

LAS CATEGORIAS ANTROPOLOGICAS Y LOS EXISTENCIALES CRISTIANOS EN LA TEOLOGIA

Nuestros días han conocido una verdadera revolución antropológica, que se ha hecho sentir también en la teología. Dicha revolución se manifiesta en el hecho de que el hombre ha llegado a ser ubicado en el centro de todo interés. La revolución copernicana de la que tradicionalmente se hablaba, se ubicaba más que todo en el nivel de las cosas, en el nivel de las realidades astrales de nuestro universo inmediato. La revolución copernicana reciente es antropológica: ha puesto a girar toda la realidad en torno al hombre.

Se percibe esta situación en un proceso, en el cual el hombre ha llegado a ser la medida de la naturaleza, a diferencia de lo que ocurría anteriormente, cuando la naturaleza aparecía como la norma de todo, entendida en un sentido mítico, mágico y también en sus implicaciones morales como ejemplar y como regla. La cultura contemporánea pone su atención en el hombre que se interroga y que se implica a sí mismo en su interrogación. El mundo todo es leído en función del hombre. Este se da cuenta de que la naturaleza le obedece, por lo menos virtualmente y de que este mundo llega a ser, por lo menos en parte, su obra. La naturaleza no puede seguir siendo objeto de veneración, de admiración cuasi-religiosa, sino más bien posibilidad puesta en sus manos de creador.

El proceso de este cambio tiene su trayectoria. En los comienzos del humanismo, las posibilidades del hombre eran fuertemente presentidas: se presentían numerosos inventos, descubrimientos geográficos, científicos, sociales, psicológicos. El hombre comenzaba a sentirse señor de la naturaleza. Con el período de la Ilustración, con el racionalismo y el idealismo, este proceso se acelera hasta señalar el advenimiento de una nueva visión del mundo. Un gran progreso, al respecto, se presenta en nuestra época con las filosofías del sujeto. El hombre no es solamente el centro material de la naturaleza, sino que llega a adquirir conciencia de

su papel activo y creador, no sólo en relación con la realidad exterior a él mismo, sino en relación con su propia existencia: "proyecto de historicidad".

Es cierto que el camino recorrido no ha dejado de estar sembrado por dificultades y riesgos. Sin embargo, el proceso parece irreversible. La naturaleza ha cedido su lugar al hombre; éste se ha descubierto señor de ella, juez de la historia, creador de significaciones y aún de valores. No significa ésto que el hombre haya llegado a desconocer que existe algo fuera de él, ni que se excluya algo superior a él, pero sí que todo va siendo concebido como ordenado hacia él. El hombre aparece como un valor absoluto.

Como se ha dicho, las filosofías del sujeto han desempeñado un papel decisivo en la revolución antropológica de nuestros días. A partir de ellas se impone el que se tenga en cuenta el aspecto de apertura que supone lo humano, en el sentido de la relación con los demás hombres y en el sentido de la relación con El Otro, con Dios. Al señalar el carácter absoluto de la realidad humana, la revolución antropológica de nuestros días no puede pecar por exceso, al establecer la misma realidad como una realidad cerrada. Desde el carácter de absoluto que determina al hombre, es posible plantear, aún mejor, la cuestión religiosa.

La teología tiene que tener en cuenta la problemática antropológica de nuestros días en varios sentidos: se puede considerar la cuestión acerca de la condición estructural ideal del ser humano, sujeto de la existencia religiosa, para señalar la fundamentación adecuada de la problemática posterior teológica, pues es posible interrogarse acerca de si todo tipo de categorías antropológicas permiten comprender y definir bien al hombre, sujeto de la existencia cristiana; en segundo lugar, se puede centrar la atención en los existenciales teológicos propiamente dichos, por medio de los cuales se expresa la realidad concreta del hombre religioso-cristiano: dichos existenciales teológicos son los del pecado y la gracia.

A. Las Categorías Antropológicas que existen en el transfondo de la Teología

No se puede decir propiamente que en el Cristianismo o en la Iglesia exista una concepción antropológica primera, sistemática, anterior a todo planteamiento religioso. Sí se puede decir, sin embargo, que en el Cristianismo (y en el Judaísmo sobre todo que está en sus raíces) y en la Iglesia, la teología supone categorías antropológicas primeras, espontáneas o filosóficas. Qué valor tienen esas categorías? Son ellas siempre adecuadas para sustentar las afirmaciones teológicas?

Es posible hacer un balance de las concepciones antropológico-filosóficas que han estado presentes en el transfondo de la teología y

se pueden señalar las categorías del mismo tipo que van jugando un papel importante en la teología de nuestro días. Se puede, por ejemplo, señalar el movimiento antropológico que va de Platón y Plotino hasta Aristóteles y el movimiento que se nota desde Ockam y Descartes, al través de Spinoza, hasta nuestros días. Se puede decir, de manera más o menos simplista, que en la teología han jugado sucesivamente un papel determinante las categorías (ontológicas) —antropológicas platónicas o neo-platónicas— en la antigüedad, aristotélicas en la Edad Media, y que van presentando exigencias nuevas en la época reciente al respecto.

1. La condición estructural del hombre supuesta por la teología tradicional

Entendemos por “teología tradicional” la que hemos conocido principalmente bajo el nombre de teología escolástica. En una forma todavía muy generalizada se conocen y juegan un papel decisivo en nuestros días las categorías antropológico-filosóficas que están en el transfondo de esta teología. La catequesis que se originó con la obra del Concilio de Trento tuvo una eficacia impresionante: llevó a la conciencia de todo el pueblo cristiano la comprensión escolástica de la fe cristiana, en especial la de Santo Tomás de Aquino, con todo lo que ella implicaba. Aún las categorías no propiamente teológicas, que estaban en el transfondo, llegaron a impregnar la conciencia cristiana.

Al comparar las categorías antropológicas, que hoy se conocen, con las que caracterizaban a las afirmaciones teológicas tradicionales, se habla con frecuencia de algunos inconvenientes que se presentan en estas últimas, en especial en su carácter dualista. Qué nos ofrece propiamente la teología de Santo Tomás? Cómo comparar el momento de su teología con el que estamos viviendo, para poder llegar a hacer una evaluación justa y útil? Qué trascendencia tiene propiamente la problemática del dualismo, cuando se trata de definir la condición primera estructural del ser humano?

a. Una perspectiva platónica inicial en la teología de Santo Tomás, ya conocida en la teología anterior a él?

Se señala, en términos generales, la importancia de los presupuestos ontológico-antropológicos platónicos o neo-platónicos en la antigüedad cristiana patrística. Y se afirma que el proceso de la teología escolástica consistió en un distanciamiento paulatino de dichas categorías en favor de categorías aristotélicas, las cuales llegaron a ser decisivas en el momento floreciente de la teología de la Edad Media. La cuestión

tiene su importancia si con ella se relaciona de una manera especial la problemática del dualismo, que sería constatable en las categorías platónicas, no así en las aristotélicas. Cómo aparece el problema en la labor teológica de Santo Tomás de Aquino?

Partamos de una realidad: la de la existencia de individuos humanos particulares de la misma especie, que no son puros fenómenos, sino que poseen la perfección fundamental del ser, con todo lo que el ser implica.

Preguntémonos ahora por lo que caracteriza al ser humano en concreto y por lo que hace que el hombre no sea un puro fenómeno, como lo sería un ser puramente material, en una perspectiva platónica. El hombre es un ser que piensa. Se distingue de los otros seres vivos, de los animales, por su pensamiento, acto segundo que es atribuido a él en su integridad, pues no es posible el pensamiento sin la mediación corporal.

En los artículos 1 - 4 de la cuestión 75 de la Summa, Santo Tomás señala la relación intrínseca que existe entre el pensamiento humano y el alma. La actividad de los animales, en cambio, sólo proviene de la corporeidad. También el hombre realiza actividades corporales, sensitivas, que no son accidentales, pero la verdadera actividad humana es la del pensamiento, intrínsecamente ligado con el alma. Sin embargo, es todo el hombre el que está en el origen de todas sus actividades.

Para explicar la actividad del pensamiento, característica decisiva de lo humano e intrínsecamente ligada con el alma, se presenta fácilmente la posibilidad de la afirmación de la subsistencia del alma, lo que nos ubicaría en una perspectiva platónica. Pero Santo Tomás quiere establecer a la totalidad humana como origen de las operaciones, en especial la del pensamiento. Cómo se unen en el hombre el alma y el cuerpo? Esta será una pregunta cuya solución nos ubicará en la perspectiva decisiva de Santo Tomás, ciertamente no de tipo platónico sino aristotélico.

b. Las implicaciones de una perspectiva aristotélica

El cuerpo y el alma del hombre constituyen una unidad intrínseca. Santo Tomás señala la especificidad de esta unión por comparación con otras posibilidades de unión de partes, que se conocen: existe la posibilidad de la simple mezcla de las partes; se puede hablar del alma como motor del cuerpo, en una perspectiva platónica; existe la posibilidad de la aplicación metafórica de las operaciones del cuerpo al alma y viceversa. En realidad, la única fórmula que explica la unión del alma y del cuerpo es la que nos ofrece el hilemorfismo.

El alma es forma del cuerpo. La concepción del alma como forma sustancial del cuerpo ha llegado a ser una especie de dogma antro-

pológico. Hay que señalar que Santo Tomás no desconoce otras formas para la vida vegetativa, para la vida sensitiva. Sin embargo, la única forma sustancial que especifica al hombre en cuanto hombre es la forma intelectual. El alma es esa forma intelectual.

En cuanto al cuerpo, hay que decir de él que es materia primera, desprovista por sí misma de toda determinación, la cual sólo puede provenir de la forma sustancial. Santo Tomás supone la unión intrínseca entre este cuerpo y el alma que lo informa y se niega, como es comprensible, a considerar que el alma pueda ser comparada con el ángel, como realidad que pueda tener subsistencia propia. El alma es última en la serie de sustancias espirituales, pero está tan intrínsecamente ligada con el cuerpo, que sin él no puede conocer.

Se puede hablar de una especie de conciliación entre Platón y Aristóteles por parte de Santo Tomás, en lo referente a la concepción del alma (Platón: el alma como sustancia; Aristóteles: el alma como forma; Santo Tomás: el alma como forma sustancial). Es posible esta conciliación? Se mantiene ella siempre de manera coherente, en las afirmaciones teológicas?

Si la intención de Santo Tomás es la de relacionar intrínsecamente los componentes de la única realidad humana, entonces convendría hablar del hombre en cuanto tal, en un sentido integral, y nunca por separado por medio de sus componentes, si nos mantenemos en una perspectiva coherente y prudente. Para ilustrar el problema, se puede hacer referencia al fenómeno límite de lo humano, la muerte. En una perspectiva tomista coherente, no se puede afirmar propiamente que la muerte sea la separación del alma y del cuerpo, pues la unión entre el alma y el cuerpo es intrínseca y necesaria. Esta separación se comprendería bien en un contexto típicamente platónico, en el cual alma no es concebida como forma necesaria del cuerpo, sino como sustancia subsistente. La concepción tomista excluye teóricamente el dualismo platónico, según el cual el alma podría existir independientemente del cuerpo. Pero, en la práctica, como se puede leer a partir de la interpretación del fenómeno límite de la muerte, la teoría tomista no se ha mantenido, sino que se ha retornado al dualismo platónico, al permitir la consideración de la posibilidad de la subsistencia del alma inmortal independientemente del cuerpo.

La intención de Santo Tomás apuntaba, desde la perspectiva aristotélica, a afirmar la realidad integral del ser humano, considerado no en una forma dualista, como acontecía en el platonismo. Pero las consecuencias concretas no obedecieron a esta intención y, en la tradición posterior a Santo Tomás, hasta nuestros días, se mantuvo como algo completamente normal el que se hicieron afirmaciones dualistas de sabor más bien platónico, hasta llegar al dualismo típico cartesiano, en el

que aparecen por separado el alma como “res cogitans” y el cuerpo como “res extensa”. Cómo explicar este proceso, sobre todo si tenemos en cuenta el papel que las categorías antropológicas estaban llamadas a jugar en la expresión de las realidades de la fe? Era necesario el dualismo antropológico para la teología?

Conviene precisar aquí que dualismo no significa propiamente que en el hombre existan una dimensión corporal y una espiritual. El problema del dualismo está, en todos los casos, en que no se contenta con afirmar la dualidad de las partes componentes de un todo, sino que llega a concebirlas como separables y a suponer la posibilidad de la subsistencia separada de las mismas.

Sin que sea necesario desarrollar exhaustivamente la temática, es interesante constatar el esfuerzo enorme que se ha realizado en los últimos años para superar el dualismo antropológico, no sólo por parte de los mejores sistemas filosóficos, sino también por parte de la teología y de la Iglesia, en especial desde la época del Concilio Vaticano II. El conocimiento mejor de las dimensiones de lo humano, expresadas como interioridad y exterioridad, y afirmadas en su unión indisoluble, no ha presentado problemas para la fe cristiana, sino que más bien ha permitido la recuperación de aspectos fundamentales de la misma, como lo es la mentalidad original del Cristianismo, la del Señor mismo, tal como ha sido recordada en los estudios de antropología bíblica de nuestros días. La superación de todo dualismo y principalmente del dualismo antropológico parece haberse convertido en una empresa obligatoria en nuestros días, para que podamos sintonizarnos con la mentalidad del Señor, para que podamos realizar una buena teología y para que podamos emprender una acción pastoral adecuada.

2. Algunas afirmaciones antropológicas de nuestros días que contribuyen a completar el modelo nuevo de lo humano, que debe estar en el transfondo de la teología

No basta, al hablar del hombre, que nos quedemos en el planteamiento de lo que constituye su condición estructural primera, que nos quedemos en la problemática de su composición corporal-espiritual, pues no se saldría entonces de un planteamiento puramente abstracto sobre lo humano. El hombre es existencia, es movimiento intencional, es un ser histórico en último término.

Para referirnos a la dimensión existencial del ser humano, nos podemos ubicar en principio en un nivel operativo (en el sentido de lo que tiene que ver con las operaciones del ser humano, a las que se ha hecho referencia para determinar lo específico del ser del hombre). Se pueden señalar varios momentos en la historia de la comprensión del ser humano, según la importancia atribuída a la racionalidad, a la afectividad y al

lenguaje para definir al hombre. No se debe olvidar que estas reflexiones no tienen sentido sino en Occidente, pues obligarían a ciertas precisiones cuando comparamos la mentalidad occidental con la oriental. Se puede decir que han existido momentos de énfasis en la definición del hombre, énfasis que han ejercido también influjo en la teología.:

Hay un momento en el cual se ha insistido en la racionalidad para definir al hombre, el que aparece como "animal racional". El pensamiento racional aparece aquí como elemento determinante de lo específico del hombre en comparación con los demás seres vivos.

En otro momento, que sólo producirá resultados a largo plazo, parece notarse la tendencia a privilegiar la definición del hombre en un sentido "no racional": el hombre es un "animal afectivo". Un caso interesante en Occidente es, por ejemplo, Blas Pascal, testigo de un intento de superación de una concepción racional rígida de lo humano: "El corazón tiene razones". En su tiempo, la intuición produjo escasos resultados, pero ella parece haber aflorado, con nueva fuerza, en nuestros días, en los cuales se vive la búsqueda de la integralidad del ser humano. Como en el caso anterior, la intuición trataba de responder a la pregunta por lo que caracteriza específicamente al ser humano.

Un momento, en fin, que puede ser presentado, a manera de ejemplo, en la trayectoria antropológica que conocemos, es aquel en el cual el hombre se define principalmente en función de su capacidad manifestativa, como un "ser que habla", momento éste, en el cual se siente, en alguna forma, el eco de las filosofías actuales del sujeto, las cuales conciben al hombre, en su especificidad, como un ser relacional.

Las definiciones que surgen a partir de estos énfasis no pueden ser radicalizadas, probablemente, si se quiere hacer justicia a los momentos en los cuales se han presentado. Pero permiten adivinar la preocupación por señalar lo específicamente constitutivo del ser humano y contribuyen a la iluminación que se necesita para alcanzar una definición integral del hombre concreto.

A partir de lo anterior se podrían ubicar aquí las afirmaciones antropológicas de nuestros días, que permiten hablar de una época antropológica privilegiada, en la cual el hombre aparece como persona integral, cuya existencia concreta implica los presupuestos de la historicidad y de la libertad y en relación con la cual es posible, aún más, necesario plantear la problemática de su apertura intencional y el significado de la exterioridad. Todos estos elementos deberían ser tenidos en cuenta para la elaboración del discurso teológico actualizado, que no encuentra un fundamento sólido en las categorías antropológicas tradicionales de tipo dualista, en lo concerniente a las condiciones estructurales que definen al hombre; de tipo demasiado racional, en lo concerniente al aspecto operativo del ser humano; de tipo demasiado parcializado, en cuanto

que el modelo antropológico se establece no a partir de la totalidad humana (hombre-mujer), sino a partir de lo masculino; de tipo estático, teórico y aún ahistórico, que no dan razón de la realidad existencial dinámica, concreta e histórica del ser humano.

3. El hombre en situación: la situación como componente necesario en la determinación del ser humano como ser concreto

Se ha convertido también en un axioma antropológico de nuestros días el que afirma como algo no accidental sino necesario el que el hombre es un ser en situación. Este existencial antropológico es condición necesaria para que la comprensión de lo humano no termine por ser una abstracción. En principio se podría pensar que la situación no afecta intrínsecamente lo humano, que es universal. Pero esto supondría el que nos refiriéramos al hombre solamente desde la preocupación por determinar su condición estructural abstracta. Decisivo es, en último término, en el planteamiento total antropológico, el que nos ubiquemos en un nivel existencial, que dé razón del aspecto intencional de la realidad humana, que dé razón de su historicidad.

En las consideraciones latinoamericanas sobre el ser del hombre y sobre el acontecer histórico, este aspecto ha jugado un papel de mucha importancia y probablemente lo tendrá, con mayor razón, en el futuro. Quién es el hombre latinoamericano? Quién es él en concreto en el momento presente? La integración profunda de la humanidad universal será enriquecida por la idiosincracia del hombre que existe en situaciones especiales? Deberán ser superadas las características específicas de las etnias actuales, en función de un patrón universal uniforme de lo humano? Cómo compaginar la vocación universal de la humanidad y la personalidad concreta de los grupos y de las naciones? La relación situacional histórica entre los grupos humanos es algo accidental en la definición del hombre o algo que lo marca constitutivamente? Es accidental la marginación en la antropología? Es accidental la voluntad de dominación?

Son muchos los interrogantes que se pueden plantear cuando se busca definir al hombre, teniendo en cuenta la situación concreta como existencial antropológico. El sólo darnos cuenta de ello nos ayuda a comprender muchos esfuerzos y afirmaciones actuales en relación con el ser humano, con la historia, con nuestros problemas.

B. El existencial antropológico general, fundamento de la concepción religiosa del hombre y punto de apoyo de los existenciales propiamente teológicos

Hablar del hombre desde la perspectiva religiosa, en general, y más

concretamente desde la perspectiva cristiana, supone el reconocimiento en el ser humano de una dimensión general de apertura que constituye el existencial fundamental que lo caracteriza; pero supone también el precisar los existenciales cristianos específicos, que llamamos pecado y gracia.

1. El existencial antropológico general que constituye al hombre en su condición suprema

La reflexión sobre Dios, sobre todo en lo que se refiere a la ilustración de la problemática de su existencia, acogida en la fe, según las reglas de procedimiento de la teología, se ha ejercido filosóficamente por el camino de los llamados argumentos sobre la existencia de Dios. La experiencia de la reflexión tradicional nos obliga a señalar sus distintos momentos: el del argumento psicológico de San Agustín; el del argumento ontológico de San Anselmo; el del argumento cosmológico de Santo Tomás de Aquino. Al mismo tiempo tenemos que recordar la crisis planteada, desde Kant, en relación con dichos argumentos y la proposición de un argumento ético, el del imperativo moral, para reemplazar a los otros. La prolongación de la crisis, acompañada de la presunción científica de la época positivista, llevará hasta la encrucijada de los dos caminos que se alejaron paulatinamente: el de la negación de Dios y el de la afirmación de Dios en un contexto religioso bien delimitado. En este contexto aparece, desde Schleiermacher, la afirmación explícita de un existencial religioso en el hombre, desde el cual aparece iluminada la problemática. Los sistemas filosóficos, al centrar su atención en el aspecto existencial de la antropología, llegaron, cuando mantuvieron el optimismo y la apertura de la intencionalidad humana, a valorar de manera muy significativa la realidad de este existencial. Basta recordar aquí los nombres no sólo de los existencialistas cristianos, sino también de quienes, sin ubicarse explícitamente en un contexto cristiano, expresaron la apertura del ser humano: el caso, por ejemplo, de Martin Heidegger y de quienes asumieron el hilo dejado en suspenso por él, como Martin Buber, Paul Tillich y también los teólogos católicos representantes de un personalismo muy fecundo en los años anteriores al Concilio Vaticano II, como Karl Rahner, como Michael Schmaus, cada uno por su camino propio.

Lo anterior puede ser considerado como una simple adivinación o como un acompañamiento más o menos consciente de lo que supone la revelación histórica, judeo-cristiana. La salvación es un encuentro interpersonal entre un Dios de amor infinito, que toma la iniciativa y que suscita libremente la respuesta de fe del hombre. Si no existiera esta apertura del ser humano hacia Dios, si no apuntara la existencia del hombre hacia una realización plena, que se sintoniza hermosamente con

la estructura intrínseca de su ser, la realidad de Dios sería planteada de manera accidental, superpuesta o yuxtapuesta, que no llegaría a tocar intrínsecamente el movimiento profundo que constituye al hombre. Precisamente la experiencia de trascendencia que el hombre tiene en el ámbito de sus relaciones interpersonales, frente a las demás personas, le permite adivinar la significación que tiene su intencionalidad, cuando se le agudiza en sus posibilidades reales de apertura hacia el Trascendente. Se puede decir que aquí nos encontramos frente a un existencial primero que caracteriza al hombre. Frente a Dios el hombre es una realidad asumida en su estado de mayor profundidad o en el sentido supremo de su intencionalidad.

2. Los existenciales cristianos del pecado y de la gracia en cuanto existenciales antropológicos específicos en la teología

El retrato del hombre, trazado en términos generales a partir de la revelación bíblica y de su lectura patrística y teológica tradicional, se podría resumir en dos términos: el hombre que “existe en Adán”, por una parte, y por la otra, el hombre que “existe en Cristo”. Esta descripción del ser humano, que obedece a la realidad concreta de su existencia histórica, en cuanto compromiso de la libertad y misterio de la salvación, que siempre es misterio de gracia, se ha expresado tradicionalmente por medio de las nociones teológicas de pecado, en especial de pecado original, y de gracia, en especial de gracia creada. Nos encontramos aquí frente a los existenciales específicamente cristianos que se plantean en una consideración propiamente antropológica en el Cristianismo y en la Iglesia.

a. “El hombre en Adán”

El pueblo de Israel descubrió, con su mirada de fe, el misterio sombrío del hombre, cuando afirmó la universalidad del pecado. El descubrimiento se realizó, no desde una mirada abstracta, sino desde la constatación de la existencia concreta del hombre pecador. El camino que condujo pues a dibujar el retrato del hombre, desde el existencial negativo, fue el de los hechos concretos de compromiso en el mal, que, mirados con la mirada de la fe, hemos llamado pecado y que siempre implican una ubicación religiosa de la problemática: en el caso de Israel la consideración de la alianza con Dios.

No es del caso presentar aquí, en estas indicaciones sobre la problemática, que no rebasan la intención de convertirse en una sugerencia para trazar el panorama de lo antropológico, las discusiones y el estado actual de la cuestión sobre el pecado original. Pero ese es el problema

que permite descubrir la cara oculta de lo humano, en sentido último, cuando se quiere definirlo en su realidad histórica. La doctrina del pecado original, como es bien sabido, es doctrina dogmática en el Catolicismo y es además doctrina firmemente acogida en todos los sistemas cristianos. Se hace remontar esta doctrina hasta la afirmación israelita, descubrimiento de fe, basada en la realidad de la conducta de todo hombre: todo hombre es pecador; todo hombre misteriosamente llega a ser pecador. Al través de la lectura realizada por San Pablo, y sobre todo al través de la lectura de Pablo realizada por San Agustín, para no señalar más que a grandes saltos los momentos de la tradición al respecto, se llega a la valoración de la doctrina del pecado original. Este theologoumenon es de una importancia enorme en la antropología específicamente teológica del Cristianismo y es una luz preciosa para definir el ser humano real. Muchas veces nos hemos perdido en la discusión de aspectos que no tocan la intención última de la afirmación teológica y hemos puesto la atención más que todo en algunos aspectos de la tradición que, en realidad, no eran lo más importante en la problemática total.

Como pura insinuación para profundizar el tema, podemos concluir que, al afirmar la realidad del pecado original, la Iglesia, el Cristianismo, han señalado muy bien un aspecto decisivo, último y profundo en las consideraciones del ser del hombre, comprendido no en su condición puramente abstracta, sino en su condición histórica y real. A esto habría que añadir que las consideraciones, más que todo recientes, acerca del pecado estructural en el cual todos participamos, consideraciones que han permitido superar una concepción estrictamente individualista de lo humano, son de una importancia grandísima para la antropología de nuestros días, en sentido teológico. En América Latina ha habido un énfasis especial, en los últimos años, al dirigir la mirada hacia la realidad social en su sentido profundo, para señalar el aspecto de la responsabilidad humana en la historia, sin el cual ella aparecería simplemente como un hecho total inexplicable, sin sujeto profundamente ubicado en su origen.

b. "El hombre en Cristo"

La otra cara de la moneda la constituye la realidad vivida y esperada del hombre "en gracia", del hombre que existe "en Cristo".

Podemos decir que, durante la Edad Media, existió un proceso de elaboración teológica de la noción propiamente dicha de la gracia creada. Elaborada dicha noción, fue objeto posteriormente de un cuestionamiento que, en la época de la Reforma protestante, llevó a propiciar el surgimiento de otro tipo de categorías, de significación personalista, que ejercen un poderoso influjo en la teología de nuestros días. La

cara positiva concreta del ser humano, tradicionalmente explicada en la teología por la posesión de un don de Dios, la gracia creada, ha cedido espontáneamente su lugar a afirmaciones existenciales y personalistas: Dios habla al hombre, el hombre responde a Dios; Dios sale al encuentro del hombre, el hombre acude a ese encuentro. Se sacrifica por eso el aspecto ontológico que estaba ligado tradicionalmente con la noción de gracia creada? La teología reciente parece estar en condiciones de señalar la importancia del elemento ontológico tradicional, dentro de las nuevas categorías existenciales y personalistas, al señalar el fenómeno del encuentro de la salvación no como un fenómeno accidental y superficial, sino como un fenómeno profundo, que toca las raíces mismas del ser del hombre.

Para todos los tratados de la teología ha existido el esfuerzo de fundamentar las afirmaciones que los constituyen por medio de argumentos bíblicos y patrísticos. Para el caso del tratado de la gracia creada se ha podido detectar el proceso de su fundamentación en una forma sugestiva: las categorías bíblicas y patrísticas, en especial las de los Padres griegos, designaban la realidad de la relación del hombre con Dios de manera personalista (filiación divina, divinización, inmortalidad); a partir de San Agustín, quien todavía en realidad es testimonio de la importancia de estas categorías, comienza un proceso escolástico, que irá haciendo aparecer otro tipo de categorías, no propiamente personalistas. Se puede trazar el itinerario de este proceso, desde los primeros escolásticos hasta los representantes más destacados de esta teología. Se puede comprender la inspiración de la doctrina oficial católica al respecto, tal como aparece en el Concilio de Trento, que asumió la mejor teología escolástica. Y se puede también, finalmente, comprender el significado de las discusiones post-tridentinas y las de la teología reciente, en especial las de la controversia católico-protestante.

Vivimos en nuestros días una especie de posesión pacífica de categorías antropológicas, que ni siquiera suscitan ya sospechas entre nosotros. La catequesis tradicional inspirada en Trento, nos acostumbró a las categorías de la gracia creada para señalar el aspecto positivo del ser humano, teológicamente considerado: hay que vivir en estado de gracia, hay que tener la gracia, hay que recuperar la gracia para poder salvarnos. Estas categorías no son otra cosa que la expresión misma de la existencia del hombre "en Cristo", así como las del pecado original eran la expresión de la existencia del hombre "en Adán". El lenguaje teológico actual y su utilización pastoral y catequética expresan esta misma realidad, sin plantear controversia alguna, por medio de categorías personalistas y, hay que añadirlo, existenciales: el hombre entra en un diálogo de salvación, en el cual la iniciativa corresponde al Dios del amor; el hombre acude al encuentro de este Dios y se salva. Hablamos de nuestro encuentro personal con Dios en Jesucristo.

CONCLUSION

Existe en la teología un tratado propiamente reciente, por lo menos en lo referente al modo de plantearse, pues los contenidos que lo constituyen han existido siempre en la teología: es el tratado de la Antropología teológica. Como es obvio, el objeto inmediato de este tratado es el hombre. Nos debe entregar, por lo tanto, este tratado un retrato del hombre, pero no sería un tratado estrictamente teológico si no nos ofreciera un retrato del hombre, mirado desde la perspectiva específica de Dios. Desde esta perspectiva, el hombre del que hablamos tiene que ser el "hombre en Cristo", cuya cara opuesta teológica es la del "hombre en Adán". Los existenciales teológicos y cristianos son referidos a un sujeto, cuya definición actual primera no puede ser desconocida por la teología. En este sentido, la Antropología teológica debe acoger los presupuestos antropológicos generales que hoy no pueden ser desconocidos, pues representan un progreso real en el conocimiento de lo humano. Este progreso no afecta en nada los contenidos mismos de la fe cristiana; su desconocimiento, en cambio, trae consigo incoherencias que perjudican la labor pastoral-catequética de nuestros días. La actualización del tratado de la Antropología teológica en lugar de distanciarnos del núcleo constitutivo original de la fe cristiana, nos acerca a él y nos permite mirar, con la mirada auténtica del Señor, la realidad del hombre, de su condición histórica verdadera, de su aventura de salvación.