apartado dedicado a la gracia y santidad (1987-2029), incluido también dentro de la exposición moral.

Enseguida advertiremos la fuerte dependencia que el Catecismo tiene de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II. Esta Constitución tiene una importancia doctrinal singular con respecto a la Antropología, ya que, especialmente en la primera parte, recoge una pequeña síntesis de la reflexión cristiana sobre este tema. Este documento ha encontrado una amplísima proyección en la doctrina del Papa Juan Pablo II que, además de haber intervenido en la redacción de la Constitución conciliar, la ha tomado en muchos puntos como guía y la ha glosado abundantemente a lo largo de su pontificado⁶.

6. Cfr. LORDA, J. L., *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996.

Por último, también podríamos recurrir a los tratados sobre la materia. Entonces podríamos observar el interés enorme que ha despertado, lo que se refleja en una abundantísima bibliografía. También advertiríamos algunos problemas de configuración. No existe, en efecto, un consenso suficiente sobre el modo de organizar esta temática. Y todavía persiste la dificultad de integrar el variado cúmulo de materiales viejos y nuevos que parece necesario incluir. En el fondo, la antropología teológica, en cuanto tal, es una materia todavía nueva, posconciliar, que, además de los múltiples y variados desarrollos recientes, se nutre de dos tratados tradicionales de muy distinto enfoque: el tratado sobre la gracia (*De gratia*), y el tratado sobre el hombre (*De homine*), que formaba parte del tratado sobre la creación (*De Creatione*)⁷.

Teniendo este marco como fondo, intentaremos hacer una exposición teológica, sin pretender la exhaustividad de los elementos descriptivos, sino centrándonos en unos pocos núcleos donde se expresa la relación del hombre con Dios, que es lo más característico de la perspectiva teológica. Esta relación puede exponerse recurriendo a un esquema trinitario:

— el ser humano es, constitutivamente, por el designio original del Creador, imagen de Dios;

— está destinado a realizarse según un modelo expresado en la figura y la vida histórica de Cristo redentor; en eso consiste su destino y plenitud;

— esa transformación se produce por la acción interior del Espíritu Santo, con una doble dimensión, personal y social.

7. Una breve historia de la antropología teológica, en LADARIA, L. F., *Introducción a la antropología teológica*, Verbo Divino, Estella 1993, 9-42.

Además, entre el primer y segundo punto, introduciremos una reflexión sobre el pecado y sus secuelas, que es también un aspecto importante de la revelación cristiana sobre la condición humana.

2. *La caracterización del hombre como imagen de Dios*⁸

Al decir que el hombre es imagen de Dios, nos encontramos ante una de las definiciones más célebres de la tradición cristiana, que tiene su fundamento en las primeras páginas de la Biblia, donde se relata la creación del mundo (Gen 1). Pero es una metáfora y, como tal, abierta a la interpretación y con una capacidad de expresión y evocación mucho mayor de la que pudiera

En primer lugar, el hecho mismo de la creación y la forma como nos es narrada quieren indicar la peculiar relación que el hombre tiene con su Creador, la dependencia de Él, a la que libremente debe someterse. Todo lo que el hombre tiene viene de Dios y las Escrituras Sagradas recuerdan constantemente que Dios es la fuente de toda vida, en todos los estratos en que ésta se manifiesta, desde la animación del cuerpo hasta la luz del espíritu. El hombre lleva en sí mismo impresa la relación con Dios⁹, de origen y de destino, es de Dios y para Dios; la «imagen de Dios» y, en realidad, la única imagen de Dios, una imagen viva, porque, en Israel, todas las

8. Algunas exposiciones recientes y sintéticas sobre este tema en: MORALES, J., *El misterio de la creación*, Eunsa, Pamplona 1994; BERZOSA, R., *Cómo era en el principio. Temas clave de antropología teológica*, San Pablo, Madrid 1996; PONCE, M., *El misterio del hombre*, Herder, Barcelona 1997.

9. Se destaca esta necesidad de Dios y se relaciona con la dignidad de la persona en GELABERT, M., *Jesucristo, revelación del misterio del hombre. Ensayo de antropología teológica*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 1997.

demás imágenes y representaciones estaban prohibidas para impedir la idolatría.

Si acudimos al texto, podemos encontrar una primera interpretación de esta expresión tan célebre, con sólo atenernos al marco en que se nos presenta y al relato de la bendición que el propio Dios pronuncia sobre el hombre recién creado. El texto narra, con rápidas imágenes, la creación del mundo en siete días; al llegar al sexto, se detiene y refiere el designio divino para la nueva criatura: «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza», confirmado a continuación: «a imagen de Dios lo creó, varón y hembra los creó» (Gen 1, 26-27). Si tenemos presente que es la última criatura creada y que en el séptimo día Dios descansa (clara alusión al descanso sabático), se puede deducir que el hombre es el coronamiento de la creación.

La bendición que Dios pronuncia inmediatamente: «sed fecundos, y multiplicaos y dominad la tierra», con sus distintos tipos de seres, permite deducir un doble aspecto del hombre en cuanto imagen. De un lado, la capacidad de generar otros hombres transmitiendo su imagen, como señala más adelante el propio Génesis (Gen 5, 1-3); de otro, la capacidad de dominar sobre la creación visible, de la que es constituido señor y, en cierto modo, administrador de Dios. Frente a las demás criaturas, el hombre refleja la gloria de Dios, su capacidad creadora, su dominio: «le hiciste señor de las obras de tus manos, todo fue puesto bajo sus pies» (Sal 8, 7). Esto otorga a la vida humana un especial valor. Tanto la peculiar atención con que el hombre es creado –tema en el que insiste el segundo relato–, como el hecho de ser «imagen de Dios», revelan una relación peculiar con el Creador, que es distinta de las demás criaturas. El hombre es señalado por la atención divina entre

los seres del universo: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo de Adán para que de él te cuides?» (Sal 8, 5).

Pero hay algo más, el hombre refleja a Dios, tiene algo de Dios: «Lo coronaste de gloria y de esplendor» (Sal 8, 6). Y en esto la tradición cristiana de modo casi unánime y desde muy tempranamente ha visto reflejado, sobre todo, el uso de las facultades intelectuales que hacen al hombre capaz de ser interlocutor de Dios, de gobernarse a sí mismo y de dominar a los demás seres de la naturaleza. Pues no es en la fuerza ni en la rapidez, sino en la inteligencia, donde se reconoce la ventaja que permite al ser humano ejercer su señorío. Y esta cualidad es, sin duda, un especial reflejo del Creador, de un Dios que es espíritu.

Hoy, en un contexto de alta sensibilidad democrática, se mira a veces con prevención la neta superioridad que el pensamiento cristiano concede al hombre. Pero es un principio no negociable, aunque necesite ser bien entendido. El hombre es una criatura superior, no sólo por el hecho de gozar de unas especiales cualidades, sino más todavía por el motivo por el que las goza, que es estar llamado, desde su origen, a una peculiar relación de diálogo con el Creador. Esto da a la vida humana una dimensión de trascendencia que no se encuentra en ningún otro ser de la naturaleza. Y es el fundamento de la dignidad peculiar del hombre, como recuerda la Constitución *Gaudium et Spes* (n. 19).

De otra parte, en un clima de sensibilidad ecológica, se objeta que, con este principio, se ha querido justificar las verdaderas o supuestas depredaciones que el hombre ha realizado en la naturaleza. Pero esto no se puede recibir sin matices. Hay que conceder que, efectivamente, el pensamiento cristiano, en parte como deducción de este texto, ha desacralizado el mundo. El cristiano piensa que en el mundo hay sólo fuerzas naturales (aunque también pueden intervenir

las potencias angélicas y Dios mismo) y no concede a ningún ser una categoría superior a la suya. Está convencido de que todo le está sometido y lo puede someter a su utilidad. Aunque también es cierto que su relación con el mundo no es la de dueño, sino sólo la de administrador; no debe ni abusar, ni destruir el mundo, cuya belleza refleja la gloria del Creador. De todas formas, a la hora de valorar la incidencia de este pensamiento en una explotación excesiva y descuidada de la naturaleza, no se pueden olvidar otras causas mucho más prosaicas, como son la natural avidez humana (que la religión cristiana reprime) y, con frecuencia, las perentorias necesidades de la supervivencia. Con todo, al ser más conscientes hoy que en otras épocas de los daños que se pueden producir, la sensibilidad cristiana moderna ha desarrollado explícitamente los deberes morales que el hombre tiene frente a la naturaleza.

La formidable expresión de que el hombre es imagen de Dios resulta ser también un camino de conocimiento, pues permite trasladar al hombre lo que sabemos de Dios, y trasladar a Dios lo que sabemos del hombre. De este trasvase se han beneficiado, como muestra claramente la historia, tanto la teología trinitaria como la antropología teológica. Uno de los frutos más relevantes ha sido precisamente el concepto «persona», tan ligado a la idea cristiana de lo que es el hombre. Esta palabra, cargada de sentido, expresa la particular dignidad del ser humano, alude a lo peculiar de su condición espiritual y sugiere los derechos que le son innatos. Una parte considerable de la reflexión cristiana sobre el hombre se ha realizado alrededor de este rico concepto tan privilegiado en la historia del pensamiento. Se puede decir que la densidad de significado que la teología antigua, especialmente patrística, reconocía en la expresión «imagen de Dios», ha sido asumido, repensado y desarrollado por el pensamiento cristiano de estos últimos siglos a través del concepto «persona».

Como un aspecto muy concreto del «trasvase conceptual» entre la teología trinitaria y la antropología cristiana, hay que señalar la dimensión interpersonal que encierra el concepto de persona. En efecto, tal como es definido en la teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino, cada Persona divina es una «relación subsistente»¹⁰. Aunque la persona humana no pueda ser definida así, porque es constituida también por sus aspectos materiales, no cabe duda de que la «relacionalidad» resulta ser un reflejo del ser divino y constituye una característica básica y fundamental del espíritu humano. Esta reflexión permite reforzar, desde una nueva perspectiva, la idea de que el hombre es un ser, por constitución y vocación, destinado al diálogo, en primer lugar, con Dios y, como consecuencia, también con sus congéneres (cfr. GS 12). De este modo, se alcanza una nueva perspectiva para iluminar la condición social del hombre y una idea más plena de lo que es su realización, que consiste precisamente en la plenitud del darse (cfr. GS 24). Lo que, por otra parte, coincide con el doble mandato de la caridad, expresión sintética de la moral cristiana.

Gracias a esta perspectiva, se consigue reunir la reflexión ontológica, que intenta describir la naturaleza del hombre desde un punto de vista teológico, con la reflexión moral, que trata de encontrar el sentido de su vida y de su acción. Así se explica también que el concepto «persona» se haya constituido de hecho en el centro de la reflexión moral: origen de la peculiar consideración que el hombre merece y punto de referencia para definir, desde un punto de vista cristiano, lo que es el bien común y entender el fin y el sentido de la vida social, que es la base de la doctrina social cristiana.

10. Cfr. *S. Th.*, I, q. 40, a.2, ad 1; q. 29.

3. *Cristo como hombre perfecto*

Sin embargo, la reflexión cristiana sobre el hombre no puede limitarse a hablar de su constitución, a la descripción de su naturaleza, ni tampoco a la experiencia de su vida moral. Y esto le da también un aspecto novedoso. Mientras nuestra reflexión se centra sobre la constitución y comportamiento humanos, nos movemos en un terreno que, pese a las diferencias de fundamentación, de método y de perspectiva, puede considerarse paralelo al de la antropología filosófica, con el que, por otra parte, tiene mucha relación.

Pero hay una novedad específicamente teológica que consiste en la referencia a una persona histórica real que es Cristo, el hombre nuevo, como San Pablo señala. La definición cristiana de hombre resulta tener así dos polos: uno de origen, compendiado en la expresión simbólica «imagen de Dios», donde se ilustran aspectos de su constitución y condición; otro, de término, centrado en la figura de Cristo, que aparece como realización plena de lo que el hombre está destinado a ser. Ambos polos forman parte del designio de Dios sobre el hombre.

La teología de la segunda mitad del siglo XX ha redescubierto y destacado, a veces en términos bastante abstractos, la relación que existe entre la Cristología —el estudio de la figura de Cristo— y la antropología¹¹. Se necesitan, sin embargo, unas claves de lectura para obtener algún fruto concreto de esta relación conceptual. Por otra parte, hay que evitar también trivializarla: la referencia a Cristo como hombre nuevo, no es simplemente la referencia a un modelo que imitar, que también lo es, sino mucho más.

11. Se pueden encontrar varios estudios recientes en GRECO, C. (Ed.), *Cristología e antropología*, Editrice A.V. E., Roma 1994.

En primer lugar, la figura de Cristo, en su singularidad, resulta ser imagen y, por tanto, nueva revelación de lo que es la plenitud humana, porque todo hombre está llamado a identificarse con Él y adquirir, aunque a un nivel distinto, los rasgos más importantes que le caracterizan: ser hijo de Dios, estar lleno del Espíritu Santo, ejercer la condición de sacerdote, profeta y rey, adquirir la contemplación y el trato filial con el Padre y la comunión del Espíritu.

En segundo lugar, los rasgos esenciales de la biografía real de Cristo resultan ser camino, itinerario vital, por el que el cristiano tiene que pasar realmente: son actos que en cada cristiano se realizan, unos en forma invisible y sacramental, como el renacer y ser ungido por el Espíritu Santo; otros, en forma visible, como el morir con Cristo para resucitar con Él, por la acción del Espíritu Santo.

En tercer lugar, se puede hablar de una identificación interior, psicológica, de conciencia, de intereses, de manera de pensar, de aspiraciones, de forma de reaccionar, de modo de vivir, que se produce en el cristiano como fruto de la acción interior y transformante del Espíritu Santo. Ésta lleva a que cada cristiano obre «a la manera de Cristo» y resulte ser, como le gustaba expresar al Beato Josemaría Escrivá, «Cristo que pasa» entre los hombres. La experiencia ascética de la Iglesia reconoce en el espíritu de las bienaventuranzas que se manifiesta en las personas santas, los rasgos de carácter de Cristo; sus actitudes, sus reacciones. Y, muy especialmente, en el modo de vivir, impulsado por la caridad, que es «el» mandato de Cristo, y que Él mismo formuló en términos comparativos: «Amaos como Yo os he amado». Dentro de este «ocupar el lugar de Cristo» debe incluirse también la relación filial con María, tan presente en la conciencia cristiana: pues cada cristiano se identifica con la situación existencial del Cristo histórico, cuando

la recibe y siente como Madre, aplicándose las palabras del Señor al discípulo amado (cfr. Jn 19, 25-27).

Sólo en cuarto lugar, aunque también tenga su importancia, aparece la identificación intencional, voluntaria, del cristiano que quiere vivir como Cristo y que, conscientemente, lo toma por modelo, imaginando su modo de reaccionar a partir de lo que sabemos de Él por los Evangelios. Este aspecto, desde un punto de vista práctico, no es realmente separable del anterior, pero interesa distinguirlos, para apreciar el componente «carismático», de impulso interior y espontáneo del Espíritu Santo, propio de la vida cristiana y que tanta parte tiene en lo que es la santidad. De ese modo, se entiende que Cristo es modelo en un sentido mucho más profundo.

Por último, hay un aspecto profundo de la antropología directamente aludido en la figura de Cristo tal como históricamente se nos presenta: es el misterio del sufrimiento y de la muerte. De un lado, aquí parecen invertirse los términos y es Dios quien imita al hombre, cuando quiere participar del sufrimiento humano y, muy en particular, del sufrimiento injusto de los inocentes. La figura de Cristo sufriente se constituye así en el paradigma del Justo que sufre y encierra en sí mismo toda la profundidad de esta paradoja y la solución de este misterio. El dolor y el sufrimiento, al ser asumidos en la figura de Cristo, al ser aceptados libremente por Él, y al ser ofrecidos con amor al Padre mientras perdona («porque no saben lo que hacen»), da un nuevo sentido al dolor y sufrimiento humanos. Unido a Él, todo dolor y sufrimiento reciben un sentido redentor, según las llamativas palabras de san Pablo: «cumpro en mi carne lo que falta a la pasión de Cristo» (Col 1,24). Así, el sufrimiento y el dolor humano, además de sus anteriores referencias al pecado como castigo y como purificación, adquieren una nueva, como redención.

Pero la mención del sufrimiento y muerte de Cristo, de su derrota, no puede separarse de la victoria de la resurrección y la gloria, que son el núcleo de las promesas y el objeto de la esperanza cristiana. Es la apertura y la aclaración de una esperanza cierta en un más allá que, finalmente y sólo a través de la figura gloriosa de Cristo, se abre en este mundo no sólo como una conjetura más o menos probable o deseable, sino como una realidad manifestada que la fe confiesa. Y en esa realización, la fe cristiana reconoce la respuesta a los anhelos de salvación y trascendencia, de superación de la muerte y el sufrimiento, de resolución de la injusticia, de paz, amor y realización, que, de un modo u otro, se manifiestan en el espíritu humano. Hay un más allá de plenitud al que somos llamados en Cristo, que puede iluminar y colorear todo el vivir humano.

4. *La revelación del pecado*¹²

El sufrimiento y la muerte de Cristo en la cruz es también una imagen viva, una parábola, de lo que es el pecado como rechazo de Dios. El rechazo de los «suyos» ilustra, en definitiva, el rechazo de Dios que quiere ser acogido por cada hombre. Pues desde el punto de vista religioso, el pecado no consiste en otra cosa que en apartarse de Dios y rechazarlo.

12. A este tema se le presta escasa atención actualmente. Se puede encontrar una exposición breve en SAYÉS, J. A., *Antropología del hombre caído*, BAC, Madrid 1991, 338-361; aunque el libro está fundamentalmente centrado en el pecado original. Está más presente en la reflexión de un autor protestante como PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca 1993, 98-191, aunque con especial atención a su propia tradición.

La antropología cristiana tiene como uno de sus puntos más relevantes la revelación del pecado en sus verdaderas dimensiones. Es fruto característico de la acción del Espíritu: «Cuando Él venga, convencerá al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al juicio. En lo referente al pecado, porque no creen en mí...» (Jn 16,7). Y ésta es también una de las principales novedades con que la revelación ilustra el conocimiento humano.

El mensaje que la Biblia transmite sobre los orígenes habla de la creación de Dios e, indisolublemente, en el segundo relato, del pecado. Y no lo relata únicamente con la intención de reflejar lo que sucedió en los orígenes, una sola vez, sino que quiere aludir también, siguiendo el modo propio de significar de un texto primordial, a una lacra permanente de la condición humana. El texto bíblico ilustra que el pecado es una desobediencia a Dios, y, además, al relatar la condena de Dios a los primeros hombres, alude a los males que se deducen del pecado. El texto quiere mostrar que todos los males y las quiebras de la condición humana están vinculados al pecado.

Éste es, evidentemente, el marco que permite entender la estructura y el sentido de la salvación. Por eso, es parte importante del mensaje cristiano mostrar las distintas manifestaciones del pecado y el mal del mundo para anunciar las promesas de salvación que se encuentran en Cristo, aunque la salvación de Cristo trasciende el daño del pecado, porque comunica una nueva vida. El contraste con el orgullo de una cultura que, en los países más ricos, se siente adulta y emancipada, y en pleno uso de su libertad, tiende a deformar o a hacer antipático este aspecto del mensaje e induce la tentación de ponerlo en sordina o de reducirlo a cuestiones de justicia social.

Pero el análisis del mal no puede reducirse a los problemas visibles del subdesarrollo, por graves que sean. Por un lado, no hay que olvidar el misterio, verdaderamente duro, del mal en la

naturaleza. Debido a la pujanza de un naturalismo, que es una expresión renovada del mito de la Arcadía, se olvida, con frecuencia, hasta qué punto la naturaleza puede ser inhóspita para el hombre. Es cierto que un triunfo relativo de la técnica ha conseguido, en los países más desarrollados, un notable grado de bienestar. Pero este dominio, aunque nos resulte tan beneficioso, es solamente epidérmico como han puesto de manifiesto, por ejemplo, las graves consecuencias de los ligerísimos cambios climáticos que se han padecido en estos años; la humanidad sigue constantemente expuesta, como lo ha estado siempre, a las desgracias más variadas. Por otra parte, a pesar de tantos logros y bienestar logrados, de los que justamente se enorgullece el trabajo humano, la medicina no puede evitar la radical vulnerabilidad de un organismo tan delicada y extraordinariamente complejo, ni extraer al hombre de su condición mortal.

Al mensaje cristiano no le conviene presentarse como profecía de desgracias. Pero tampoco puede dejar que se pierda el dramatismo de la condición humana, por versiones edulcoradas. Debe ayudar también al hombre posmoderno a enfrentarse con el problema del mal y poner sus anhelos de salvación donde merecen, evitando las ilusiones vanas o la evasión irracional ante el problema. Quienes por una sucesión de coincidencias afortunadas, han pasado su vida sin apenas enfrentarse personalmente con el dolor y el sufrimiento, pueden inconscientemente considerar innecesaria esa salvación o, incluso, bromear con alguno de sus aspectos; como sucede, por ejemplo, con la promesa de la resurrección. La promesa de una felicidad futura, puede no resultar atractiva, o incluso ser mirada con recelo, por quien ha hecho lo posible por vivir bien en el presente.

Eso no hace más que confirmar que quienes se sienten ricos difícilmente pueden entrar en el Reino prometido¹³.

Con todo, el aspecto más radical de la salvación de Cristo apunta a algo mucho más personal y se refiere al pecado en su manifestación en la conciencia. Ésa es la experiencia nuclear y más propia del pecado: el rechazo al dictado de la conciencia, el error voluntario, la negación del deber, la violación de la ley, la realización del egoísmo, de la incoherencia, de la inautenticidad. Y esta experiencia universal y constante está expresada también en el relato del primer pecado, cuando los primeros hombres violan el mandato de Dios queriendo «ser como dioses» y disponer a su antojo del bien y del mal¹⁴. La tradición cristiana sostiene que el aspecto más sustantivo del pecado es precisamente esta ofensa de Dios, el rechazo de su voz y de sus designios, que se hacen presentes en la conciencia. Por eso, no considera nunca el pecado como un asunto privado, aunque se haya desarrollado en la conciencia: el orden de la conciencia está incluido en el orden del universo que Dios ha creado. De esa ruptura del orden original de la obediencia a Dios, que provoca el alejamiento voluntario de la criatura con respecto al creador, se deducen todas las demás quebras: el desorden interior del hombre, el deterioro de la vida social y la insatisfactoria relación con una naturaleza que se vuelve extraña y, muchas veces, inhóspita para el hombre¹⁵.

La tradición cristiana ha reflexionado, a lo largo de los siglos, a partir de los contenidos de la revelación y de la experiencia ascética, sobre las secuelas psicológicas, por así decir, del pecado. Santo

13. Cfr. Mt 19,23-26.

14. Cfr. Gen 3.

15. Cfr. *Gaudium et Spes*, n. 13.

Tomás, en un conocido texto que ha quedado como emblemático en esta materia, las ha resumido en cuatro *vulnera peccati*: el oscurecimiento de la inteligencia y la malicia, la concupiscencia, con la esclavitud al pecado que supone, y la debilidad¹⁶. Todas estas lacras tienen su origen en la separación de Dios, fuente de vida y de verdad, y expresan el desorden que el pecado –original y personal– imprime en la acción humana. Se puede considerar que la moderna reflexión moral ha añadido a éstas una dimensión social, fijándose también en los condicionamientos negativos que se extienden: concepciones, costumbres o, también, situaciones inmorales e injustas, que condicionan las decisiones morales particulares. Esta dimensión social del pecado era englobada clásicamente en «el mundo», al referirse a los tres grandes enemigos o tentadores del hombre, junto con el demonio y la carne.

La experiencia cristiana señala la estrecha relación que el conocimiento humano tiene con las opciones de conciencia, especialmente en lo que se refiere a los principios morales, y, en un sentido más amplio, a lo que clásicamente se entiende por sabiduría, el saber profundo y experimentado sobre el modo humano de vivir. Las opciones pecaminosas, en la medida en que contradicen la luz aparecida en la conciencia, provocan el oscurecimiento del espíritu y la aparición de fenómenos de perversión que suponen la alteración de las inclinaciones morales y el desajuste de los delicados resortes de la acción humana. La complejidad de la psicología humana impide hacer un juicio concreto de las distintas expresiones de la perversidad. Ya que, desde fuera, generalmente, no es posible penetrar en la intimidad de la conciencia y discernir el peso que en ella tienen patologías de tipo psicológico o incluso de naturaleza fisiológica. Pero, en líneas generales, es observable el efecto

16. Cfr. S.Th., I-II, q. 85, a. 3; q.; 95, a.1; II-II, q. 164, a.1.

degenerativo que la infidelidad reiterada y grave a los imperativos de la propia conciencia tiene en la conducta humana.

Al estudiar los efectos del pecado, la reflexión cristiana ha prestado atención especialmente a lo que se puede resumir bajo la palabra, hoy en desuso y que suena demasiado fuerte: «concupiscencia». Se trata de las inclinaciones torcidas del corazón humano hacia el desorden moral, que es el origen de los malos deseos, tantas veces difíciles de controlar y de vencer. No ha pasado inadvertida la leve pero significativa alusión del Génesis a esta cuestión, cuando en el relato del pecado original, se menciona, como de pasada, que antes del pecado, la primera pareja no sentía turbación y vergüenza estando desnudos, y después del pecado, lo sienten y experimentan la necesidad de cubrirse (Gen 2,25; 3,17). En este detalle que se relata, evidentemente, con toda intención, se ha reconocido la expresión de la ruptura del equilibrio interior del hombre, como consecuencia del pecado, y el surgimiento de la concupiscencia.

El ser humano se siente incapaz de dominar plenamente la parte inferior de su psicología más o menos instintiva: se manifiestan inclinaciones brutales, muchas veces también desviadas, que hostigan a la razón y provocan la contradicción y la quiebra moral; se experimenta la duplicidad de deseos, la falta de autenticidad: el no ser –y hasta el no poder ser– como se desea. Todo esto, variadamente ilustrado, es lo que se ha entendido por concupiscencia y tiene una amplia corroboración en la experiencia vivida de cualquier ser humano.

Sin que sea separable de lo anterior, una gran secuela del pecado es la pérdida de la libertad, o, por decirlo, en sus términos tradicionales, que resultan mucho más duros: la esclavitud del pecado. Ciertamente, resulta fuerte hablar de esclavitud en un clima

totalmente impregnado por el naturalismo ilustrado, y que hace de la libertad el máximo de sus ideales. Quizá la teología de nuestra época haya quedado en parte cautiva de esta impresión, en contraste con la fuerte tradición agustiniana del pasado, y ha tendido a concentrar su sentido profético en aspectos más impersonales. Aunque no se pueden desconocer los efectos estructurales y sociales del pecado, muy difíciles de precisar, tampoco conviene olvidar los aspectos personales que están en la base de aquéllos y en los que la sabiduría acumulada por una experiencia multiseccular permite análisis mucho más ajustados.

La revelación del pecado pone de manifiesto la fragilidad humana, denuncia sus diversos disfraces, y señala la vanidad de las aspiraciones de autorrealización y las pretensiones de madura autosuficiencia. Al presentar al hombre como herido y moralmente roto, con incoherencias profundas en su conducta, el mensaje cristiano impide la ilusión naturalista de exaltar e identificarse con las propias fuerzas vitales. Y revela la necesidad de una ascética, de una negación, de una lucha por la coherencia, que necesita de la ayuda divina para ser eficaz. Le invita a examinar su naturaleza herida y distanciarse de lo que hay en ella de desordenado. Eso le impide también identificarse con su propia biografía. Tiene que trazar la línea divisoria entre lo bueno y lo malo, abrir heridas que pueden haber pasado encubiertas, y reconocer la propia culpabilidad. La realización humana no puede ser completa sin el reconocimiento del pecado y sin su purificación. Y, aún más, desde un punto de vista cristiano, sin la confesión contrita ante Dios, con cuya luz se alcanza la claridad; y también, ante los hombres, por lo menos en la medida en que han sido afectados por las vicisitudes de la propia conciencia.

5. *La transformación que realiza el Espíritu*¹⁷

La antropología cristiana tiene así como referencia la imagen de Dios creada en el origen, un modelo de identificación que es Cristo, y una idea del pecado en cuanto destruye, en sus diversos aspectos, la imagen de Dios. Estos son tres puntos esenciales de la antropología cristiana. Falta el cuarto: la transformación que el Espíritu realiza, que recompone las secuelas del pecado, renueva la imagen e identifica con Cristo. No se puede hablar del hombre sin mencionar la inhabitación del Espíritu de Dios, la unción del Espíritu que, como reflejo de Cristo, está destinado a recibir cada hombre. Esa inhabitación produce en el hombre una verdadera *metanoia* o metamorfosis, que, durante su paso por esta tierra, afecta fundamentalmente a su espíritu, y, finalmente, tras la muerte, también a su cuerpo, teniendo como modelo la imagen de Cristo glorioso.

La acción del Espíritu tiene un efecto transformante simétrico a la destrucción que ha producido el pecado, y alcanza todas las dimensiones personales, sociales y cósmicas que el pecado deteriora. Cada persona debe pasar de una condición natural, alterada por el pecado, a la identificación con Cristo, convirtiéndose en hijo de Dios. Las sociedades humanas están destinadas, mediante la acción de la Iglesia que actúa como fermento de unidad, a convertirse en la comunión de los santos, la sociedad de los hijos de Dios; y el

17. Para este tema, con amplio tratamiento escriturístico e histórico, se puede consultar, CAPDEVILA I MONTANER, V.-M., *Liberación y divinización del hombre*, vol. II, Secretariado Trinitario, Salamanca 1994; para lo que se refiere específicamente al tratado sobre la gracia, con atención a la historia, J. SAYÉS, A., *La gracia de Cristo*, BAC, Madrid 1993; también GANOCZY, A., *De su plenitud todos hemos recibido: La doctrina de la gracia*, Herder, Barcelona 1991.

conjunto de la realidad creada está llamada a reconciliarse con el hombre y constituir el espacio físico de la Jerusalén celestial.

El pensamiento cristiano reconoce la presencia en este mundo de una verdadera y nueva «vida», que es fruto de la acción interior del Espíritu Santo, que es Señor y dador de vida. Una «vida» de la que hablan constantemente los Evangelios y que no sólo se refiere a un renacimiento de la muerte del pecado, sino a un auténtico y nuevo dinamismo operante en la psicología humana y que la tradición cristiana occidental llama «gracia santificante». Muchas manifestaciones de la nueva vida, especialmente las que se refieren a la transformación personal, son experimentables y pertenecen de hecho a la experiencia ascética cristiana. En cierto modo, la fenomenología de la transformación interior está descrita cuando se habla, por ejemplo, de *Las tres edades de la vida interior*, por recordar la obra del P. Garrigou Lagrange, o del *Itinerarium mentis in Deum*, por citar el título de la famosa exposición de San Buenaventura.

Por un lado, la acción vivificante del Paráclito interviene en el ámbito de la acción humana, con intuiciones, que son luces y descubrimientos que proporcionan una penetración en las verdades de la fe, y un juicio penetrante sobre las situaciones y las personas, impregnado de fe, esperanza y caridad; también se manifiesta en la conciencia como mociones concretas, que son impulsos para un obrar identificado con Cristo. Este ámbito es el que la tradición teológica llama con el nombre de «gracia actual». Y en él se pone de manifiesto la delicada conjunción de la acción divina y la correspondencia voluntaria del hombre.

Este obrar inspirado, por su propio dinamismo, produce la maduración interior de un ser, en cierto modo, nuevo. Cuando llega a una cierta plenitud, la transformación interior del hombre se manifiesta en un modo de ser adquirido, con características estables y

comunes, que han sido, en términos generales, bien estudiadas: la alegría interior, la libertad de espíritu, la penetración de la fe y el discernimiento de espíritus, la caridad heroica que todo lo unge, el fervor de la piedad, el celo por las cosas de Dios; y, en general, el heroísmo en la práctica de las distintas virtudes: la prudencia, la justicia, el desprendimiento, la fortaleza y tantas otras manifestaciones bien conocidas. Aunque la complejidad del obrar humano impide establecer algo parecido a una medida, se trata de expresiones tan constantes que se esperan de todo cristiano que haya llegado a la perfección y se exigen, con aportación de pruebas, en los procesos en los que se reconoce oficialmente la santidad. Los santos son el testimonio de una nueva vida sobre la tierra, más allá de la biológica y de la psicológica.

Todo esto supone la rectificación de la desintegración interior de las secuelas del pecado antes mencionadas: la rectificación de la concupiscencia, la liberación de la psicología de los lazos impuestos por la presión interior y exterior. Esto significa una cierta recuperación del estado inicial del hombre. Y se alcanza la verdadera libertad, que tiene su plenitud en la capacidad de amar y de darse, expresando el amor de Cristo.

Desde el punto de vista social, la experiencia es menor y más difícil de constatar. Aunque también tiene manifestaciones visibles. Además de otras influencias más generales de tipo cultural y educativo, hay que recordar que la Iglesia ha realizado a través de tantas instituciones y en la vida real de cada cristiano, una inmensa tarea de caridad, especialmente en relación con los más desfavorecidos, en todos los tiempos y en todos los lugares donde se ha predicado el mensaje cristiano. Esto también es un efecto sociológicamente comprobable. La predicación cristiana va acompañada, en general, de un fortalecimiento de los lazos humanos;

en primer lugar, familiares; también de amistad social y, más en general, de solidaridad. La mente cristiana ve en esto un signo de la comunión de los santos a la que está llamada a resolverse toda sociedad humana. Y percibe en ello una expresión de otro orden más profundo y teológico, cuando se afirma que la Iglesia es a modo de sacramento de comunión, de la unión de los hombres con Dios y de la unión de los hombres entre sí¹⁸. La unidad con Dios fuente de toda vida y sentido reconstruye todas las destrucciones del pecado: personales, sociales y cósmicas.

Desde el punto de vista cristiano, esa transformación es lo más significativo que sucede en el ámbito de la acción humana, es lo más sustantivo de la biografía personal y colectiva, el argumento más profundo de la vida y de la historia, aunque sólo pueda ser plenamente conocido en el análisis que supondrá el juicio universal. Y aguarda a la Parusía para ser plena. Entonces, hasta los aspectos más recónditos de la naturaleza, alcanzados también por los efectos del mal, serán transformados. Por eso, «la creación espera ansiosamente la manifestación de los hijos de Dios» (Rom 8,19).

18. Cfr. *Lumen Gentium*, 1.

III. CONCLUSIÓN

La antropología cristiana y las cuestiones interdisciplinarias

Es el momento de hacer un breve balance. En contraste con el contexto del pensamiento filosófico y científico, la antropología cristiana muestra unas importantes divergencias de método, de intereses y de enfoque. Contempla al hombre desde la perspectiva de sus relaciones con Dios. Relaciones que son de origen, también de destino, y que en la historia se expresan como una conjunción de naturaleza y libertad, pecado y gracia. No proporciona elaboraciones de tipo filosófico; tampoco nos da una descripción de la fisiología humana, ni de su psicología. La aportación más neta de la revelación se refiere a un modelo de vida –Jesucristo– y a unos horizontes de sentido. Apunta más a cuestiones existenciales que ontológicas, e interpela, sobre todo, a la capacidad libre del hombre de situarse y conducirse en este mundo, con respecto a Dios, a sus semejantes, a la sociedad en su conjunto y a la naturaleza. No conviene perder de vista estas diferencias para evitar reducirlo a las cuestiones más puntuales que directamente pueden entrar en diálogo o conflicto con otros saberes.

Con respecto a las diversas disciplinas y métodos filosóficos la antropología cristiana tiene muchos puntos de contacto. Las cuestiones filosóficas le han obligado a crecer y a configurarse en la medida en que han representado un reto o una ocasión para pensar. Es evidente también que la revelación cristiana ha tenido un enorme impacto filosófico, de tal modo que caracteriza el clima cultural y espiritual de occidente: basta pensar en nuestra concepción de Dios,

del hombre y del mundo, de la vida y de la muerte, además de todos los temas morales. Pero la filosofía se concentra en los pocos grandes maestros que la han construido, que aparecen en su historia como hitos más o menos aislados, y en una tradición escolar que incesantemente los comenta, siguiendo en eso también el imperativo de las modas. Hoy, en un momento de cansancio y descrédito de los grandes discursos, y en ausencia de grandes maestros, el discurso filosófico se nos presenta muy fragmentado. Se podría afirmar que actualmente el discurso de tipo global se desarrolla más en la teología que en la filosofía. Por eso, fuera de las cuestiones permanentes planteadas a lo largo de la historia, el diálogo con la filosofía actual se ha desplazado a cuestiones de tipo ético o a cuestiones de tipo crítico, como sucede con la filosofía analítica. El interés por la antropología está más vivo en la teología que en la filosofía, que, en este campo, está abrumada por el peso de los discursos de tipo deconstruccionista.

Con respecto a las ciencias positivas, los puntos más visibles de contacto y de diálogo, aparte de consideraciones generales de sentido; siguen siendo las grandes cuestiones abiertas con la hipótesis evolucionista, donde se juega nuestra idea de lo que es el hombre, su puesto en el universo y, también, la consideración ética que merece. Podemos resumirlas en tres:

a) la cuestión del origen; b) la cuestión del alma; y c) la cuestión del valor singular de la persona humana.

a) *La cuestión del origen*

La hipótesis de la evolución ha cambiado una parte importante de nuestra concepción del universo, con todas las dificultades que

esto lleva consigo: ha producido frecuentes perplejidades y ha sido objeto de debates con diversa intención. Como tal hipótesis, se ha basado siempre en la interpretación de unos datos fragmentarios, y ha sido una proyección o reconstrucción imaginada de lo sucedido, modificada a medida que aumentaban los datos. Hoy se puede considerar prácticamente demostrada, por la fuerza de los indicios, aunque no se puedan considerar establecidos los detalles, ni, con exactitud, los mecanismos por los que se produce; queda, por ejemplo, pendiente aclarar la relación entre los factores internos (genéticos) y externos (ambientales) en la aparición de los cambios.

La tradición cristiana se ha sentido afectada principalmente en dos puntos¹⁹. En primer lugar, afirma la existencia de un Dios creador, a cuya causalidad, directa o indirecta, hay que remitir todo lo que sucede. En ese sentido, no considera compatible una presentación de las cosas como si fueran fruto o de sólo una necesidad ciega de la propia naturaleza o del puro azar. Pero ésta es una dificultad, en general, fácil de salvar, porque la acción de Dios es trascendente y compatible con la existencia de leyes necesarias naturales y también con sucesos fortuitos y, sin embargo, determinantes en la historia de la evolución del cosmos, porque pueden considerarse como fruto de su Providencia.

En segundo lugar, precisamente porque afirma en el hombre una trascendencia, como imagen de Dios y como destinado al diálogo con Él, concluye que, en el proceso de la evolución, ha de

19. Cfr. Pío XII, *Humani Generis* (1950), Dz-S 3896-3897. La posición es retomada por JUAN PABLO II, con algunos matices nuevos, en su *Discurso a la Academia pontificia de Ciencias* de 22.X.1996. El tema del poligenismo ha perdido vigencia hoy, al considerarse mucho más probable, desde un punto de vista científico, que los saltos cualitativos se produzcan por reordenaciones importantes del patrimonio genético; cosa que ha de producirse en el proceso reproductivo, bien en los gametos aportados, bien en la célula germinal.

existir un «salto ontológico» entre los animales y el hombre. Y esto requiere una intervención específica del Creador en el proceso evolutivo, distinta del influjo de las fuerzas naturales que no pueden producir por sí solas algo que las trasciende²⁰. Cada hombre es imagen de Dios y lleva en sí mismo un núcleo irreductible a la materia. Este es, en definitiva, el problema del alma que después abordamos.

Cabe pensar que, precisamente, la introducción de ese plus espiritual es lo que ha condicionado la evolución posterior de la especie humana, que, como es observable, emerge de las leyes de la evolución por su carácter cultural, en concreto, al poder acumular conocimientos que le facilitan superar los condicionamientos ambientales. Es evidente que el factor espiritual ha condicionado también morfológicamente su desarrollo, ya que las capacidades intelectuales en sentido amplio (memoria, habla, gesto, manejo de la mano) llevan aparejadas consecuencias orgánicas; pero no somos capaces de determinar en qué grado y en qué modo. Como hemos señalado antes, quienes tienen un pensamiento materialista tienden a anteponer la evolución material al ejercicio de las funciones que llamamos espirituales; quienes crean en la existencia del espíritu (por la fe cristiana o por otros motivos) tienen derecho a pensar lo contrario, pero esto, naturalmente es una opinión de momento indemostrable y que no está necesariamente vinculada a la fe.

Hay que recordar la diferencia de discurso, entre las deducciones de la fe, que se basan en la revelación, dada como antes hemos dicho, y el modo de argumentar de la ciencia. La fe se basa en grandes principios expresados generalmente de manera simbólica, la ciencia en pequeños datos y en la proyección de hipótesis de

20. Cfr. *Ibidem*.

naturaleza física. Por eso no es conveniente precipitarse a mezclar discursos tan heterogéneos, buscando un concordismo fácil. Como la experiencia enseña, se necesita tiempo para percibir con claridad lo que está implicado en la posición de cada parte; y no es bueno que, por el deseo de tener una solución «completa», se pierdan de vista los límites y los apoyos limitados que tiene cada formulación, y se de lugar a soluciones forzadas. La teología no tiene porqué construir un modelo propio y alternativo de hipótesis científica. Tiene que desarrollar sus propios datos con su método propio, aunque atenta a los datos de los otros saberes, en la medida en que están críticamente probados. Para eso, debe conocer el estado de la cuestión, saber en qué se fundamenta, y medir su alcance, teniendo la confianza, basada en la fe, de que un correcto conocimiento científico no puede contradecirla.

b) *La cuestión del alma*

Las tradiciones culturales ancestrales han vinculado el alma al misterio de la vida (principio vital) y al culto a los muertos. La tradición filosófica, tanto la griega y escolástica como la de Descartes, ha enfocado el estudio de su naturaleza desde la problemática de las funciones espirituales. Si exceptuamos el culto a los muertos, las otras dos aproximaciones, aunque tienen una larguísima tradición, no están necesariamente ligadas a la fe y conviene distinguir las argumentaciones. Por ejemplo, es evidente que todo lo que la antigüedad ha visto en el alma como principio de animación vital, necesita ser presentado de otro modo cuando hemos adquirido unos conocimientos de biología y bioquímica tan extensos. Pero esto influye sólo tangencialmente a la presentación de la fe.

Para la tradición cristiana, el alma es un término no prescindible, pero no por argumentos de tipo filosófico o psicológico, sino por su relación con los misterios de la creación y resurrección. La teología de este siglo, por influjo de los autores de corte personalista, ha realizado un nuevo desarrollo de las implicaciones antropológicas de estos misterios, destacando que el hombre es fruto de un designio divino que lo constituye como interlocutor para siempre, y, por tanto, como un ser capaz de trascender su situación histórico-temporal, y también material. Este enfoque refuerza la idea de la trascendencia del hombre, desde una argumentación genuinamente teológica.

Los intentos de distanciarse del dualismo platónico y de acercarse a puntos de vista científico-positivos, han llevado a algunos teólogos a disminuir la identidad ontológica del alma y, como consecuencia, a poner en duda la escatología intermedia, es decir, la pervivencia del alma en lo que media entre la muerte y la resurrección. Conviene advertir, de entrada, que el dualismo alma/cuerpo o materia/espíritu no es del todo superable, porque está vinculado a una experiencia inmediata –en cualquier persona– que se reconoce espontáneamente en dos ámbitos diferentes (mi cuerpo y mi yo).

Desde el punto de vista de la fe, la realidad de la resurrección requiere afirmar una identidad que pervive tras la muerte. Y, en el peculiar tiempo que media entre una y otra, la tradición cristiana reconoce actos, como son el juicio particular, la contemplación de Dios y la mediación intercesora de los santos, que son creencias fuertemente articuladas con otros misterios de los que no parece posible prescindir. Ciertamente no tiene sentido pensar el alma como si fuera una cosa que está dentro de otra cosa (el cuerpo) y que, por eso mismo, permanece tras la descomposición del cuerpo como si

nada pasara; también es cierto que no se puede concebir un tiempo tras la muerte con los criterios del tiempo físico que depende enteramente de la materia. Pero teniendo en cuenta lo lejos de nuestra experiencia en que todo esto se realiza, lo más razonable parece contentarse con afirmar con seguridad lo necesario y fijar bien sus límites, sin pretender ir más allá en lo que, propiamente hablando, es un misterio.

La fe cristiana no tiene inconveniente, al contrario en afirmar la existencia de realidades propiamente espirituales como los ángeles y, sobre todo, Dios mismo. E interpreta la afirmación de que el hombre es imagen de Dios, también en el sentido de que es reflejo de ese modo propio de ser de Dios, que es espiritual. En esto fundamenta la vocación del hombre al diálogo con Dios, y su trascendencia y peculiar dignidad con respecto al mundo material. Pero es bastante sobria a la hora de describir la naturaleza del alma: se conforma con afirmar su trascendencia (su inmaterialidad con respecto a la definición clásica de materia) y su pervivencia tras la muerte. No entra, por ejemplo, en detallar su relación con el cuerpo, aunque la fórmula de Santo Tomás de Aquino, que presenta el alma como forma del cuerpo, goza de un particular prestigio y también ha sido usada (aunque propiamente no definida) por el Magisterio solemne del Concilio de Vienne (1311-1312)²¹.

c) *La cuestión del valor singular de la persona humana*

Se puede decir que el valor de la persona humana tiene modernamente una relevancia jurídica y social como no lo ha tenido nunca, tanto por la aceptación casi universal de los derechos

21. Dz-S 902.

humanos fundamentales en las legislaciones, como por la amplia recepción en la mentalidad de las gentes. Aunque este reconocimiento teórico no ha sido capaz de evitar las abundantes y dramáticas violaciones que han tenido lugar durante el siglo XX. Y tampoco es lo suficientemente fuerte como para fundamentar la inviolabilidad de la vida humana en todos los casos, como se ha visto en los frecuentes debates de tipo bioético que han tenido lugar al final del siglo, donde priman argumentos de carácter utilitarista, revestidos de forma sentimental, bajo la presión de una sociedad demasiado cómoda.

A esto hay que añadir los naturalismos, formulados teóricamente o no, que reducen lo humano a categorías inferiores como lo físico o lo biológico o lo conductual. La fuerte impregnación de una mentalidad positivista incide en el modo de afrontar las cuestiones bioéticas, aunque más desde un punto de vista pragmático que teórico. Pocos, en efecto, son los que hoy se atreven a argumentar que, puesto que el hombre no es más que un poco de materia, se le puede tratar de la misma manera que a cualquier otra realidad material. No falta quien lo piensa o incluso lo declara indirectamente, pero la sensibilidad social no admite sacar conclusiones prácticas de esa argumentación. La mentalidad positivista influye más bien indirectamente en la medida en que una civilización acostumbrada a someter la materia, tiende a ver en ello siempre un triunfo. Esto lleva a pensar que todo lo que técnicamente es posible, y mucho más si representa un avance técnico, es bueno. Esto ha llevado a una manipulación creciente, sobre todo, en el ámbito de la procreación humana.

La fe cristiana confiesa que la vida humana es sagrada e inviolable: que sólo a Dios le pertenece y que en sus manos está el dar la vida y el quitarla. La fe basa la peculiar dignidad del hombre en

su trascendencia y en su destino, ya que ha sido hecho por Dios y llamado al diálogo con Él. Afirma que es el culmen del universo material, que este universo le está ordenado y que tiene derechos sobre él, aunque no ilimitados. Esta consideración, de tipo ontológico, se completa con otra que se deduce de las expresiones reveladas de la ley moral, y que afirma que la vida humana es inviolable, e induce a respetarla con una amplia gama de prescripciones. Desde el punto de vista cristiano, el valor de la persona humana es uno de los fundamentos principales del orden moral, aunque no el único, pues Dios también tiene un valor y los seres del universo otro, aunque sea de diferente orden. En definitiva, la escala de los valores morales remite, cuando se quiere fundamentar, a la escala de los seres, ya que la actitud moral fundamental es el respeto, el reconocimiento del valor real. La fe cristiana ve en este orden la expresión del querer divino.

Sin embargo, es importante percibir la distinción entre los dos campos (ontológico y moral) porque, aunque en la reflexión cristiana vayan unidos, dan lugar a dos géneros distintos de argumentación. La reflexión de tipo ontológico, bien sea basada en la filosofía o en la fe, sostiene la dignidad humana en la peculiar condición del ser humano. La reflexión de tipo moral se fundamenta también en la percepción inmediata del valor moral. Muchas personas que teóricamente no tendrían inconveniente en afirmar que, desde un punto de vista teórico, un hombre es, en definitiva un paquete de células o un puñado de materia mejor organizada, mantienen, sin embargo, su sensibilidad moral. Y se sienten interpelados, por ejemplo, por las necesidades del prójimo; o por los deberes de amistad, de familia, de trabajo o de fidelidad a la palabra dada. Perciben el universo de los valores morales, con el valor singular de la persona, aunque no reconozcan la diferencia ontológica, porque están ofuscados, generalmente, por representaciones teóricas reductivas.

* * *

Éstas son a grandes rasgos, las principales cuestiones de tipo interdisciplinar en las que se ve interesada la antropología teológica. Podrían existir otras con respecto a la psicología, la psiquiatría o la sociología; en relación, por ejemplo, a la transformación personal y social que el Espíritu Santo realiza, pero no han llegado a plantearse con tanta fuerza o no han suscitado mucho interés. La teología, como todos los saberes, fuera de las necesidades de la docencia, tiende a orientarse hacia lo que preocupa en cada momento, y, por eso, no queda exenta de los intereses y tampoco de las modas intelectuales. Hay que reconocer que las tres cuestiones planteadas son capitales, y que necesitan una reflexión serena y pausada, hecha sin precipitaciones, para poder advertir los muchos matices que es necesario manejar. Hay que proseguirla, pero la antropología cristiana es mucho más que eso y no se debe olvidar que está centrada en la figura de Jesucristo, máxima y plena revelación de lo que Dios quiere del hombre.