

## Capítulo 4

# FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA ERE

María del Socorro Vivas Albán<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

Este capítulo tiene como finalidad presentar algunos elementos que permitan reconocer el componente antropológico que subyace a la ERE. La comprensión de la dimensión antropológica, como parte del propósito formativo de la ERE y de acuerdo con la intencionalidad de este proyecto, se ubica dentro de la relación antropología-teología.

Esta finalidad de este trabajo pretende responder a la pregunta: ¿cuál es la antropología que debe estar a la base de una experiencia religiosa para ser tenida en cuenta en la ERE? Y se desarrollará en siete puntos: en un primer momento se partirá de los interrogantes fundamentales de la existencia humana; en un segundo momento, se abordará una antropología religiosa como base fundamental de la existencia humana; en un tercer momento se verá la experiencia religiosa del ser humano; en un cuarto momento, se presentará las religiones como experiencia de salvación; en un quinto momento, se verá las características propias de una antropología teológica cristiana; en un sexto momento se presentará la visión cristiana del ser humano; y como punto séptimo se presentará a manera de conclusión y provocación una propuesta antropológica para continuar trabajando e investigando en el currículo de la ERE.

### 4.1. EL PUNTO DE PARTIDA

El punto de partida es la pregunta fundamental que se ha hecho y sigue haciéndose el ser humano a través de todos los tiempos: *¿Quién soy yo?* A la cual le son concomitantes otras preguntas como *¿De dónde vengo?* *¿A dónde voy?...*

---

<sup>1</sup> Estudios realizados: Licenciatura en Filosofía, Licenciatura en teología, Maestría en Educación, Maestría en Teología, Doctorado en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana; Especialización en Docencia Universitaria de la Universidad El Bosque. Docente investigadora de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana; directora de los grupos de investigación “Teología y género” y “Teopraxis”. Coautora de la serie escolar TESTIMONIO, Editorial Voluntad; miembro del Comité de Redacción de la Revista Teológica Xaveriana, miembro del grupo de teólogos Amerindia, miembro del grupo de teólogas colombianas.

El aporte que ha dado al filosofía cultural y otras disciplinas afines han contribuido a dar pasos en la respuesta pero, a su vez, también ha generado nuevos interrogantes.

La cuestión antropológica es y será siempre actual porque de ella se parte a la hora de realizar cualquier clase de trabajo teológico. Si la ERE tiene como fuente la teología, entonces, la cuestión antropológica ha de estar presente en su trabajo. La realidad humana es de una complejidad tan sorprendente que aleja la sospecha de que pueda algún día ser descifrada totalmente. Esta sensación queda ratificada, por un lado, con la propagación de disciplinas científicas conectadas con lo antropológico. Por ejemplo, las antropologías biológica y cultural, la paleontología, la etnología, la psicología, la sociología, hablan de la riqueza poliédrica de lo humano. Para todas estas ciencias su problema de fondo es el mismo: el ser humano, su realidad, vida, origen y evolución . Sugieren que lo humano es un fenómeno multifactorial en el que confluyen todos los niveles de la realidad. Por otro lado, para obtener la misma evidencia bastaría con observar la multiplicidad desconcertante que es inherente a la realidad cotidiana de los seres humanos.

Cada ser humano parece disponer de una estructura interna de deseo que dinamiza su realidad hacia una satisfacción definitiva. Le evidencia más elemental de este deseo es la rebeldía humana hacia su propia contingencia<sup>2</sup> espacio-temporal, su resistencia a conformarse con su estatuto fronterizo y limitado, con un espacio que se le presenta cerrado y en un tiempo que parece ser agónico.

El problema fundamental que debe preocupar no sólo a la antropología teológica sino también a la antropología filosófica para hacer sus aportes a la ERE es, básicamente, la existencia humana, esto es, del hombre y la mujer que somos todos nosotros. Pero si la reflexión ha de estar al servicio de la vida y no al contrario, es conveniente recordar la diferencia existente entre saber en qué consiste la existencia auténtica y vivir auténticamente. Por otra parte, es bueno que la filosofía reconozca sus propias limitaciones y advierta de sus peligros. Hay una razón específica que nos obliga a ponernos en guardia frente a la pura especulación: la teoría, y en especial cuando se trata del ser humano, no puede separarse nunca enteramente de la praxis, y esto incluso en beneficio de la propia teoría. En este caso, el análisis de la existencia se funda en el interés por la existencia y presupone ese interés como condición de posibilidad. Más aún, la antropología filosófica no puede hacer más que traducir en conceptos aquello que se vive y se sabe por experiencia en la vida misma.

Hay un saber que se puede formular y desarrollar en un discurso coherente. De igual manera se puede enseñar y transmitir a otras personas como una

---

<sup>2</sup> Todo aquello que puede ser o no ser, todo lo humano es contingente, en otras palabras lo único que no es contingente es Dios, porque Él siempre es.

información válida sobre la realidad y se puede convertir en tema de conversación ligera. Pero hay otro saber, más radical o profundo, que aflora en la vida misma de múltiples maneras y, sin embargo, no se puede captar adecuadamente en conceptos ni transmitir con palabras. Este saber inefable no es tanto un saber sobre la vida, sino el saber de la vida, o la vida como saber.

La antropología sólo puede describir la existencia correctamente si la considera en sí misma, esto es, no como si fuera un objeto ahí en frente, sino como lo que es en mí. Por eso, el filósofo ha de reflexionar sobre la propia existencia si quiere explicar lo que significa existir con todas sus implicaciones. Pero todo este conocimiento abstracto que se conceptualiza no es suficiente para que el ser humano se entienda a sí mismo. Porque se trata de un saber que se desprende de la existencia y aquello que necesita para conocerse de verdad y radicalmente es otro saber más profundo que se identifica con la existencia.

Cualquiera que sea la interpretación que se haga del fenómeno humano y la respuesta que se dé a la pregunta antropológica en la vida cotidiana o en la opción personal de cada quien, todos pueden afirmar que las búsquedas nos lanzan a nuevas respuestas y también a nuevas preguntas y que la única manera de aproximarse a nuevas búsquedas es existiendo, viviendo la propia existencia.

Los filósofos han desarrollado la habilidad de preguntar por aquello que no suele preguntarse y de cuestionar aquello que parece incuestionable. De ahí les viene la atención que prestan a las grandes simplezas que pueden contener grandes verdades y aquello que la gente da por conocido es precisamente lo más olvidado. La filosofía, en buena parte es el intento por recuperar el significado de las simples evidencias interpretándolas o desentrañándolas.

De ahí, que para hablar de antropología, requiere ubicarse en la estructura de la existencia humana o del modo de ser del ser humano.

#### **4.1.1. Nos encontramos aquí**

Los animales y las cosas también están aquí, entonces, ¿qué significa que el ser humano esté aquí? Significa ser capaz de pensar y de conocer todas las cosas porque se conoce a sí mismo. Por eso es la conciencia del universo. Pero si esto sólo lo eleva por encima de todas las cosas, le crea también muchos problemas. En efecto, si el ser humano está en relación consigo por el conocimiento es porque tiene que encontrarse con su propia existencia; porque tiene que realizarse y elegirse a sí mismo en cada situación y decidir dentro de un mundo de infinitas posibilidades.

El ser humano no está en el mundo como los árboles, que están ahí y se acabó; ni como los animales, que van de un lugar a otro guiados siempre por sus instintos y

adaptándose a un medio ecológico determinado. El ser humano no existe como tal cosa, pues frente a todo lo que hay simplemente, él ha de existir no sin riesgos y problemas. El ser humano es el único en el mundo que existe de un modo tan peculiar que parece justificado que los filósofos reserven la palabra "existencia" (= *ex-sistencia*, estar en sí mismo y fuera de las cosas comunes) para hablar de esta realidad humana.

Se puede decir que las cosas, al menos en cuanto a ellas se refiere, están ya acabadas. En cambio, el ser humano está por hacer, tiene que proyectarse y realizarse a sí mismo. Para el ser humano, la cuestión está en *ser o no ser*. Si éste se desentiende de esta situación vive como si tal cosa, es como si no existiera en el mundo; pero existe, y lo sabe. Estar en el mundo es para el ser humano tener que entenderse o hacerse cargo de sí mismo, incluso cuando se desentiende. Las cosas y los animales no tienen esa preocupación, no están ahí para entenderse o para desentenderse de sí mismos.

#### **4.1.2. Nuestro mundo**

El mundo es nuestro, las cosas y los animales no tienen mundo. Para tener mundo es preciso experimentarlo y conocerlo, es decir, tener la capacidad para juzgarlo. Esto presupone una cierta distancia y una cierta superioridad frente al mundo. Sólo el ser humano, como sujeto que se conoce y se posee a sí mismo, alcanza esa distancia y esa superioridad que le permite conocer y poseer al mundo. Sólo el ser humano, al estar en sí mismo, está en su mundo rodeado por todas las cosas, como un pastor en medio de sus ovejas. Todo lo demás, al no pertenecerse a sí mismo, no puede distanciarse del resto del mundo y es una parte de ese mundo.

Pero ese mundo, que tiene el ser humano, es originariamente *nuestro* mundo. Se conozca o no, es siempre un mundo compartido por otros seres humanos, y sólo porque ya es "nuestro mundo" puede ser mío en cada caso. Estar aquí, en el mundo, es poder y tener que preocuparse de todo y procurarse medios de vida, pero advirtiendo la presencia de otros, cuidándolos y respetándolos. Es estar sabiendo que los otros pueden y tienen que ser también ellos mismos, sujetos libres y nunca objetos a nuestra disposición.

Hasta aquí, se distinguen dos formas concretas de realización del ser humano en el mundo: la *autenticidad* y la *inautenticidad*. Como quiera que se comporte y se realice de hecho cada persona, su existencia conserva siempre la misma estructura fundamental y aparece con los mismos existenciales o modos generales de existir. Por tanto, el ser humano existe en el cuidado, en la preocupación, en la angustia, en la esperanza, pero esto no quiere decir que todos acepten su existencia tal cual es o que existan auténticamente.

### 4.1.3. La persona y los demás

Cuando se habla de la gente, se hace referencia a los demás. Por ejemplo, si aquí se están escribiendo estas páginas, pertenezco a la gente de la que hablan los que van a leerlas cuando dicen que la gente trabaja, se divierte, se explica... De modo que, en este sentido, "todos somos gente", porque todos somos los demás de los otros. Desde este punto de vista, se abre una perspectiva en la que no pueden apreciarse las personas, en la cual no se puede percatar que entre la gente cada uno es el otro de los demás, en la cual no se toma en consideración la auténtica dignidad de cada quien. Esta falta de aprecio es inevitable en algunos casos, dado que no es posible convertir todos los contactos que se tienen en auténticos encuentros personales y las relaciones públicas que se mantienen en relaciones profundamente humanas. Esta es una de las grandes limitaciones que se asume en la vida cotidiana.

Todos nos vemos obligados a vivir como la gente en múltiples ocasiones y, en este sentido, somos gente. Pero se es gente y nada más que eso cuando lo es en todas partes y acepta por mimetismo el comportamiento y las opiniones del público en general, cuando se desentiende de sí mismo hasta el extremo de convertirse en uno cualquiera. Si a ese "tal" le preguntan entonces cómo vive deberá responder, y seguramente responderá, que "se vive" o que "se va viviendo". Porque ya no es él mismo el que vive, sino que la gente le está viviendo su vida.

En otras palabras, se vive auténticamente cuando la vida es asumida por sí misma y cada cual tiene la responsabilidad de su propia existencia.

En el lenguaje coloquial se dice que algo es auténtico cuando es realmente lo que aparenta. Pero, se mira si bien, las cosas son siempre lo que son y no pueden aparentar lo que no son porque en ellas no hay intimidad y, en principio, están al descubierto del conocimiento humano. Por eso, hablar de autenticidad y de inautenticidad no deja de ser un puro antropomorfismo. Sólo el ser humano puede ser auténtico o inauténtico.

En cierto modo, lo más íntimo del ser humano es aquello que tiene que ser todavía. Como ser inacabado y en busca de su definición, el ser humano más que ser es un tener que ser. Claro que ese "tener que ser" es ser en el mundo, pero un ser que consiste precisamente en tener que ser todavía porque él se trasciende a sí mismo. De ahí que un ser humano auténtico sabe que tiene que ser, se realiza constantemente a sí mismo desde su libertad y responsabilidad.

Éstas, por citar algunas, son las principales búsquedas e interrogantes a los que se enfrenta el ser humano de toda época y que de alguna manera no está solo porque la filosofía cultural y otras ciencias afines han ayudado con su conceptualización a esclarecer dudas y a colocar en contexto general una problemática que es de todos.

Se puede decir que hasta aquí queda el ser humano abocado a la “conquista” de su propia existencia, pero la antropología teológica abre para éste otras posibilidades de encuentro, sin apartarse de esos primeros interrogantes que lo invitan a la búsqueda inicial.

## 4.2. UNA ANTROPOLOGÍA RELIGIOSA

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

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

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

Con todo, salta a la vista que esa cuestión mayor, siempre renaciente, que es la del ser humano sobre sí sigue viva en la conciencia contemporánea, detrás de cada abordaje parcial, como una pregunta siempre pendiente por nunca satisfactoriamente respondida: "el término 'hombre' es a la vez título de dignidad y testimonio de pobreza y desamparo", escribe G. Háffner al comienzo de su *Antropología filosófica* al registrar el resurgir de una cuestión cuya fuente resulta siempre inagotable (Háffner, 1990: 38)

Heidegger, como antes M. Scheler, sentenciaba:

Ninguna época ha sabido conquistar tantos y tan variados conocimientos sobre el hombre como la nuestra... Sin embargo, ninguna época ha conocido al hombre tan poco como la nuestra. En ninguna época ha resultado el hombre tan problemático como en ésta (Heidegger, 1968: 87)

En el mismo sentido expresa Hurdin:

¿Qué es el hombre? Cuestión banal, cuestión magnífica, cuestión eterna. Hace millones de años que los hombres se agitan por la superficie del globo..., y desde entonces millares y millones de hombres y mujeres se han planteado esta famosa cuestión. Lo han hecho incansablemente, con la misma angustia, con la misma insistencia, con el mismo sufrimiento. ¿Por qué nacemos a la luz del día? ¿Por qué amamos? ¿Por qué estamos destinados a desaparecer? ¿Por qué nos devoramos mutuamente?... Me parece que a través de los caminos de la historia, por encima de la diversidad de pueblos y de razas, ese interrogante del hombre sobre sí mismo es el que domina y se eleva sin tregua, sin descanso. Todo lo que dura, todo lo que une, las obras de arte como las religiones, tienen por objeto ofrecer un balbuceo de respuesta a esta inquietante, a esta perpetua cuestión (Hurdin, 1990:24)

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

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

Desde el tema que convoca en este trabajo, la problema resulta en la actualidad y necesidad de partir de una antropología religiosa en un estudio de la ERE, que permita establecer puntos de encuentro y diálogo entre los seres humanos que se interrogan y preguntan acerca el por qué de su existencia y en ese por qué, el sentido de la trascendencia.

El desarrollo del tema anterior lleva a esbozar brevemente el sentido dado a la palabra “religión” en una visión general del cristianismo y las religiones., aunque hacer esto es bastante arriesgado, por correr el riesgo de no ser suficientemente explícita de la diversidad de experiencias religiosas en cuanto a la relación dialéctica con la trascendencia. La religión, puede ser, la relación específica social y colectiva, destinada a expresar de manera explícita en una tradición y en una comunidad, o en una doctrina, o en unos rituales, o en una ética; la relación con algo que sobrepasa o trasciende al ser humano y su mundo con una realidad verdadera y última, concebida por las personas de maneras diversas.

A estas diversas maneras de manifestación se encuentra a la base el problema del ser humano que mira o sale de sí mismo en busca de trascendencia, de la trascendencia y del trascendente respectivamente.

Desde el principio “Dios habla” a todo ser humano el lenguaje de la creación. No se trata de una palabra explícita, tal y como se encuentra, por ejemplo en las Sagradas Escrituras o en la persona de Jesús el Cristo. Aunque no por ello es menos palabra de Dios. Es la palabra que trabaja el corazón de cada hombre y de cada mujer, respetando su libertad, su manera de ser, su manera de crecer. Y por esta palabra han sido creados los seres humanos a imagen y semejanza de Dios, o sea, radicalmente libre.

Hay quienes hablan de esta realidad como de una revelación “primitiva” y otros hacen referencia a una revelación “explícita”, pero esta revelación explícita, queda perdida u obstaculizada en el ser humano pecador que no es capaz de escuchar o leer esa revelación de Dios en su vida; y quienes hacen referencia a la revelación “primitiva”, tienen una mirada mucho más esperanzadora y liberadora del ser humano, por ejemplo, Ranher, la definió de la siguiente manera:

Revelación primitiva no significa otra cosa que esto: allí donde el hombre existe realmente como hombre, es decir como sujeto, con libertad y responsabilidad, esta, por la auto-comunicación de Dios, estuvo siempre ontológicamente orientada hacia el Dios de absoluta proximidad, y su movimiento, desde un punto de vista individual y colectivamente histórico, tuvo origen en esta finalidad (Ranher, 1998: 357)

Este primer momento de la existencia del ser humano, desde cuando se orienta hacia Dios y se asocia a su misterio, proporciona elementos de base de aquello que puede considerarse, desde la perspectiva cristiana, como el fundamento de la experiencia religiosa. Pero en el fondo es una experiencia que todo ser humano creyente en la dimensión de sentido, o dimensión trascendental del ser humano, la experimenta en su existencia.

#### **4.2.1. Un método para comprender la experiencia religiosa**

Este método que se ofrece no es el único, ni original, simplemente es la combinación de métodos, que en su momento puede presentarse como una herramienta útil en la antropología religiosa para una mejor comprensión de ésta en el currículo de la ERE. El método propuesto para intentar colocar puntos de encuentro y diálogo entre las distintas experiencias religiosas, puede ser el experiencial/existencial- trascendental-fenomenológico-dialéctico.

De la combinación de los diferentes métodos y momentos dependerá la captación de la diversidad de experiencias religiosas que tienen a la base preocupaciones fundamentales y comunes, como:

- Respuestas o caminos a la pregunta existencial fundamental

- El problema del mal y del bien como componentes de la existencia humana
- Distintas mediaciones para acceder al Trascendente
- El asunto de la salvación del ser humano
- La experiencia religiosa como liberación
- El problema actual de la paz y justicia mundial
- El problema ecológico
- El diálogo interdisciplinario con otras disciplinas

Estas preocupaciones, entre muchas otras, hacen compleja la realidad actual individual y colectiva. Y no se trata de dar solución a todas, pero si saber que son preocupaciones generales que no se pueden separar del ámbito humano, religioso y teológico.

Es indudable que la teología no agota la reflexión sobre Dios, ni el estudio de las religiones en general o de cada religión en particular. Es un camino más entre otras formas y vías de aproximación a la experiencia religiosa o a la experiencia de lo sagrado.

#### **4.2.2. La teología en diálogo religioso**

La teología es consciente de su deber de dialogar, e incluso confrontarse, con otras ciencias o disciplinas que también se ocupan del Trascendente o Absoluto desde otros métodos y enfoques. La actitud de teólogos y teólogas ante otras disciplinas que se mueven en el mismo ámbito de estudio debe ser moderada y de abierta; moderada para reconocer con honestidad intelectual el carácter provisional y los límites de su propio trabajo, sin minusvalorarlo o considerarlo irrelevante; abierta para acoger con lealtad los aportes y avances de las otras fuentes de estudio del fenómeno religioso.

La teología es una disciplina con su propio estatuto de autonomía, expresada como en un “juego de lenguaje” que, como todo juego de lenguaje, tiene su *Sitz im Leben* (o contexto vital) y su propia gramática. Pero, a su vez, está dentro de una amplia red de comunicaciones con otras disciplinas. Vive en un régimen de *dependencia en relación con las condiciones sociales de producción, es decir, con la economía de los bienes culturales, sobre los que el teólogo está llamado a ejercer una vigilancia ideopolítica permanente* (Boff, Cl., 1980 : 301). De ahí la importancia de dialogar con la sociología, la economía, la política, la antropología cultural, la ecología, etc. como mediaciones necesarias del discurso teológico.

Por otra parte, la apertura de la teología se amplía también, y de manera prioritaria, a las diferentes disciplinas que se ocupan del estudio de la religión, como la filosofía de la religión, la fenomenología de la religión, la historia de las religiones, la sociología de la religión, la psicología de la religión, la antropología religiosa, etc.

Cabe recordar que en estas disciplinas la palabra "religión" no significa necesariamente la creencia en Dios, dioses o espíritus; hace referencia a la experiencia de lo sagrado y se encuentra en relación con los conceptos de ser, sentido, sentido y verdad (Eliade, 1998: 7). La apertura a la cual se hace mención anteriormente no debe entenderse de manera tradicional en que las disciplinas, y especialmente, la filosofía, eran consideradas ciencias auxiliares que estaban al servicio de la teología y se sometían a sus parámetros. Las disciplinas citadas son todas ellas "mayores de edad", autónomas y no necesitan pasar por la teología para obtener su legitimidad intelectual y académica. Por ello, su relación ha de ser de diálogo, de colaboración y de crítica en los dos sentidos. Así, se podría establecer algunos elementos comunes para ese diálogo tolerante, respetuoso y abierto.

#### **4.2.3. Filosofía de la religión y fenomenología de la religión**

**La filosofía de la religión** reflexiona sobre la racionalidad de las creencias religiosas y estudia las relaciones entre la fe y la razón. La crítica moderna de la religión, *desde los maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud) hasta nuestros días, juega un papel fundamental en esta disciplina. Dicha crítica impugna la credibilidad, legitimidad e incluso utilidad de la religión, sobre todo la cristiana* (Zirker, 1985: 63). La filosofía de la religión también plantea dogmatismos, absolutos y reduccionismos. Sin embargo, presenta problemas epistemológicos importantes que la teología no puede evadir, hace aportes significativos en tomo al carácter ideológico del cristianismo que la teología asume, algunas veces, analizar, y pone el dedo en la llaga sobre las perversiones de que con frecuencia es objeto la religión tanto en la teoría como en la práctica: irracionalismo, fideísmo, intolerancia, fanatismos, conciencia mágica, ideologización de la realidad... Lejos de considerar la crítica de la religión como adversaria de la teología cristiana, podría ser entendida como un impulso, aporte para la reflexión y un momento interno de la práctica teológica.

La religión en su momento actual, parece que ha superado tres obstáculos teóricos que han dificultado el estudio objetivo de la religión a lo largo de la segunda mitad del siglo XX: 1. El prejuicio existencialista -sobre todo, heideggeriano-, que, al reconocer valor exclusivo al tiempo histórico, descuida la experiencia del tiempo cíclico; 2. El prejuicio cristiano-ortodoxo, que encierra a la religión en los límites de la interpretación dogmática de los primeros concilios y deja en la sombra las experiencias religiosas y culturales ecuménicas anteriores al Concilio de Nicea; 3. El prejuicio posmoderno, que rechaza todo fundamento y todo relato.

El estudio del fenómeno de lo sagrado tiene lugar hoy por vía del mito, símbolo y signo. En esta perspectiva hay una recuperación del mito como palabra reveladora de una realidad viva, y no como fábula.

El mito y la historia no se oponen, sino que son los dos modos irreductibles entre sí, pero complementarios, como los seres humanos han sido capaces de vivir finita y temporalmente la realidad de lo sagrado, habiendo producido a partir de sus concepciones, culturas y civilizaciones que han querido conservar estas vivencias (Bazán, 2000: 12)

Uno de los problemas centrales de la filosofía de la religión es *Dios*, que, según Hegel, constituye por igual el objeto de la filosofía y el objeto de la religión. Hay una correlación entre el problema de Dios y la filosofía, que ha ido evolucionando a lo largo de la modernidad europea, desde la armonía Dios-razón (con Descartes y Leibniz), pasando por la crisis del teísmo y la muerte de Dios, la consideración de absurdo semántico de la palabra "Dios" en la filosofía analítica, hasta el cuestionamiento radical de teodicea, por una parte, y los intentos de reconstrucción del teísmo, por otra.

**La fenomenología de la religión** analiza los elementos comunes de la estructura religiosa, a partir de las múltiples, variadas, complejas y ambiguas manifestaciones del fenómeno religioso a lo largo de la historia, como: el ámbito de lo sagrado, el misterio como realidad determinante de lo sagrado, la actitud religiosa del sujeto, las mediaciones en las que el misterio se hace presente, las expresiones de reconocimiento del misterio en la persona religiosa, los tiempos sagrados, las personas sagradas, las creencias y su formulación doctrinal, etc.

La fenomenología religiosa ofrece, asimismo, una tipología de las religiones conforme a criterios diferentes como: el cronológico, el de la forma de representar el misterio, el de la realidad que sirve de sujeto, el del carácter más personalizado o impersonal de la divinidad, etc.

La fenomenología de la religión no se queda solamente en el estudio de la estructura religiosa en el pasado. Se interesa, también, por las posibilidades de realización -e incluso de supervivencia- del hecho religioso en medio del actual pluralismo cultural (aspecto éste que comparte con la sociología de la religión), ateniendo a la crisis por la que están pasando las religiones y, especialmente, las instituciones en que éstas se visualizan (Velasco, 1998: 34)

Una de las líneas más prometedoras de la investigación fenomenológica actual sobre la religión es el estudio del fenómeno místico. El estudio de la mística puede constituir uno de los caminos más directos para avanzar en el conocimiento de la verdad de la religión y para encontrarse con su núcleo más íntimo. *La religión es la cristalización, operada por un enfriamiento intelectual, de lo que la mística vino a depositar, incandescente, en el alma de la humanidad* (Eckhart, 1998: 89)

Por eso, la mística es considerada hoy como el elemento de mayor convergencia de las religiones. Ello explica el interés creciente que los estudios interdisciplinarios de las religiones muestran por los místicos, sus experiencias espirituales y sus escritos.

La mística cuenta hoy con una buena acogida más allá de la experiencia religiosa. Importantes científicos y pensadores no creyentes han sabido valorar adecuadamente su significación antropológica y su capacidad para convocar y movilizar campos como la ciencia y el arte. Así lo expresa Einstein: *La más bella emoción que podemos tener es la mística. Ella es la fuerza de toda ciencia y arte verdaderos. Y para quien esta experiencia resulte extraña, es como si estuviera muerto* (citado por Miret, 1998: 32)

#### 4.2.4. Psicología de la religión y sociología de la religión

**La psicología de la religión** se ocupa del estudio del impulso religioso: su origen y evolución, sus diferentes manifestaciones y motivaciones como: miedo, consuelo, necesidad de amparo y protección, defensa frente a la naturaleza hostil (Freíd, 1973: 66ss). Uno de los análisis psicológicos de la religión más influyentes en la cultura moderna es el psicoanálisis freudiano, que estudia los procesos inconscientes que se producen en la persona. La oscura percepción de los factores psíquicos y de las relaciones de lo inconsciente, afirma Freud, se refleja en la construcción de una realidad sobrenatural, que la ciencia transforma en "psicología de lo inconsciente". El psicoanálisis freudiano considera la religión como neurosis obsesiva de la colectividad humana. La entiende también como ilusión. En consecuencia, -o puede exigirse al ser humano fe en -o adhesión a ella. El origen de la religión se encuentra en "*la necesidad de protección del niño inermes y débil*" y de "*la nostalgia por el padre*" (Freíd, op. cit.: 104).

El diálogo reciente entre psicología y teología es adelantado por el teólogo y psicoterapeuta alemán E. Drewermann, cuyo principal propósito es vencer la desconfianza de la Iglesia y de la teología católicas hacia el psicoanálisis. *El psicoanálisis, la terapia anímica, la pastoral y la misma teología hunden sus raíces en la común herencia cultural.* (Drewermann, 1996: 65) Recurre a la psicología profunda para llegar al fondo de la experiencia religiosa. Gracias a ella se comprende el sentido antropológico escondido en el mundo de las leyendas y fábulas, de los sueños y mitos, de las historias y utopías de la Biblia. La psicología profunda permite incorporar el mundo de los sentimientos en la reflexión teológica.

Como en el caso de la filosofía de la religión, la realidad y la experiencia de Dios son el objeto central de estudio de la teoría psicoanalítica, a partir de la concepción freudiana del Dios personal como *un padre amplificado o transfigurado* (Tornos, 1979: 36)

El psicoanálisis presta especial atención a la experiencia mística desde dos enfoques bien diferentes. Uno de ellos se centra en el estudio de la génesis y evolución de dicha experiencia: motivaciones, vicisitudes, movimientos madurativos o regresivos. El otro enfoque hace una consideración estructural y parte de la experiencia mística como de un texto escrito (Domínguez, 1991: 46)

La **sociología de la religión** desempeña un papel importante en la reflexión teológica en cuanto ayuda a descubrir la radicación y función sociales de las religiones (Durkheim, 1982: 65). Estas surgen en unos contextos determinados y están motivadas por unos condicionamientos sociales, culturales, económicos, políticos. Desde esa óptica pueden considerarse productos socio-culturales que se mueven en el horizonte de la búsqueda del sentido de la existencia humana y de la cohesión socio-comunitaria. Influyen, también, significativamente en el contexto en que surgen, ejerciendo una funcionalidad social compleja: de liberación o alienación, de pacificación o conflictividad, de humanización o deshumanización, de integración o desintegración en la sociedad, de legitimación o deslegitimación del sistema.

La sociología de la religión libera a la teología cristiana de su tendencia a huir de las mediaciones y a situarse por encima del bien y del mal, y proporciona un marco adecuado para descubrir el carácter histórico del cristianismo.

#### **4.2.5. Historia de las religiones y antropología de la religión**

La **historia de las religiones** busca en el tiempo el tiempo las huellas religiosas dejadas por el ser humano en las diferentes culturas. Constituye una mirada amplia del estrecho horizonte religioso en que se mueve cada pueblo. Muestra la creatividad mítica y simbólica de la humanidad. Revela su capacidad humana ininterrumpida de plantear preguntas acerca del origen, el destino y sentido del mundo, de la vida y de la existencia humana. Evidencia la imaginación de la humanidad en la búsqueda de caminos de salvación, tanto histórica como metahistórica (Wach, 1976: 99)

Esta disciplina muestra que no existe un sólo universo religioso, sino múltiples y muy variados, no siempre coincidentes, y cada uno con su especificidad. No establece una jerarquía entre las religiones que lleve a dar más importancia a una sobre otras, ni pretende decir de qué parte está la verdad. Las coloca en comunicación y diálogo para su mutuo conocimiento y enriquecimiento.

No se puede desconocer el aporte que hace la historia de las religiones a la teología cristiana en su rigurosa información acerca de los diversos universos simbólicos contruidos por la humanidad, las plurales representaciones y manifestaciones de la divinidad y su dimensión alienante o liberadora. Ayuda a superar la concepción religiosa cristianocéntrica, a trascender la tradición cultural occidental y a abrirse a los horizontes y valores de otras tradiciones religiosas. Permite, asimismo, la incorporación de nuevos símbolos a la celebración de la fe.

Esta disciplina facilita el diálogo entre las religiones y sus correspondientes teologías, ayuda a reducir las distancias que las han separado y a descubrir los elementos comunes. La verdad no es algo dado *a priori* ni la posee una sola

religión. Es el resultado de un múltiple entramado de experiencias vivas formuladas de manera diversa.

La historia de las religiones -como el resto de las disciplinas que se ocupan del fenómeno religioso- necesita guiarse por una hermenéutica.

Gracias a ella, *deja de ser un museo de fósiles, ruinas y obsoletas, y se convierte en lo que debería haber sido desde el principio para cualquier investigador: una serie de 'mensajes' que esperan ser descifrados y entendidos* (Eliade, 1998: 10). La hermenéutica descubre en estos mensajes situaciones existenciales fundamentales que poseen relevancia y significación para nosotros hoy.

Tres son las grandes líneas por donde discurren los estudios de la historia de las religiones hoy, en las cuales se encuentra siempre a la base la intensa búsqueda del ser humano por la dimensión de sentido y todas ellas, de alguna manera tratan dar respuesta a estos interrogantes existenciales: consideración de éstas como productos culturales determinados históricamente; reconocimiento de la dignidad cultural de los diferentes sistemas religiosos; necesidad de compaginar el planteamiento histórico-filológico con el análisis comparativo de los fenómenos religiosos (Filoramo- Massenzio-Raveri, 2000: 72)

La **antropología de la religión** se pregunta si existe un *a priori* religioso en el ser humano e intenta buscar las raíces últimas de la fe de la persona y de las comunidades humanas. Estudia, de manera comparada y empírica, la religión como **sistema cultural, sistema de símbolos y sistema de fe y de acción**. Su centro de aplicación son los comportamientos religiosos, ritos, mitos, valores y creencias, así como la organización religiosa. Lo hace estudiando su interacción con el ordenamiento social y jurídico, con instituciones como la familia y otros ámbitos de la vida como la política y la economía.

La religión se diferencia de otros sistemas culturales y sociales por su referencia a -su creencia en- seres que trascienden el horizonte humano y están fuera de los procesos regulares de la naturaleza. Establece una clasificación de los objetos, espacios, tiempos y personas en dos categorías: lo sagrado y lo profano. La antropología religiosa se ocupa del estudio de las experiencias de lo sagrado en la historia de la humanidad. Estas experiencias permiten al ser humano captar la diferencia existente entre lo que se revela a sí mismo como real y significativo y aquello que no lo es. Ha de tenerse en cuenta, a este respecto, lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia, y no una etapa de su historia (Eliade, 1998: 34)

Por eso, ni siquiera en tiempos de secularización como los actuales, sobre todo en las sociedades occidentales, puede hablarse de ser humano completamente desacralizado. La pérdida de sentido de los antiguos dogmas, creencias, rituales e instituciones religiosas, no ha eliminado el horizonte de lo sagrado de la

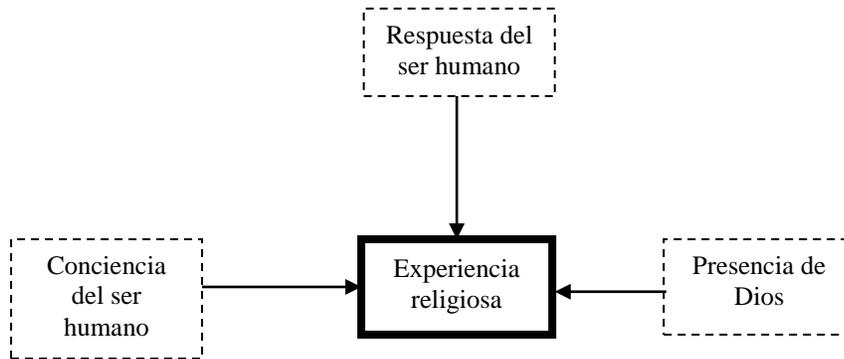
cosmovisión secularizada. Una buena prueba de ello es la recuperación de la religión cósmica, es decir, el redescubrimiento del carácter sagrado de la vida y de la naturaleza, que no implica necesariamente la vuelta al paganismo o a la idolatría.

Las religiones son fenómenos culturales relevantes de la "humanidad que han intervenido de manera decisiva en la formación de las sociedades, como ha y de la evolución de la religión, por una parte, y origen y desarrollo de la humanidad, por otra, son dos fenómenos interconectados. Lo sagrado y lo numinoso han desempeñado un papel fundamental en los procesos de adaptación de las distintas unidades sociales de organización de los seres humanos. En ausencia de la religión, posiblemente, la humanidad no hubiera sido capaz de salir de su estado prehumano o protohumano. A su vez, una respuesta adecuada a la actual crisis mundial podría ser una religión que tuviese su base en una ciencia postmoderna fundada en la ecología más que en la astronomía. Se trata de una opinión sólidamente fundada, que puede dar lugar a una amplia discusión intelectual en el campo de la antropología de la religión.

El recorrido realizado hasta aquí evidencia cada vez más, la necesidad de una antropología religiosa centrada en elementos comunes a la existencia humana y a su experiencia de fe. Es por esto, que a continuación se presenta tres elementos articuladores de la antropología religiosa para ser tenidos en cuenta en un currículo de ERE: la experiencia religiosa en el ser humano, las religiones como experiencia de salvación, la actividad simbólica del ser humano.

### **4.3. La experiencia religiosa del ser humano**

Este punto es muy importante porque, para el ser humano, la historia de la salvación comienza con la creación misma y comprende no sólo toda su experiencia personal, sino también la del mundo en el que vive. Pero para que esta historia se cumpla en la comunión con Dios es necesario que el ser humano, creado libre, sea consciente, de una u otra forma, de esta presencia divina y que responda desde el corazón de esta libertad a la llamada del Trascendente. Esta conciencia puede tener múltiples facetas y ser, por ejemplo, la intuición más simple que un hombre o una mujer puedan tener del hecho de que no difícilmente podrá encontrar la realización personal y la felicidad en una vida centrada exclusivamente en sí mismo. Pero también es posible llegar a la plena conciencia del hecho de participar desde ahora en la vida del Trascendente. En ambos casos, lo esencial es que uno y otro vivan de acuerdo a esa conciencia (y aquí se unen los dos sentidos de la palabra: psicológico y moral), hecho que constituye, de su respuesta a la llamada de Dios. Gráficamente sería así:



La conciencia que tiene el ser humano de esta presencia está representada por la flecha izquierda y su respuesta por la flecha vertical.

La presencia del Trascendente abarca todas las dimensiones del ser humano, la conciencia que tiene el hombre y la mujer de esta presencia y la respuesta que ellos ofrecen son, pues, los tres elementos fundamentales de la experiencia religiosa. Y estos elementos son también, la base del respeto que debe tener un cristiano, por fidelidad a su propia fe, hacia las otras manifestaciones religiosas.

Se ha insistido sobre la presencia de Dios en las dimensiones del ser humano, o en todo el ser humano, porque les orienta ontológicamente hacia Él. Ahora se reflexionará sobre los otros dos elementos de la misma experiencia para intentar comprender mejor la dinámica por la cual el ser humano va hacia ese Dios que le creó y le dio su vida, respetándole siempre tal como es, dentro el sentido profundo de la libertad. Se verá, entonces, más claramente, cómo Dios toca a cada ser humano a través de su tradición religiosa particular, aspecto que invita a un respeto más auténtico y exigente por cada vía o camino espiritual.

#### **4.4. Las religiones como experiencia de salvación**

A la base de las distintas religiones y manifestaciones religiosas está el problema del mal en el ser humano y su deseo o tendencia profunda por alcanzar la felicidad, la realización personal, en otras palabras, la salvación. Ese deseo lo coloca en óptica de constante búsqueda, de relacionalidad y de posicionamiento en el cosmos para construir con otros esos caminos de salvación o liberación de esa condición "pecaminosa" o de mal,

##### **4.4.1. La condición humana**

Las Sagradas Escrituras hablan de la presencia de Dios en cada ser humano, de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, de Dios que llama, que invita y que espera. Por otra parte, el ser humano, que experimenta la vida, mide la distancia que existe,

por un lado, entre la maravilla de esta Presencia con todo lo que implica para su apertura y, por otro, la conciencia tan oscura que todavía tiene de ella. Ahora bien, la lentitud y la manera poco acertada con que el ser humano responde a la llamada de Dios -y a veces incluso se rehusa a escucharla- provienen de esa distancia, que se explica, en parte, por las limitaciones inherentes a la condición humana. Pero la situación se agrava con la situación de mal o pecado, misterio del corazón humano que le impulsa a actuar como si fuera el mismo centro del mundo. Así, la fuerza de este egocentrismo introduce una disociación entre el misterio de la persona y del mundo, por un lado, y el de Dios, por el otro. De esta forma, el ser humano está prisionero de los límites de los que Dios le quiere liberar al invitarle a compartir su divinidad.

Sin embargo, aunque el ser humano pueda estar desgarrado, e incluso en las peores situaciones, esta presencia de Dios y su llamada permanecen constantes. Y esta llamada que surge de la insondable profundidad del misterio tiene una fuerza extraordinaria.

Esta llamada exige evidentemente una respuesta por parte del ser humano y le empuja, de una forma no comprensible siempre, pues el Espíritu sopla allí donde quiere, e invita a dar esa respuesta. Pero como se ha dicho anteriormente, Dios respeta las decisiones humanas y actúa en él en armonía con las leyes que rigen su devenir. Y ello lleva a reflexionar sobre el papel esencial que tiene la actividad simbólica en la vida humana. El lector irá viendo poco a poco cómo este pequeño rodeo, que obligará quizá a atravesar terrenos poco familiares, invita finalmente a comprender mejor cómo se pueden respetar otras religiones y manifestaciones religiosas en tanto que vías de salvación y que finalmente, es la tensión dialéctica que está a la base del dato antropológico en toda experiencia religiosa.

#### **4.4.2. La actividad simbólica del ser humano**

La actividad simbólica del ser humano, es una característica fundamental, que permite comprender de mejor manera su abertura constitutiva a la experiencia religiosa, es decir, sobre el proceso por el cual el ser humano traduce o transforma cada una de sus experiencias, sea con ayuda de símbolos “discursivos” o con la de símbolos “no discursivos”.

Vale la pena emplear un poco de tiempo en la explicación estos términos. El lenguaje es el ejemplo más inmediato del simbolismo discursivo. Su valor como actividad simbólica viene del hecho de que las posibilidades de disponer y combinar las palabras en estructuras complejas capaces de describir las situaciones más variadas son casi infinitas, y es normalmente esta forma de actividad simbólica la cual emplean las personas para explicar su pensamiento racional. Pero este simbolismo discursivo también tiene inconvenientes, como la necesidad de disponer de estos símbolos verbales en el interior de estructuras fijas. En definitiva, el simbolismo discursivo está sujeto a las mismas leyes que el

pensamiento discursivo. Así, en todas las lenguas es necesario literalmente alinear sus ideas unas junto a las otras. Ahora bien, ciertas experiencias no pueden ser explicadas de esta manera. Se traducen más satisfactoriamente a través de símbolos no discursivos que no están sometidos a las leyes del pensamiento discursivo ni a las complejas estructuras gramaticales, por ejemplo. Se presentan de forma simultánea más que sucesiva. La libertad de los símbolos no discursivos permiten así utilizarlos como expresión de ideas o experiencias que se sitúan fuera, o más allá, de las proyecciones lingüísticas. Por ejemplo, “El juicio final” de la Capilla Sixtina: toda una red compleja de formas visuales se teje en una presentación magistral de los grandes temas del cristianismo tal y como el artista lo vivió. Así es presentada, bajo una forma simbólica no discursiva, todo un conjunto de ideas, experiencias y sensaciones que en su complejidad y sutilidad serían extremadamente difíciles de explicar mediante un simbolismo de discursivo.

El ejemplo de simbolismo no discursivo que se ha utilizado pertenece a una forma específica de actividad simbólica: la pintura. Es importante señalar que hay otras formas de simbolismo no discursivo, como la música, la poesía (donde la imaginación y la libertad en relación con el lenguaje, permiten clasificarla dentro del simbolismo no discursivo), los mitos, el ritual, etc. El ser humano puede utilizar cada uno de estos diferentes medios de expresión para traducir simbólicamente experiencias que sólo él podría explicar adecuadamente.

#### **4.4.3. Necesidad de la actividad simbólica**

Después de entrever lo que son los símbolos, será más fácil captar su función en la experiencia religiosa.

Es esencial, en primer lugar, reconocer que esta actividad simbólica es primordial. Se trata, en efecto, de un proceso siempre en movimiento. A veces el ser humano es consciente de él y a veces no. Lo más frecuente es, reflexionando sobre los frutos de este proceso o sobre aquello que ocurre cuando no se realiza, que las personas se den cuenta de que esta actividad simbólica le es indispensable.

Desde su nacimiento, el ser humano se compromete en este proceso, aunque de forma muy torpe en un primer momento. El niño, después de haber jugado primero con ciertos sonidos y luego con vocablos cada vez más complejos, llega finalmente a explicar de forma más o menos adecuada, su experiencia del mundo. Al mismo tiempo explica muchas cosas demasiado difíciles de comunicar mediante el lenguaje, o guardadas en su inconsciente a través de símbolos no discursivos. A medida que acierta en esta actividad simbólica y la lleva a término, el niño puede desarrollarse en todas las dimensiones de su vida. Aquí, por el contrario, cuando un niño no puede, por una razón u otra, internarse en una actividad simbólica, es forzado a una vida muy pobre humanamente hablando. Los ejemplos más llamativos de este fenómeno son los niños que durante los años formativos de su vida son privados de todo contacto humano. Les resulta, pues,

imposible imitar los vocablos de sus mayores y adquirir y perfeccionar los medios que normalmente permiten al ser humano explicar sus experiencias. Y les es también muy difícil establecer una relación con otros seres humanos en el momento en que descubren su existencia.

No hay que incluir forzosamente a los niños que sufren un problema mental entre aquellos que no pueden llevar a buen término el proceso de actividad simbólica. Puesto que, nacidos en un contexto humano y rodeados de seres que los aman, esos niños pueden explicar a su manera sus experiencias y satisfacer de esta forma esa necesidad fundamental de comunicar su experiencia profunda a través de simbolismos.

Aunque el niño empieza a desarrollarse implicándose en este proceso de actividad simbólica en el seno de una comunidad humana, llegará a integrarse plenamente en la sociedad humana como adulto y, eventualmente, a realizarse en ella, perseverando en el mismo camino.

Cada ser humano tiene experiencias que sólo puede explicar con muchas dudas y utilizando símbolos a menudo inadecuados. Y ello tiene obligatoriamente un efecto sobre su desarrollo.

Si hubiera que resumir todo lo expuesto anteriormente, se podría que en la medida en que las personas no puedan explicar sus experiencias incorporándose a una actividad simbólica, no podrá desarrollarse plenamente como persona; y a la inversa: si es capaz de realizar una actividad simbólica adecuada podrá desarrollarse más plenamente como persona. Después de dar esta “vuelta” para formular este principio, se podrá llegar a la reflexión central, la de la experiencia religiosa del ser humano como elemento fundamental del trabajo de la antropología religiosa.

#### **4.4.4. Actividad simbólica y experiencia religiosa**

Dios, en la perspectiva cristiana, está presente en todo ser humano de tal manera que se podría decir que el ser humano está “ontológicamente orientado” hacia Él. Ello implica que el devenir mismo del ser humano esté irrevocablemente ligado al misterio divino. Este vínculo que existe entre todo ser humano y Dios, y que constituye el fundamento de toda experiencia religiosa, es vivido primero en el nivel más profundo de la persona, en la raíz misma de su ser. Luego, en el nivel de la conciencia, allí donde empieza ya el proceso de traducir la experiencia en símbolos, esta vivencia se explica de diferentes maneras, según los individuos y los medios socio-religiosos en los que se mueven. Lo importante para este análisis es reconocer primero este proceso, como derivado de la naturaleza misma del ser humano (ser que tiene la necesidad de expresarse a través de símbolos), y luego como absolutamente esencial para el crecimiento de su dimensión espiritual. Pues

no hay razón para que la persona desarrolle su vida espiritual de manera diferente a como lo hace en las demás dimensiones de su vida.

La actitud, por ejemplo, del ser humano ante lo sagrado, su reconocimiento de un lugar sagrado, forma parte de su actividad simbólica. La experiencia que el hombre tiene de esta presencia de Dios (del Absoluto) a la vez en lo más profundo de sí mismo y más allá del mundo que conoce, se explica dentro de una actividad simbólica. Todos los nombres dados al Absoluto o Trascendente, los noventa y nueve nombres de Dios en el Islam, las distintas divinidades en el hinduismo, etc.), el silencio incluso de los que saben que no se puede hablar de este Absoluto sin deformarlo (ese silencio caracteriza el caminar espiritual de muchas escuelas budistas), todo ello es profundamente simbólico. La vía de oración, la participación en los ritos de iniciación, de purificación y demás, dan expresión también a esta experiencia religiosa indisociable de la presencia de Dios (del Dios trinitario en la visión cristiana). Lo mismo se puede decir de los sacrificios que las personas llevan a cabo en el seno de sus respectivas religiones. Todas estas variadas formas de actividad simbólica son elementos constitutivos de la respuesta humana a la llamada de Dios, respuesta esencial en la dinámica misma de la salvación, y absolutamente inseparable de la llamada, de la palabra de Dios -esta Palabra que, como se ha visto, no vuelve a Dios "sin resultado, sin haber hecho lo que Él desea, sin haber cumplido su misión". Y las religiones del mundo y las distintas manifestaciones religiosas son expresiones sociales de las respuestas de los distintos pueblos, tribus y civilizaciones a esta presencia, respuestas comunitarias a la llamada de Dios.

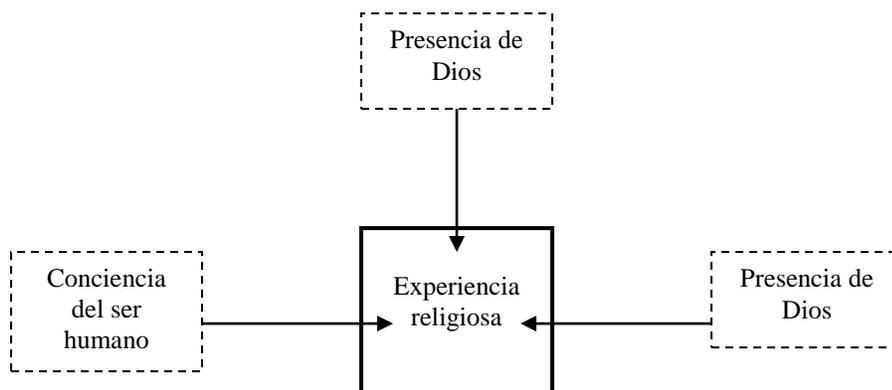
Esta interacción entre la presencia de Dios en el ser humano, la conciencia que tiene este de tal presencia, y la manera en que explica esta conciencia, es evidentemente muy compleja. Una persona nacida en una cultura dada, debido incluso al sistema de símbolos religiosos que recibe en el seno de su tradición, experimenta de manera diferente la presencia de Dios a como lo hará otra persona nacida en cualquier otra cultura. La conciencia de esta presencia para una persona nacida en la India cinco siglos antes de Jesucristo no podría sino ser muy diferente de la que tendría un egipcio de la misma época. Y la conciencia que tiene un cristiano de hoy es sin duda diferente a la que tiene un budista, etc., y siempre a causa de la inevitable relación que hay entre la experiencia y los símbolos a través de los cuales se explica esta.

Entra en juego, también, la intensidad con que el ser humano vive los ritos que le son accesibles y mediante los cuales se ve obligado a traducir su experiencia religiosa. Es igualmente importante, aunque difícil de comentar, el valor de los sistemas de símbolos que cada religión pone a disposición del ser humano en busca de sí mismo y de la fuente de esta presencia misteriosa que le llama y le atrae. Entre las religiones altamente desarrolladas que pueden ayudar al ser humano a caminar (participando en ritos, meditando sobre los textos sagrados...) hacia el respeto al otro y hacia la armonía entre el hombre y el universo, por un

lado, y las religiones bastante pobres en ritos capaces de invitar al ser humano a abrirse al otro, por otro, hay, ciertamente, una gran diferencia que es preciso saber reconocer.

#### 4.4.5. Las religiones y la salvación

Se parte del gráfico realizado anteriormente, donde se representa la presencia de Dios, la conciencia que de ella tiene el hombre y la respuesta que él ofrece. Estas flechas penetran ahora en el interior del cuadro central, hecho que significa que el proceso por el cual el ser humano traduce, a través de los símbolos, su experiencia radical de la presencia de Dios está ya activado, y que el ser humano, por la dinámica inherente a esta actividad simbólica, se aproxima a Dios (las flechas van de las unas hacia las otras).



Teológicamente hablando, este acercamiento es, en primer lugar, resultado de la gracia ofrecida libremente por Dios al ser humano. Y en este nuevo gráfico se ha querido indicar explícitamente que esta presencia es la de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, que invita a las personas a compartir la vía divina, que le hace vivir y (es la actividad misma del Espíritu Santo) que le impulsa a responder a esta invitación y le guía a lo largo de toda su búsqueda espiritual.

Ahora bien, Dios respeta a la persona en su libertad. Él espera pacientemente su libre respuesta. Y los símbolos religiosos disponibles por el ser humano se convierten en vehículos o mediaciones mediante los cuales este explica su experiencia de la presencia divina y responde a ella. ¿Cómo, pues, no respetar auténticamente a las otras manifestaciones religiosas y religiones, siendo estos símbolos que recibe la persona de su propia religión, de su propia tradición, los que le dan forma en la profundidad de su ser y finalmente en su manera de acoger el misterio de todas las cosas?

Toda religión, en cuanto sistema simbólico, es también indisoluble del proceso mismo de salvación. Estos símbolos llevan al ser humano a un auto-desborda-

miento, a una ruptura de límites que experimentará a lo largo de su búsqueda de la verdadera dicha. Esto se refleja, por ejemplo, en el deseo de ser liberado del mundo del “samsara”, que, caracteriza el camino espiritual de budistas e hinduistas. Las religiones tradicionales tampoco dejan encerrado al ser humano en el pequeño mundo que tiene tendencia a construirse para él solo. Es evidente también que, en el Islam y en el judaísmo, el ser humano no puede encontrar la felicidad fuera de la referencia a un Dios que le obligue a ir más allá de aquello que nunca habría imaginado.

De una u otra manera, los símbolos de toda religión impulsan pues al ser humano a una experiencia verdaderamente salvadora. Se podría ir más lejos y decir que los símbolos utilizados por estas religiones atañen al misterio de Dios, y lo revelan de una cierta manera, porque son el resultado de su presencia en el ser humano y de la labor del Espíritu Santo. Aceptar esta visión de las cosas es ya dar un gran paso hacia un diálogo interreligioso auténtico y para tener en cuenta el punto de partida desde una antropología religiosa. Esta posición deja totalmente la tradicional idea de quienes afirman que el no-cristiano se podría salvarse a pesar de su propia religión o independientemente de ella.

Hasta aquí se ha intentado dar respuesta dar una respuesta a la pregunta fundamental por la que se ha comenzado: ¿cuál es la antropología que debe estar a la base de una experiencia religiosa para ser tenida en cuenta en la ERE? Y la manera como el ser humano puede explicar cómo, a la base de toda experiencia religiosa está la relación dialéctica humanidad –divinidad o ser humano-Dios.

#### **4.5. Antropología teológica cristiana**

La antropología teológica no es una simple consecuencia o complementación de la antropología filosófica, se podría decir mejor que, así como la antropología filosófica da cuenta de unos aspectos de la pregunta del ser humano por su existencia, la antropología teológica responde a otros aspectos, también fundamentales en el proceso humano. Esta antropología trata de ofrecer condiciones de posibilidad para la relación entre el ser humano y Dios. Su aproximación al fenómeno humano se hace de tal manera que hace posible la inteligibilidad del Verbo Encarnado (Ruiz de la peña, 1998: 25).

La antropología teológica dirige su mirada a los fenómenos tal y como son analizados por la biología humana, la psicología, la antropología cultural, la sociología, para interrogar el contenido de esas disciplinas en sus implicaciones religiosas relevantes en el campo teológico (Pannenberg, 1990: 65)

Se puede afirmar que una antropología teológica exige el esfuerzo de una filosofía que articule en la situación presente, con distintas visiones del ser humano que integre consciencia, libertad y trascendencia como dimensiones constitutivos de lo

humano. Así una visión que reconozca lo inagotable del ser personal, se ilumina con los datos revelados abriendo nuevas posibilidades y riquezas en la persona.

Es tarea de la antropología teológica acerca de los hallazgos que sobre sí ha venido haciendo la humanidad en el campo de las diversas disciplinas y experiencias para descubrir su relación con las fuentes primeras de la teología. Este dato, se encuentra sustentado por la convicción cristiana según la cual el Dios creador es también el salvador y plenificador de las personas que ha creado, y de toda la creación.

La antropología teológica reciente se ha preocupado por sistematizar la historia de la teología y establecer contacto con la realidad humana dinámica que es la historia y la experiencia, bien sea que se dirija a las fuentes en búsqueda de nuevo sentido una vez que ha aceptado la interpelación dada por otras disciplinas en forma de datos, de pesquisas o de preguntas explícitas. La antropología que nace de la teología mantiene su identidad, sin embargo, no renuncia a entrar en la discusión con otras antropologías seculares planteadas en nuestros días.

Cabe recordar que la antropología teológica exige en gran medida el esfuerzo de una elaboración filosófica para la superación de la fragmentación de las visiones del ser humano y la actualización de los distintos interrogantes que ante él se plantean. Por tanto, debe tener en cuenta una comprensión de la persona que salve la consciencia, la libertad y el no estar acabado como constitutivos del ser humano. En este sentido, la antropología teológica, encuentra un apoyo necesario en las visiones que mantienen que el ser humano es “esencia abierta”, o “ser de la trascendencia” (Ranher, 1979: 123).

Es así, como una autocomprensión inagotable del ser personal recibe iluminación que llega de los datos revelados como un ensanchamiento, y reconoce nuevas profundidades en el ser humano, reconocido como un ser capaz de trascendente.

Ciertamente, para la revelación bíblica y la teología, el ser humano es el ser llamado al diálogo con el Trascendente, al diálogo con Dios, afectado por la Palabra, rodeado por el misterio de un Dios personal que le interpela, en otras palabras, un ser agraciado.

Estas (si así puede llamarse) “definiciones” del ser humano son a la vez afirmaciones fundamentales de la antropología teológica. Ellas constituyen un aporte capaz de cuestionar radicalmente la validez de visiones reductoras y de situar en los justos límites las comprensiones parciales o incompletas del hombre y de la mujer.

Por todo lo dicho anteriormente, se afirma la necesidad de una comprensión amplia y cuestionadora, digna de ser trabajada en un currículo de la ERE. Teniéndolo siempre como punto de partida y referente con otras disciplinas.

Para esta antropología el ser humano, ser personal y de dignidad inviolable, que se realiza como hombre o como mujer en la polaridad y comunión de esos dos modos de ser igualmente humanos. Es un ser invariablemente original en su singularidad personal a la vez que está marcado por la sociabilidad. Es un ser cuya consistencia tiene su base o fundamento en la relación con el Dios trinitario, creador y salvador (Elizondo, 1993: 211)

Una antropología teológica que afirme esta relación abre nuevos horizontes a la autocomprensión que los seres humanos han logrado respecto de sí mismos. A la vez, que ahonda en el interrogante acerca del misterio de la persona y refuerza el sentir sobre la dignidad inviolable de los seres humanos.

Schillebeeckx, afirma que se puede describir al ser humano como un ser que se determina a sí mismo en este mundo y en la comunidad humana, *en el seno de un diálogo con Dios*:

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

Por el dogma de la creación (...) sabemos que, a pesar de su encarnación esencial y de su implicación en este mundo, el hombre, como persona, sale directamente de las manos de Dios y tiene, por consiguiente... una relación inmediata con Dios que le llama como tal, como libertad, situada a la vida. Únicamente dentro de esa relación total con Dios, el hombre se convierte en sí mismo (...) La relación con Dios no es algo añadido; es constitutivo del hombre (Schillebeeckx, 1968: 251-252).

Decir del ser humano que tiene en su constitución la relación de trascendencia o que es un "ser en diálogo" con el Trascendente, coincide en cuanto a la condición humana y a la "dimensión teológica de la sustantividad humana".

Según Zubiri, esta dimensión teológica, prolonga la apertura esencial, expresa la implantación en la divinidad, la radical religación que el ser humano guarda con su fundamento y su ultimidad, a la vez que sustenta la convivencia y la comunión con los demás seres humanos:

Dios está presente formal y constituyentemente en mi realidad. Y como esta realidad es la que hace mi ser absoluto, resulta que la presencia de Dios en la vida, en mi yo, concierne de un don radical y total en mi ser entero. En su virtud, Dios es recurso que el hombre necesita para cumplir su vida o restañar sus fisuras. Por el contrario,

es el constituyente de mi ser y por tanto fundamento de la plenitud de la vida, de todo ser. (Zubiri, 1984: 309)

La persona es un ser que la teología reconoce como destinatario/interlocutor de la Palabra que le devela su propio ser. Y del que esta antropología afirma su condición de cratura creado a imagen y semejanza del Creador y su constitutivo es ser “oyente de la revelación”, y sobre todo aquella que tiene lugar en la figura y existencia de Cristo (pero sin ser exclusiva, él es una mediación de esa revelación de Dios, pero no la única).

Esta posibilidad atiende, a las señales de trascendencia que aparecen en un ser que los análisis no llegan a agotar, y en una existencia que se resiste a una explicación exhaustiva. Mantiene en el fondo la certeza de que la revelación, en especial la que tiene lugar en Jesús el Cristo. De acuerdo con las fuentes primeras, la gracia lleva al cumplimiento del deseo profundo de salvación que atraviesa la experiencia de los humanos (Pannenberg: 1973: 340).

También, la antropología teológica descubre que la gracia, es una relación personal ofrecida como don gratuito por Dios, encuentra en el ser personal unas estructuras de acogida, un “lugar”, un “espacio” para su enraizamiento. Esto es aquello que define una antropología con fundamento teológico y como fundamento de una experiencia religiosa.

#### **4.2.2. Grandes temas de la antropología teológica**

La antropología teológica tiene en su análisis algunos temas específicos, que han sido considerados tradicionalmente como los grandes ejes de esta disciplina pero, sin embargo, está siempre abierta a los cambios y desafíos que le va presentando el mundo contemporáneo.

Por tanto, esta antropología comprende una temática amplia en su intento por proyectar sobre la realidad humana, con ojos de la fe, la luz que sobre lo humano llega desde la existencia y la experiencia de Jesús, el Verbo hecho hombre (Colzani, 1998: 17).

Sin embargo, la amplitud del proyecto, la crisis de los humanismos por la pérdida del sujeto, y lo multiforme de las diversas antropologías con las que tiene que convivir y dialogar no hacen fácil la realización de su propósito; los trabajos que han venido apareciendo en las últimas décadas son indicadores del avance e investigación de esta disciplina.

Hoy en día, con un universo cultural bastante heterogéneo, con una epistemología y un lenguaje propios, la preocupación antropológica de la teología dialoga con los

nuevos hallazgos y preocupaciones de las diversas disciplinas sobre lo humano, se preocupa por la comprensión que de sí muestran los hombres y mujeres de esta época examinando el bagaje heredado, y se deja cuestionar por nuevas formulaciones nacidas a raíz de los nuevos datos y experiencias, entre otras, la preocupación por colocar puntos de encuentro o comunes a la experiencia religiosa de las personas.

Por tanto, consciente de que es necesario establecer a mayor profundidad la relación entre los contenidos revelados y la autocomprensión actual, se organiza como disciplina alrededor de estos grandes ejes que, en orden diverso, según sus prioridades, pueden expresarse así:

- La autocomprensión contemporánea del ser humano
- La antropología como referente en el Texto Sagrado
- La creación y el ser
- El mal en la condición humana
- La gracia: realidad y dinamismo
- El lenguaje religioso
- La manifestación simbólica del ser humano
- El problema del sentido
- El problema de la interpretación del misterio divino y humano

#### **4.6. VISIÓN CRISTIANA DEL SER HUMANO**

Visto lo anterior, vale la pena, ahora, ratificar la sentida necesidad de la centralidad de una antropología en el proceso de análisis y reflexión del discurso teológico.

A continuación se presentan los ejes básicos de una antropología teológica fundamental. La propuesta cristiana tiene cimientos propios y específicos que forman parte de la comprensión del ser humano y cuya exposición pública contribuye también a valorar la dignidad de la vida de cada hombre y cada mujer (Elizondo, 1983: 211)

La teología habla de lo humano sin dejar de ser «teología», es decir, es un hablar acerca de Dios. Al hablar del ser humano, su atención se centra en la relación fundamental con Dios que está a la base de la existencia personal. Una relación que le acompaña y le llama a la plenitud, que es comunión con Él y con los demás humanos. Esta visión no sustituye a las ciencias ni a otros saberes que versan sobre lo humano. Pero aporta algo propio e insustituible que proviene de su propia perspectiva, y lo hace con su propio «logos».

El lenguaje de la teología, a propósito de lo humano, no coincide, pero tampoco es incompatible con otros lenguajes y otros discursos, y aporta cierta luz sobre la condición humana. A ello se refiere el Concilio Vaticano II:

En verdad el misterio del hombre sólo se ilumina a la luz del verbo encarnado (...) Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación (GS n.º 22).

La antropología teológica mantiene estrecha relación con otros tratados teológicos, que necesariamente parten en su formulación y concreción de la experiencia humana, como por ejemplo Cristología, la moral fundamental, la escatología, entre otros. Por otra parte, está en constante diálogo con las antropologías filosóficas y con los datos y afirmaciones que aportan las diversas antropologías científicas y culturales, como se ha visto anteriormente.

Una visión teológica del ser humano reconoce en la Palabra de Dios, actualizada en la fe de la comunidad creyente, una fuente primera de identidad, e intenta ofrecer esa visión de manera que resulte comprensible a quienes también hoy se preguntan por la razón de ser y el sentido de su existir personal y por el de la humanidad y la historia.

Intenta esa comunicación porque aquello que la fe y la teología afirman no es ajeno a los interrogantes y las búsquedas que ha generado siempre el “misterio” del ser humano.

Por ello, la teología que tiene su propia palabra sobre el ser humano, atiende a las diversas antropologías que en este tiempo se ofrecen, sin renunciar a preocupaciones que considera irrenunciables, como son:

- La condición y dignidad únicas del ser humano; la inviolabilidad y el respeto absoluto que merece por el hecho de serlo.
- La libertad y responsabilidad que hacen de él sujeto de la historia con su grandeza y debilidad.
- La esperanza de que el proyecto que cada uno tiene llegue a su cumplimiento.

#### **4.7. EL DATO ANTROPOLÓGICO EN LA ERE**

¿Qué queda para ser trabajado en la ERE desde la antropología teológica? Básicamente, el punto de partida deberá ser la persona, con sus interrogantes más incipientes, así como sus interrogantes trascendentales, su estar y vivir en el

mundo, su ser en los otros y siempre esa relación abierta y dialéctica entre lo divino y lo humano, puesto o asumido en el cosmos.

El dato antropológico se presenta como una herramienta para entretelar y construir una teoría del conocimiento que ayude a precisar la actividad simbólica del ser humano y una teoría de los símbolos que fundamente la estructura de la comunicación humana. Estos elementos, pueden ser trabajados en la ERE como presupuestos antropológicos, desde los cuales se desprenda una epistemología y semiología que realice una aproximación antropológica a la dimensión teologal.

Por el camino recorrido, la propuesta para acercarse a la experiencia religiosa y a las distintas manifestaciones humanas de lo religioso atendiendo al contexto actual, se propone trabajar y avanzar en el campo de la investigación por una antropología cosmo-humano-céntrica. Esto significa que en el centro del cosmos de encuentra la relación (humana) dialéctica Dios-varón y mujer y que desde ahí se puede desplegar la multiplicidad de maneras y expresiones simbólicas de asumir, vivir y relacionarse y **en el** cosmos, **en el** trascendente y **en los** otros, distinto de afirmar **con el cosmos, el trascendente y con** los otros. Entenderlo de esta manera sería seguir colocando a ser humano fuera de estas relaciones; en cambio, colocarlo a dialogar **en**, significa que él mismo se apropia del cosmos y desde ahí construye las diversas relaciones y articulaciones vitales de la existencia humana.

## **Bibliografía**

- COLZANI, G. Antropología teológica, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2001.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C. El psicoanálisis freudiano de la religión, Trota, Madrid, 199.
- DREWERMANN, E. La palabra de salvación y sanación. La fuerza liberadora de la fe, Herder, Barcelona, 1996.
- DURKHEIM, E. Las formas elementales de la vida religiosa, Alianza Universidad de Madrid, 1971.
- ELIADE, M. La búsqueda. Historia comparada de las religiones, FCE, México, 1986.
- ELIZONDO, Felisa. *La antropología teológica y el pensar actual sobre lo humano*, en: Revista española de teología 53 (1993) 209-240.
- FILORAMO Y OTROS. Historia de las religiones, Crítica, Barcelona, 2000.
- FREUD, S. Obras completas, 3 volúmenes, Biblioteca Nueva, Barcelona, 1973.

- GARCÍA BAZÁN, F. Aspectos inusuales de lo sagrado, Trotta, Madrid, 2000.
- GEVAERT, J. El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica, Sígueme, Salamanca, 1987.
- GONZÁLES FAUS, J. J. Proyecto de hermano. Una visión creyente de hermano, Sal Terrae, Santander, 1987.
- HÄFFNER, G. Antropología filosófica, Sígueme, Barcelona, 1986. METZ, J. B. *El hombre como unidad de cuerpo y alma*, en: MS II-II, Madrid, 1969.
- MAESTRO ECKHART. El futuro de la nada, Siruela, Madrid, 1998.
- MARTÍN VELASCO, J. El malestar religioso en nuestra cultura, San Pablo, Madrid, 1998.
- MIRET, E. Occidente mira a Oriente, Plaza y Janés, Barcelona, 1998.
- PANNENBERG, W. El hombre como problema, Sígueme, Barcelona, 1976.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. Antropología teológica fundamental, Santander, 1998.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Cuerpo y alma*, en: Fe cristianas y sociedad moderna, Vol. 5, Madrid, 1985.
- SCHILLEBEECKX, E. Dios y el hombre, Sígueme, Salamanca, 1986.
- TORNOS, A. Psicoanálisis y Dios, Mensajero, Bilbao, 1976.
- WACH, J. El estudio comparado de las religiones, Paidós, Barcelona, 1976.
- ZIRKER, H. Crítica de la religión, Herder, Barcelona, 1985.