



¿Qué podemos saber, hacer y esperar? Son preguntas básicas que se refieren a la cuestión clave de la antropología: ¿qué es el hombre? Este planteamiento ha marcado a la Ilustración. La metafísica, la ciencia, la moral y la política, y la misma religión remiten a la pregunta sobre el ser humano. No hay consenso sobre su identidad, ni una definición sobre su esencia, ni siquiera sobre su naturaleza. A lo largo de la historia han surgido distintas concepciones antropológicas, sin que ninguna se impusiera de forma definitiva y universal. Según la época y la cultura en la que se plantea la cuestión, así se han sucedido propuestas diferentes. El ser humano se cuestiona por sí, sin que ninguna definición le satisfaga. La demanda griega es el punto de partida para la filosofía, aunque la antropología como disciplina sólo se haya desarrollado en el siglo XX.

Las distintas antropologías son hermenéuticas del ser humano -destacando la hebrea, la griega y la cristiana- para plantear el concepto de persona y su identidad. Kant fue decisivo en la pregunta [1], mientras que cada época y cultura comprende de forma diferente la identidad personal [2]. Es decir, somos según la interpretación que hacemos de nosotros, condicionada, a su vez, por la sociedad en la que vivimos. No hay una esencia o identidad dada, sino que el hombre se comprende a sí mismo y se interpreta, definiéndose. El concepto del ser humano es cultural, acuñado por las ciencias del hombre desde el siglo XIX. Es decir, la persona es sujeto y objeto de estudio sobre sí misma, reflexiona sobre su condición y busca establecerla a partir de los distintos saberes culturales. El código cultural es el punto de partida para la reflexión filosófica y también para la teológica. Nietzsche anunció una nueva época histórica, marcada por el nihilismo epistemológico y moral, pero no veía la crisis cultural como negativa, porque abría un espacio nuevo para la creatividad. Foucault añadió que nuestra forma de pensar depende del código cultural en el que vivimos, del régimen de conocimiento al que pertenecemos [3]. Apuntaron a un hecho clave para la filosofía y para la teología: el concepto humanista clásico de persona ha dejado de ser plausible y significativo. Hay una crisis de identidad que comenzó con “la muerte de Dios”, a la que ha seguido “la muerte del hombre” [4]. El antropocentrismo ilustrado ha desechado a Dios como referente y fundamento último, y ha entrado en crisis la concepción humanista y lo que conocemos como antropología teológica. El Dios bíblico ha dejado de ser el fundamento y se ha hundido la idea del hombre vinculada a él.

La actual crisis se da en un momento histórico de transición, el final de la modernidad y el comienzo de la globalización postmoderna. Hemos asistido a una deconstrucción del humanismo cristiano, sin que los intentos de suplirlo por las ciencias hayan tenido éxito. Hemos dejado de ser cristianos al abordar qué es la condición humana pero no tenemos una teoría alternativa que genere un consenso mayoritario. De ahí la crisis de sentido actual [5], ya que la vieja cultura ha dejado de ser viable, sin que tengamos una alternativa que sirva de orientación y permita planificar el futuro. No sabemos hacia dónde orientarnos, porque no tenemos metas de la historia ni fines del progreso con los que todos podamos identificarnos. Así, se genera una crisis de sentido, abriendo espacio al absurdo. La sociedad científico técnica está condicionada por una asimetría fundamental, ya que el progreso material no ha ido acompañado por una evolución humanista, ética y religiosa pareja a la evolución científico

técnica. Nos encontramos con una gran capacidad material para planificar el futuro y con carencias fundamentales para indicar qué es lo que queremos y hacia dónde caminar. Las necesidades humanas son materiales y espirituales, y la crisis de sentido actual es también de identidad y de valores. Tenemos que definir que somos y qué queremos ser, cómo deseamos vivir y cuáles son las metas a las que tienen que servir las ciencias y la tecnología. Cuanta más capacidad técnica tenemos, más echamos de menos un potencial de solidaridad y justicia, que canalice la productividad científica. Según la concepción del ser humano, de su identidad y necesidades, así también el proyecto de vida a realizar. Y para definirlo hay que tener en cuenta la aportación de los distintos saberes, entre ellos las contribuciones de las religiones y de las teologías.

### La antropología judía

El judaísmo está marcado por una tensión constitutiva y no hay una perspectiva sistemática ni unificada, sino referencias puntuales. Parte de 'adam' (Gn 4, 25; Gn 5,1.3-5; 1Cro 1, 1), que designa a la especie humana (562 veces en la Biblia), al ser colectivo, resaltando su dimensión terrena y el aliento de vida que le sustenta (Gn 2, 7: Dios modela al hombre de la arcilla y lo vivifica). Otros conceptos menos frecuentes acentúan su finitud y temporalidad, su corporeidad. La concepción semita del hombre no es dualista, sino integral. Se habla de la persona como espíritu corporeizado y cuerpo espiritualizado, sin dicotomías ni tricotomías (espíritu, alma, cuerpo), resaltando lo racional-noético, lo corporal-emocional y la voluntad-vitalidad. La esencia de lo humano no está en la mente, ni se define a la persona como animal racional, ni se pone el acento en la dimensión cognitiva. Hay que recurrir al simbolismo del alma, del corazón y del amor como lo determinante. Conocer está marcado por la corporeidad y afectividad, tanto como por lo intelectual. Podríamos hablar de una inteligencia integral emocional, en la que se combina la razón, la emoción y la libido. Esta síntesis lleva al pronunciamiento clásico de amar a Dios "con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder, y llevarás muy dentro del corazón todos los mandamientos" (Dt 6, 5). Esto se repite más de setecientas veces en la Biblia hebrea.

La persona se entiende desde la relación constitutiva con Dios, como ser creado. Existir es un don y la referencia a la naturaleza está siempre marcada por el lugar de superioridad que Dios le ha dado en ella. El enfoque griego del hombre como parte de la naturaleza (como microcosmos), se enfrenta a esta concepción histórica, en la que no se pone el acento en el origen y las causas, sino en el futuro y el dinamismo histórico. El ser humano es el ente máximo, en el marco del cosmocentrismo, a diferencia del teocentrismo judío [6]. La condición humana está constituida por la naturaleza y la gracia, y ambas remiten al Creador. Hay un enfoque relacional, el ser humano como imagen y semejanza de Dios, en cuanto varón y mujer (Gn 1, 17). La relación personal con Dios está marcada por la ambigüedad: le ha sido dado el dominio sobre los seres vivos de la tierra (Gn 1, 26-30; Gn 2, 19-20) y por la libertad, haciéndole imagen y semejanza de Dios [7]. Se subrayan sus penalidades, esfuerzos y dificultades para ejercer el dominio que le ha sido dado (Gn 3, 14-19), ya que se ve la creación desde la perspectiva del pecado y de la alteración del orden cósmico. Lo que más se resalta es el protagonismo de la libertad, como alternativa al destino, que juega un papel trágico en la cultura griega. El énfasis en la libertad es la clave para comprender el pecado y la corrupción que introduce en un mundo ordenado por Dios (Gn 1, 31; Gn 6, 5.17; Gn 7, 11). Los salmos, y especialmente el libro de Job, son los que mejor expresan la ambivalencia de la libertad y de la relación con Dios, amado y temido al mismo tiempo. La libertad es un don y su primer ejercicio va contra el creador, siendo esa afirmación humana el origen de una historia marcada por el mal. Pero hay que ver la historia desde la perspectiva final, desde la promesa de futuro, desde una alianza escatológica.

La fe en la creación lleva a pedir a Dios que proteja de los peligros y amenazas para la vida. Lo primero no es el Dios creador, que sería lo que interesaría a una filosofía preocupada por el origen y causas del mundo, sino una experiencia de liberación en la que Dios se revela. Dios abre futuro al ser humano y el concepto de salvación pasa de la historia a la naturaleza, incluyendo el mundo. Del salvador histórico, surge la idea del creador del mundo. El ser humano es relacional, respecto del mundo, de las personas y de Dios. Somos con y en referencia a los otros, lo cual lleva a una concepción personalista de Dios, en contraste con la impersonalidad de las religiones que lo buscan en el cosmos. Cada persona vive en sus relaciones interpersonales, siendo la ética religiosa la determinante. La relación sujeto objeto, propia de la filosofía griega, orienta al dominio de las cosas, mientras que la vinculación entre sujetos hace del otro la mediación fundamental para la propia identidad. La religión hebrea es profética y personalista, siendo la ética y la política más importantes que la ciencia y la técnica.

En este marco hay que comprender la teología de la alianza, que conlleva una moralización de la historia, ya que

el don divino, simbolizado en la elección como pueblo de Dios, implica un imperativo de fidelidad a sus mandatos. Israel vive del don y del mandamiento, en el que se integra la doble referencia a la libertad, que es lo más determinante, y a la inteligencia, siempre basada en las emociones, sentidos y corporeidad. La promesa de una nueva alianza se simboliza en que Dios infundirá un corazón y un espíritu nuevo, que quitará el corazón de piedra y dará uno de carne, para que Israel se conduzca según los preceptos divinos (Ez 36, 26-27). No se asume la definición griega del hombre racional, sino la de un ser terrenal animado por el espíritu, realizando la simbiosis entre la corporeidad y la espiritualidad. En el marco de la literatura sapiencial, influida por la cultura helenista, se desarrolla el protagonismo del sujeto, que discierne y decide por sí mismo (Pr 10-30) bajo la inspiración divina. No hay miedo a la muerte tras una vida plena y consumada, sólo a la muerte temprana o la que llega tras una vida desgraciada (Pr 12, 25; Pr 13, 14; Pr 15, 13-15; Pr 17, 22). Esta concepción es realista, asume la finitud y temporalidad, el bien y el mal, como partes de la vida, oscilando entre el optimismo y la confianza en Dios, que es lo que prevalece, y el pesimismo tardío del Eclesiastés ante la vigencia de la muerte y del mal (Qo 2, 13-17; Qo 5, 9-16; Qo 6, 1-12; Qo 7, 20-29; Qo 8, 9-14, Qo 9, 3). El judaísmo bíblico tardío se acerca a la concepción griega, mucho más escéptica y atenta a la condición trágica del hombre, dentro de la que se integra un Dios más distante e inaccesible (Qo 5, 1; Qo 6, 10-12; Qo 7, 13-15). La catástrofe del exilio y luego las luchas para preservar la independencia de Israel hacen a la tradición bíblica más sensible a la dimensión negativa de la vida, siempre atemperada por la fe en la providencia y la confianza en la alianza con Dios. En la literatura bíblica tardía cobra cada vez más fuerza el problema de la teodicea y una visión pesimista sobre la vida humana.

### La antropología griega

Si la relación con Dios es la dimensión constitutiva que mueve las relaciones interpersonales en la tradición hebrea, la filosofía griega es alternativa a este planteamiento. La perspectiva relacional pasa a un segundo plano en favor de una ontología de la sustancia, que lleva a definir al animal humano en sí mismo. La tradición se centra en la naturaleza y ve la persona como “microcosmos” en la tradición jónica. El ser humano es una entidad de naturaleza racional y un “animal social”, la sociedad se convierte en su segunda naturaleza [8]. En cuanto animal político, tiende a la comunidad (Aristóteles) y no puede considerarse al margen de ella. De esta forma, ocupa un lugar esencial en el orden natural, claramente subordinado al mundo de los dioses, pero también emparentado con ellos a partir del logos. En lugar del creacionismo bíblico está el mito de Prometeo: el hombre recibe el fuego sagrado de los dioses y la enseñanza de todas las artes, por eso es el ente máximo intramundano. Diógenes representa al hombre como la criatura erguida que mira al cielo (a los dioses), que tiene manos (instrumentos) y que habla (aprendizaje cultural, paideia) [9], estableciendo así su superioridad en el conjunto del cosmos. La identidad antropológica viene dada por la naturaleza y se orienta hacia su fundamento divino, como subraya la teología natural con la búsqueda de causas y principios que expliquen su origen y funciones.

De la misma forma que el hombre se naturaliza, al estar regido por el orden de la naturaleza, también el cosmos se subjetiviza. Se proyecta el espíritu humano, ya que el pensamiento, en cuanto esencia de lo divino, es el ser último que ordena la realidad mundana. Hay una correspondencia estricta entre el orden del ser y del pensamiento (Parménides). Los griegos han puesto las bases del idealismo occidental y del racionalismo antropológico, la versión griega del “homo sapiens”, en contraposición al acento hebreo en la libertad. El conocimiento se refiere fundamentalmente al mundo, a las realidades naturales. De ahí resulta una antropología objetiva, descriptiva y cosificante, que todavía hoy sirve de trasfondo para las antropologías científicas y las explicaciones naturalistas. La comprensión ética del hombre, lo que éste debe ser, está determinada por la naturaleza, cuyo orden inspira el comportamiento humano y las estructuras sociales. El derecho natural tiene aquí su punto de partida, siendo inicialmente una alternativa al creacionismo judío y cristiano. De ahí vienen las acusaciones de “contra natura” al evaluar el comportamiento. Y es que el hombre forma parte de la naturaleza y no puede prescindir de ella, como si fuera un cheque en blanco. Se olvida que las concepciones de lo natural son ya interpretaciones culturales. Los hechos sin interpretación no existen y la subjetividad es proyectiva y constitutiva de los hechos que descubre.

Se ve al ser humano como microcosmos, lo cual favorece una perspectiva objetiva de la persona, ya desde la tradición jónica. Las corrientes contemporáneas que hablan del animal humano, subrayando la continuidad con los animales, tienen aquí una base precursora. Su debilidad instintiva y física respecto del resto de los animales, se contrapesa con la capacidad racional y el aprendizaje cultural, que hacen posible la técnica y la agricultura [10]. La debilidad biológica del hombre se compensa con el lenguaje, la racionalidad y su condición de animal bípedo, que puede utilizar las manos y crear instrumentos para dominar la naturaleza. Esta ontología sustancialista prepara la definición de Boecio: el hombre es una sustancia individual de naturaleza racional.

Ya no es el corazón sino la razón el elemento constitutivo del ser humano. Protágoras hace de él, el canon o medida de todas las cosas, subrayando el carácter unilateral de todo conocimiento. Hay que educar para la virtud, formar al individuo con la ética y la política, la filosofía y la retórica. Surge así un humanismo al servicio del Estado y de la sociedad, una técnica pedagógica que remueve los cimientos socioculturales y el imaginario religioso. Según Jaeger, el concepto de naturaleza humana se debe a la educación y la medicina. El concepto de "physis" se traslada al individuo, poniendo el acento en la interioridad subjetiva, que debe ser cultivada (pasando de la agricultura a la "cultura animi") [11]. Se parte de una raíz común entre la naturaleza cósmica y la humana, entre la política y la ética, a pesar de los intentos de algunos sofistas, como Antifón, por contraponer las leyes estatales y las exigencias prioritarias de la naturaleza. La pretensión de autosuficiencia racional es lo determinante. No hay que olvidar el trasfondo eleático de la cultura. El trasfondo de la identidad es la permanencia en el cambio. Se consigue orientando el alma a la contemplación de lo divino y al control y dominio de las pasiones. En Aristóteles hay una valoración positiva de lo individual, que tiene prioridad respecto de lo general y universal. Pero se mantiene la esencia ideal de las primeras sustancias, que deben vivir en las cosas para constituir las, en lugar de mantenerlas separadas como en la tradición platónica.

Platón logra la estabilidad del yo, al vincularlo a las ideas divinas, haciendo del recuerdo la referencia orientadora en el mundo. Sabio es el que no se deja engañar por las apariencias y busca lo divino más allá de los fenómenos. La objetividad del mundo de las cosas se cuele en el espacio de lo espiritual divino, independiente de la subjetividad personal. Por eso hay un orden ontológico que se impone y que limita la espontaneidad del espíritu humano, a pesar de que el error (intelectual y moral) rompe la correspondencia entre ser y pensamiento. Hay una divinización de la razón: las ideas divinas y el pensamiento de pensamiento del dios aristotélico, corresponden a la racionalidad en el hombre. La filosofía, el amor a la sabiduría, y la "paideia" o educación son las actividades superiores. Por otra parte, se defiende el dualismo naturaleza alma, como resultado del influjo de corrientes como el orfismo, el pitagorismo y el platonismo, que han sido, en sus diversas variantes, determinante para el cristianismo. El alma tiene que dominar al cuerpo, que se ve como su cárcel, y tiene tres dimensiones: apetitiva o sensorial, pasional y racional, que es la superior. Es el conocimiento y no el amor o la pasión lo que determina al ser humano, que se purifica al contemplar las ideas divinas y se libera del cuerpo, culminando con la muerte. Se defiende la inmortalidad del alma, que persiste tras la muerte del cuerpo y es juzgada en función de su comportamiento [12]. La ética de inspiración socrática es intelectual, el pecado se debe a una falta de conocimiento, y la concepción del hombre está marcada por una racionalidad teórica y práctica. De ahí deriva la subordinación de la mujer al varón, supuestamente más racional.

La persona pertenece al ámbito de la naturaleza y al de lo divino. El dualismo entre cuerpo y espíritu marca su ambigüedad, su inmanencia mundana y la trascendencia espiritual. El dualismo antropológico de tener un cuerpo y ser sustancialmente alma, marca la tendencia idealista de la antropología griega, que no es cuestionada por Aristóteles a pesar de su valoración positiva del cuerpo respecto a la desvalorización platónica. Porque el hombre es esencialmente espíritu (razón, entendimiento, inteligencia) y participa de las realidades divinas, a través de la reminiscencia platónica de trasfondo órfico (reencarnaciones del alma) o del ascenso platónico-aristotélico hacia la trascendencia divina. La filosofía griega está marcada por el rechazo a las proyecciones subjetivas. Esto es lo que determina la crítica a los antropomorfismos de la religiosidad popular y de las tradiciones mitológicas. Se busca un fundamento incommovible, objetivo, y permanente, tanto en Parménides como en Heráclito. Los sofistas desconfían de las creencias y representaciones, como muestra la crítica de Jenófanes [13], lo cual no obsta al monismo ontológico y religioso de la tradición eleática [14]. Esta crítica religiosa amplía el rechazo al animismo mitológico. Pródico y Eurípides plantean el problema de la "proyección" religiosa, precursora de la crítica de Feuerbach. En la filosofía griega hay un progresivo desencantamiento del mundo, así como una relativización de lo religioso en Crítias y en el escepticismo materialista de Demócrito [15]. Contemplar las ideas divinas es la tarea máxima del hombre, el ser metafísico por excelencia, y la organización racional de la sociedad es la tarea moral y política. La Estoa recoge estas tradiciones en una síntesis en la que tanto el hombre como el mundo tienen un alma racional, estando el ser humano más cerca de los dioses que de los animales. El desarrollo personal y el de la especie llevan a una suerte de ciudadanía del mundo, precursora de Kant.

### La antropología cristiana

En el Nuevo Testamento convergen tres tradiciones. Por una parte se mantiene el trasfondo de la concepción bíblica del ser humano unitario, corporal y espiritual que tiene como marco la historia. La relación con Dios sigue siendo el elemento constitutivo desde el que se interpreta su identidad. A esto se añade que la cristología se

convierte en el modelo de la antropología, lo que es el hombre se establece desde Cristo. El tercer elemento es el peso de la concepción paulina que es determinante para el desarrollo posterior de la hermenéutica antropológica. Se desarrolla la concepción hebrea desde una doble perspectiva: hay una radicalización de la historia, en cuanto se parte de la idea de que ya está presente el tiempo mesiánico (Mc 1, 15-17). Se pasa del mesianismo escatológico al presente histórico y se muestra la trascendencia divina que incide en la historia y comienza a formar parte de ella. El rechazo hebreo a condensar las esperanzas escatológicas a un más allá de ultratumba, a pesar de que la idea de la resurrección comenzó a perfilarse, culmina ahora porque el reino de los cielos se actualiza en la sociedad judía [16]. No se trata de una realidad de ultratumba, la salvación en el más allá después de la muerte, sino irrupción en el más acá, ante la que hay que tomar partido. No se trata de prepararse para “ir al cielo”, sino que Dios viene a la sociedad (Mt 13,38.41; Mt 22, 2.12-14; Mt 25, 34.41; Lc 10, 11-12). La esperanza de ultratumba es engañosa, si no hay constancia de que ese Dios puede salvar ya en el presente histórico. ¿Cómo confiar en una salvación futura, si no comienza ahora? Las teologías se basan en la memoria, en una razón anamnética que conserva los hechos realizados. Es una teología de la historia sobre lo que Dios ya ha hecho por su pueblo. El proyecto del reino canaliza las necesidades humanas y se presenta como oferta de sentido universal, desde la que evaluar todos los códigos sociales y religiosos. Cuando irrumpe Dios, se desplaza la atención hacia las necesidades humanas, resaltando la invitación al banquete del reino como oferta divina.

Esto es lo que luego perdió peso y significado, en buena parte por obra de la teología paulina, que no se centró en la vida y obra de Jesús, sino en su significado como Hijo de Dios y salvador. El fuerte carácter ético de la proclamación del Reino dejó paso a una antropología que presentaba a los cristianos como buenos ciudadanos y modelos morales: Se excluye a los injustos, a los fornicarios, idólatras, afeminados, ladrones, etc. (1Co 6, 9-11; 1Co 15, 50; Ga 5, 21; Ef 5, 5). La imitación de Cristo cobró un fuerte carácter moral, en tensión con el significado original de la buena noticia a los pecadores. Se apeló a la justicia divina para legitimar el rechazo de los pecadores, amorales y socialmente desviados, tendiendo a una antropología de virtudes y valores [17]. Hubo un cambio de orientación de las afirmaciones existenciales en favor de los pobres y marginados a las exigencias éticas (porque Cristo ha sido inmolado, vivamos una vida nueva: 1Co 5, 7; Rm 6, 2.12; Rm 13, 14; Ga 5, 25), cambiando la perspectiva cristológica y la antropología, cada vez más marcada por una moral individual acorde a la grecorromana.

Comenzó la síntesis entre lo judío y cristiano con lo griego, vinculando las exigencias éticas a la ley natural, a una conducta guiada por la razón (Rm 2, 14-16; 1Co 5, 1). El comportamiento ético cobró valor salvador en sí mismo (1Co 10, 32; Flm 4, 8; 1Ts 4, 10-12), vinculando cristología y código cultural, como fuente inspiradora del comportamiento (Rm 2, 14-15; Rm 13, 3; 1Co 5, 1). Al acentuarse la responsabilidad y ejemplaridad individuales cobraba relieve la conducta, con peligro de dejar en segundo plano la economía de salvación: el don de Dios a los últimos de la sociedad. El buen ciudadano cristiano se convertía en el referente de la nueva sociedad. La posibilidad de poner el acento en las obras, en las virtudes, en lugar de la oferta universal de gracia a todos, aumentó por este desplazamiento, a pesar de que Pablo luchó contra la meritocracia y el absolutismo de la ley, resaltando la gratuidad de la justificación.

El mandato del amor, que Pablo presentó como “ley de Cristo” (Ga 6, 2), se transformó en un catálogo de virtudes (Ga 5,22) como los de la literatura moral del tiempo [18]. En Pablo está corregido por su fuerte cristocentrismo (1Co 8, 6) y por la lucha contra el sometimiento a la ley (Rm 14, 20; 1Co 10, 25-26), pero cobró relevancia porque se afirmaba, con entusiasmo, que Cristo ya había triunfado sobre los poderes mundanos (Col 2, 15) y había que vivir como una nueva criatura. La progresiva espiritualización del reino de Dios está relacionada con una moralización de la antropología, en la que se acentúa la perfección. De esta forma cambió la idea de salvación, enfatizando las obras ascéticas y éticas en una línea favorable al pelagianismo. Hay una tensión entre la inculturación en la cultura helenista, que lleva a compaginar las exigencias éticas culturales y las cristianas, y el radicalismo escatológico, que acentúa el contraste entre lo cristiano y lo grecorromano. [19] Comienza a perfilarse la tensión entre la naturaleza y la gracia, entre el don divino y la libertad autónoma, entre la moralización de la antropología y la pérdida de relevancia de la dimensión social.

En la cristología cobró relieve la muerte de Jesús respecto de su vida. El eje central de la revelación, el “evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios” (Mc 1, 1), pasó a ser el “de la muerte y resurrección de Cristo” (1Co 15, 1-11). Pablo habla de la resurrección como de ‘su evangelio’. Comienza una etapa nueva, en la que ya no se pone el acento en la construcción del reinado de Dios, sino en el Cristo vencedor de la muerte (“¿Dónde está tu victoria?”: 1Co 15, 55-57). No se cuestiona el proyecto de sentido de Jesús, pero se puso el acento en la

salvación de ultratumba. De ahí deduce Pablo la necesidad de vivir de forma diferente. La novedad es la relativización de la muerte, que pierde su significado último destructivo, el paso del ser a la nada. Así cambia la antropología, ya que la salvación se orienta hacia el más allá de la muerte, a costa de la antropología unitaria. Se mantiene el carácter constitutivo de la relación con Dios para el hombre, mediada por la cristología, pero se abre espacio a una espiritualización del cristianismo y a una reformulación de la salvación histórica.

### Superar el dualismo antropológico

El paradigma griego y el judeo-cristiano son alternativos y, sin embargo, se fusionaron en una síntesis cultural. Del hombre como don del creador, se pasó al creador de sí mismo, que somete lo natural, lo sensorial y lo animal al control de la razón. De la concepción relacional del hombre en la historia, en el marco de una alianza con Dios, se pasó a una ontología sustancialista cósmica en la que prima el intelecto. Si los judeo-cristianos acentúan la importancia de la libertad, los griegos racionalizan la auto-determinación y la des-corporeizan, porque no se identifican con el cuerpo. La tradición griega tiende a una divinidad racional pero no personal, a la que se define como pensamiento de pensamiento, idea sustancial y arquetípica, motor inmóvil y causa última. Lo racional y lo cósmico impregnan el concepto de dios y del hombre, determinando las distintas hermenéuticas. Los caracteres impersonales y neutros de la metafísica del ser no son admisibles ni para la antropología ni para la teología y han generado problemas, todavía irresueltos, al fusionar la filosofía griega con las imágenes del Dios judeo-cristiano y de la cristología.

Esta síntesis ha sido superada en la actualidad. Contra la desmundanización se arranca hoy del ser en el mundo y del giro intersubjetivo de la filosofía, que hace del reconocimiento del otro el elemento fundamental para la propia identidad. Las antropologías behavioristas y conductivas asumen una perspectiva objetiva y corporal, que conecta directamente con la comprensión griega. El interiorismo de San Agustín persistió en las filosofías de la conciencia hasta Husserl. Es una filosofía reflexiva, que puede desembocar en el ensimismamiento idealista. Las ideas platónicas se transformaron en las representaciones mentales del sujeto, aunque Dios es el que garantiza la fiabilidad del cogito y al perderse se cuestionan las construcciones de la subjetividad. Ya no hay búsqueda de Dios por sí mismo, sino en función de garantizar la validez de las construcciones de la mente humana. Surge así la verdad como certeza, como representación mental del sujeto. Heidegger critica este antropocentrismo idealista, que hace del mundo virtual, construido por el sujeto, el único real, equiparando su ser pensante con su ser real [20]. La verdad dejó de ser el resultado de la adecuación de la mente a las cosas, para convertirse en certeza subjetiva. De esta forma, se estableció un dualismo radical entre la subjetividad personal y la objetividad del cuerpo. ¿Quién soy yo? se transformó en ¿cómo pienso? desde un yo abstracto, clausurado en sí mismo. Surgió una interioridad desvinculada de la realidad mundanal y corporal.

De la idea de Dios en el hombre se pasó a cuestionar si ésta tenía un referente ontológico, para negar que se pudiera fundamentar la existencia divina. Kant procedió en la misma línea cuando partió de la moral como un hecho de la razón, que tiene valor absoluto, aunque Dios no existiera. Dios es una mera idea regulativa, objeto de una fe racional, para que la moral tenga sentido. Hegel da un paso más rechazando la diferencia ontológica entre Dios y la especie humana, radicalizando la inmanencia divina y la trascendencia del hombre. Poco a poco se asume que la antropología es la clave de la teología (Feuerbach) y de que el Dios trascendente aliena al hombre de la historia (Marx), le quita creatividad y dominio de sí (Nietzsche) y confina al ser humano a la minoría de edad (Freud). El teocentrismo, la antropología creacionista, la gracia como don y el carácter relacional de la antropología cristiana se perdieron en este nuevo marco. Se pusieron las bases de la crisis del siglo XX. Hay una crisis de la teología porque se vincula a una tradición antropológica que no corresponde al código cultural actual. Las ciencias humanas han generado nuevas hermenéuticas que descalifican contenidos teológicos tradicionales. Es necesaria una transformación para que correspondan al código cultural del siglo XXI. De lo contrario, el cristianismo entraría en un gueto cultural y social, rompiendo con la relación entre la fe y la cultura. Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona proclamó la vinculación de la fe y de la razón: "No actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios" [21]. La fe que pregunta a la razón exige abrirse al código cultural en que se transmite.

Asistimos a una revalorización transformada de la comprensión griega del mundo y del hombre como microcosmos. Hay una vuelta a los orígenes y una búsqueda de las causas desde el nuevo paradigma evolucionista; desde un universo emergente y una integración del ser humano en su proceso de constitución. Las

ciencias humanas y naturales convergen en la comprensión científica. Ambas propugnan un naturalismo metodológico, en el que la referencia a Dios no sólo es innecesaria sino perjudicial para el conocimiento. La ciencia no necesita a Dios para explicar cómo se constituyó nuestro universo actual. El cosmos en el que vivimos es el resultado de una evolución desde el “big-bang” inicial, que ha producido un universo finito en expansión creciente. Somos el resultado de una explosión de vida abocada a la muerte térmica. El surgimiento de la vida en un cosmos que tiende al desorden y está amenazado por la muerte, según la segunda ley de la termodinámica, es lo primero que sorprende y es el origen de preguntas metafísicas y religiosas, acerca de su significado [22]. A partir de aquí surgen preguntas para la teología de la creación con consecuencias para la teodicea. En ese marco juega un papel esencial el origen de la vida en el planeta y la evolución hasta el animal humano [23]. La dinámica de constitución hay que comprenderla a partir de la teoría de selección natural, aunque el paradigma darwiniano haya sido corregido. El mundo en el que vivimos es el resultado de un proceso funcional y de adaptación, en el que se mezclan el determinismo y el azar, la necesidad genética y las variaciones útiles para el mantenimiento de la vida. Este proceso es creativo, sin que el diseño o plan de la naturaleza, en favor de la vida y abocado a una complejidad creciente, necesite de un diseñador externo. De ahí, las interrogantes que surgen a la teología creacionista y la impugnación del diseño inteligente como teoría científica, explicativa del universo y de la vida. La ciencia no necesita de la religión para explicar el mundo y el hombre, otra cuestión diferente es la de su significado y sentido para las que son competentes la filosofía y la religión.

El ser cósmico griego se ve desde el devenir, en el que se integran las nuevas antropologías. Hay una comprensión unitaria e integral de la persona, opuesta a los dualismos de cuerpo y alma, de materia y espíritu. Se parte de la corporeidad personal, no es que tengamos un cuerpo sino que somos corporales, volviendo a una percepción más cercana de la comprensión semita que de la griega. El animal humano está vinculado con el mundo animal y participa de su dinámica de instintos y condicionamientos. De ahí las antropologías de la animalidad, behavioristas y conductistas, que minimalizan la diferencia entre el hombre y los otros [24]. Se revalorizan los instintos, lo sensitivo y las emociones, en contra de la intelectualización. La definición de Zubiri sobre la “inteligencia sentiente” es un buen exponente [25]. Se muestra que el hombre es un animal carencial, que compensa su déficit con lo cultural, el aprendizaje, el lenguaje y el trabajo. Hay una vuelta a la objetividad científica, al análisis y descripción de lo humano, que muestran su plus cualitativo respecto del mundo animal y le definen como racional, libre y moral. La relación entre la naturaleza y la cultura está en el centro de las antropologías [26]. Unas tienden a las construcciones socioculturales como mera prolongación de la naturaleza, negando que lo humano sea distinto de lo animal. Otras afirman que las normas culturales rebasan la dinámica de los instintos. La libertad permite seleccionar, elegir, prever las consecuencias de las acciones, más allá del altruismo animal en pro de la supervivencia [27].

Se tiende hoy a una concepción evolucionista y emergentista desde un proceso inmanente de la naturaleza. Subsisten diferencias de criterios sobre si esa evolución tiene una finalidad o teleología innata, tendente a formas de vida superiores y más complejas, o si se trata de una dinámica sin finalidad propia, meramente estadística y funcional. Resurgen viejas disputas con nuevos nombres, sobre la relación entre alma y cuerpo, entre materia y espíritu [28]. Se considera el espíritu como un grado de complejidad superior en un universo material emergente. Así se mantiene una alteridad cualitativa entre lo humano y lo animal, y entre la mente y el cerebro. Hay bastante concordancia científica al analizar el animal humano, las diferencias subsisten al definirlo y darle un significado. El debate actual no es sólo filosófico sino cultural, ya que las distintas antropologías propuestas tienen como trasfondo los componentes culturales.

Juan Antonio Estrada, en [blogs.comillas.edu/](https://blogs.comillas.edu/)

Notas:

<sup>1</sup>E. Kant, Logik: Kants Werke (Akademie Textausgabe) IX, 25. También, Crítica de la razón pura, A 805-806; B 833-834.

<sup>2</sup>C.H. Grave, “Mensch”: Historisches Wörterbuch der Philosophie V, Basel, 1980, 1059-1061; W. Hirsch, “Mensch. X Philosophisch”: Theologische Realenzyklopädie 22, Berlin, 1992, 567-577.

## Esencia, identidad y naturaleza: el debate antropológico

Publicado: Jueves, 04 Noviembre 2021 08:38

Escrito por Juan Antonio Estrada

---

- [3](#) M. Foucault, Las palabras y las cosas, México, 1974, 1-10.
- [4](#) "Lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche no es tanto la muerte de Dios (...), como el final de su asesino; es la desaparición entre risas del rostro del hombre y el retorno de las máscaras": M. Foucault, Las palabras y las cosas, México, 1974, 373-374.
- [5](#) Juan Antonio Estrada, El sentido y el sinsentido de la vida, Madrid, 2010, 163-188.
- [6](#) J.B. Metz, Antropocentrismo cristiano, Salamanca, 1972.
- [7](#) R. Albertz-R. Neudecker, "Mensch II-III": Theologische Realenzyklopädie 22, Berlín, 1992, 464-481; Hanz W. Wolff, Anthropology of the Old Testament, Londres, 1974.
- [8](#) Demócrito VS 55 B 33-34: "La naturaleza y la educación son algo parecido, pues la educación sin duda configura al hombre, pero por medio de ella crea la naturaleza. El hombre es un mundo en pequeño"; Aristóteles, Polit. 1332 a 38ss: "hay tres cosas que hacen al hombre bueno y virtuoso, estas son la naturaleza, la costumbre y el principio racional."
- [9](#) Jenofonte, Memorabilia I,4,14; Aristóteles, De partibus animalium, 687 a 5ss.
- [10](#) Anaxágoras, "En fuerza y rapidez nos parecemos a los animales, pero sólo nosotros sabemos usar de la experiencia, la memoria, la destreza y la habilidad" (VS 59 B 21b);
- [11](#) W. Jaeger, Paideia. México 1968, 280-86.
- [12](#) Platón, Fedón, 107c 2; 64c 4f; 95b- c.
- [13](#) Jenófanes, "Pero los mortales creen que los dioses han nacido y que tienen vestido, voz y figuras como ellos" (21 B 14); "Los etíopes dicen que sus dioses son de nariz chata y negros, los tracios que tienen ojos azules y pelo rojizo" (21 B 16).
- [14](#) W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart 1953, 55-68.
- [15](#) Pródico, "¿Deja de existir alguna religión cuando afirma que todo lo que es provechoso para la vida del hombre se achaca a los dioses?" (84 B 5); Crítias, "Creo que alguien ha hecho primeramente creer a los hombres que hay una estirpe de dioses" (88 B 25).
- [16](#) Juan A. Estrada, De la salvación a un proyecto de sentido, Bilbao, 2013, 119-166.
- [17](#) E. Schweizer, "Gottesgerechtigkeit und Lasterkataloge bei Paulus", en (Fesch.f. E. Käsemann), Rechtfertigung. Tubinga, 1976, 461-77; S. Wibbing, Die Tugend und Lasterkatalog im Neuen Testament. Berlín, 1959.
- [18](#) E. Gräfer, "Neutestamentliche Erwägungen zu einer Schöpfungsethik": WPKG 68 (1979), 98-114; F. Hahn, "Neutestamentliche Grundlagen einer christlichen Ethik": Trierer Theologische Zeitschrift 86 (1977), 41-51.

## Esencia, identidad y naturaleza: el debate antropológico

Publicado: Jueves, 04 Noviembre 2021 08:38

Escrito por Juan Antonio Estrada

---

- [19](#) Juan A. Estrada, Para comprender cómo surgió la Iglesia, Estella, 1999, 257-263.
- [20](#) M. Heidegger, Sendas perdidas. Buenos Aires, 21969, 80-99; La proposición del fundamento. Barcelona, 1991, 38-39.
- [21](#) Benedicto XVI, "Encuentro con el mundo de la cultura" (Martes, 12/9/2006), nº5.
- [22](#) Juan A. Estrada, La pregunta por Dios, Bilbao, 2005.
- [23](#) F.J. Ayala, Evolución, ética y religión, Bilbao, 2013.
- [24](#) K. Lorenz, La ciencia natural del hombre, Barcelona, 1993.
- [25](#) F. Mora, "El cerebro sentiente": Arbor 162 (1999), 435-450; A. R. Damasio, El error de Descartes, Barcelona, 1996; D. Goleman, Inteligencia emocional, Barcelona, 191997.
- [26](#) A. Gehlen, Antropología filosófica, Barcelona, 1993; Urmensch und Spätkultur, Francfort, 62004.
- [27](#) F.J. Ayala, Evolución, ética y religión, Bilbao, 2013, 59-82; E. Wilson, Consilience, Barcelona, 1999.
- [28](#) P. Laín Entralgo, Alma, cuerpo, persona, Barcelona, 21998; Cuerpo y alma, Madrid, 1991; K. Popper-J.C. Eccles, El yo y su cerebro, Barcelona, 21982; A. Dou (Ed.), Mente y cuerpo, Bilbao, 1986; F. Mora, El problema cerebro-mente, Madrid, 1995.