
Una antropología en acción para el futuro de Europa

An Anthropology in Action for Europe's Future

RECIBIDO: 22 DE DICIEMBRE DE 2014 / ACEPTADO: 3 DE FEBRERO DE 2015

Javier M^a PRADES LÓPEZ

Facultad de Teología. Universidad Eclesiástica San Dámaso
Madrid. España
jprades@sandamaso.es

Resumen: A pesar de las atrocidades contra la vida y la dignidad del hombre que han acaecido en Europa en el siglo XX, éste no ha sido destruido, antes bien, ha renacido siempre con fuerza. No obstante, reina actualmente en el viejo continente una gran confusión sobre las características y el significado de la condición humana. El autor, a partir de la categoría bíblica de «imagen de Dios», propone y desarrolla una «antropología en acción» que contribuya a iluminar la verdadera estatura de la persona humana. Desde este marco antropológico, presenta también algunas implicaciones para la educación en la vida social europea.

Palabras clave: Europa, Imagen de Dios, Antropología en acción.

Abstract: Despite the atrocities against life and dignity of man in Europe during the 20th century, man has not been destroyed, rather, he has always been reborn strongly. Nevertheless, at present reigns in the old continent a great confusion about the characteristics and meaning of the human condition. The author, starting from the biblical category of «image of God», proposes and develops an «anthropology in action» that helps to illuminate the real features of human person. From this anthropologic framework, he also suggests some implications for education in the european social life.

Keywords: Europe, Image of God, Anthropology in Action.

I. EL HOMBRE INDESTRUCTIBLE PERO CONFUSO

En busca del rostro humano

Una exposición titulada «Retratos» del *Centre Pompidou* recoge obras de artistas europeos que han cultivado esa disciplina artística a lo largo del siglo XX. Las reflexiones que sugiere la exposición ofrecen un buen punto de partida para esbozar en este estudio teológico-cultural la contribución de la fe cristiana al presente y al futuro de Europa, en el ámbito antropológico.

El prestigioso crítico Jean Clair ofrece en el catálogo un diagnóstico que parece inapelable: «Lo cierto es que en el siglo XX el retrato parece haber desaparecido por completo... Ya no hay cabezas, sino muchedumbres: muchedumbres indiferenciadas, o, mejor dicho, masas»¹. El arte europeo del siglo XX vendría a confirmar la desaparición del rostro en cuanto expresión del valor de cada persona en la cultura actual. La violencia que han vivido las sociedades europeas durante ese siglo, atravesado por guerras y por totalitarismos que no hace falta recordar, tendría su traducción artística en la eliminación del rostro humano, clave de su identidad personal. En efecto, al asistir a muchas exposiciones de artistas del siglo XX, el público sentía un ultraje hacia lo humano, incluso algo de blasfemo porque parecía que se profanaba al hombre, que la tradición occidental ha considerado imagen y semejanza de Dios. El antihumanismo padecido por los europeos habría quedado certificado por sus vanguardias artísticas.

Pues bien, de un modo quizá sorprendente, los expertos aseveran que el último siglo es uno de los periodos más fecundos de la historia del retrato². Llegan a afirmar que «la gran lección del arte del siglo XX ha sido la de conservar la realidad del rostro más allá de todas las convulsiones de la época, tanto políticas como estéticas, y realizar una inmersión inédita en las profundidades abismales de la figura humana»³. Distintos artistas confirman este diagnóstico.

¹ CLAIRE, J., *Retratos*. Fundación Mapfre-Centre Pompidou. Madrid: TF Editores, 2012, 20-21.

² «La exposición que aquí se presenta intenta demostrar lo contrario: tal vez el siglo XX haya sido al fin y al cabo el siglo del retrato. Con las religiones europeas en estado agónico, los grandes relatos históricos terminados, las utopías sociales en estado calamitoso, sólo quedan el ser humano y su rostro, indescifrable ya, incomprensible, destinado a un fin del que ya lo ignora todo», 23. Lo comparte otro conocido historiador del arte, R. Argullol: «Contra lo que suele suponerse, la época moderna, y en particular el último siglo, es uno de los periodos más fecundos para la historia del retrato», *o.c.*, 41.

³ *Ibid.*, 17.

Dice Max Beckmann: «el yo es el mayor secreto del mundo; creo en el yo en su forma eterna e indestructible. De ahí que me interese por el individuo y que intente por todos los medios sondearlo y representarlo»⁴. Y lo ratifica Alberto Giacometti: «La aventura, la gran aventura, es ver surgir algo desconocido cada día, en el mismo rostro: es algo mayor que todos los viajes alrededor del mundo»⁵. Hasta el punto de que François Mauriac hace esta llamativa afirmación: «Cada vez que un artista hace un rostro, recomienza el arte».

¿Por qué el rostro es el inicio de una aventura aún mayor que los viajes alrededor del mundo?; ¿por qué se puede decir que con el rostro recomienza el arte? El crítico Itzhak Goldberg lo explica del siguiente modo: «El rostro no es –ni en el universo artístico ni en otros– un objeto más. Es siempre, a veces incluso pese a sí mismo, un sujeto»⁶. Si el rostro no es un puro objeto entre otros sino que aparece como un sujeto, se convierte en una sorprendente fuente de inspiración, de investigación, de profundización para los artistas, que vuelven una y otra vez a estudiarlo y expresarlo⁷.

Los europeos no han conseguido prescindir del rostro humano. Es como si una atracción misteriosa les impulsase hacia él para descifrarlo, para descomponerlo o destacar sus imperfecciones y sus limitaciones, o incluso para intentar destruirlo; pero siempre para ocuparse de él. Como había intuido Jacques Derrida, lo sorprendente no es el afán por deconstruir, sino el hecho de que siempre siga habiendo algo que se da para deconstruir (¿desde dónde se da?). El rostro humano se sigue presentando en un cierto sentido como indestructible, sugerente, provocador.

A partir de la parábola que ha seguido el arte se puede afirmar que el rostro humano ha resistido aun en medio de las condiciones más extremas de ataque al hombre y a su dignidad, como las que ha conocido la historia europea en el periodo que empezó simbólicamente con el atentado de Gavrilo Princip hace cien años.

⁴ *Ibid.*, 16.

⁵ *Ibid.*, nota 24: GIACOMETTI, A., *Écrits*, Michel Leiris y Jaques Dupin (eds.), Paris: Hermann, 1990, 84.

⁶ CLAIRE, J., *Retratos*, 28.

⁷ El arte europeo del siglo XX no ha podido dejar de preguntarse por este rostro, que no es un puro objeto, sino que es «el lugar del Otro más cercano» en expresión del sociólogo francés LE BRETON, D., *Des visages*, 25. Puede verse la reflexión de uno de los autores europeos que más se ha preguntado por el significado incondicional del rostro: LÉVINAS, E., «Détermination philosophique de l'idée de culture», en ID., *Entre nous. Essai sur le penser -à-l'autre*, Paris: Bernard Grasset, 1991, 199-208 en donde el filósofo francés reclama que «le visage d'autrui –celui de l'absolument– éveille dans l'identité du moi, l'incessible responsabilité pour l'autre homme et la dignité de l'élu» (206s).

Una tradición humanista adormecida

Conviene por ello recordar que los hombres europeos han sabido reconocer el valor del otro y de sí mismos, incluso en momentos donde parecía que las cualidades más altas del espíritu humano habían sido extirpadas de la conciencia común. La historia de Europa, antigua y reciente, ofrece ejemplos de esa dignidad del rostro humano, en cuanto expresa algo valioso en sí mismo, merecedor de justicia, de libertad, de verdad y de bien. De entre los muchos ejemplos posibles, baste mencionar a Vaclav Havel. Afirmaba el escritor y político checo hace unos años:

«Gentes de todas las partes del mundo se preguntan, asombradas, de dónde han obtenido los ciudadanos de Checoslovaquia, dóciles, humillados, asépticos y aparentemente faltos de fe, esa asombrosa fuerza con la que consiguieron quitarse de encima el sistema totalitario de una manera digna y pacífica, y en pocas semanas. También nosotros mismos nos hemos quedado asombrados. Y nos preguntamos: ¿de dónde proviene el anhelo por la verdad, el amor a la libertad, la fantasía política, la valentía de ciudadano y la prudencia cívica de los jóvenes que no han conocido otro sistema? ¿Cómo es posible que se hayan sumado a ellos incluso sus padres, es decir, justo la generación que se consideraba perdida? [...] Creo que el carácter esperanzador de nuestra situación actual tiene su origen en dos causas principales: en primer lugar, el hombre no es nunca un simple producto del mundo exterior, sino que siempre es capaz de elevarse hacia algo superior, por más que el mundo exterior intente aniquilar en él dicha capacidad; en segundo lugar, la circunstancia de que las tradiciones humanísticas y democráticas [...] dormitaran en algún lugar de la subconciencia de nuestras naciones y minorías nacionales, y se transmitieran discretamente de una generación a otra para que cada uno de nosotros volviera a descubrirlas en el momento oportuno y las hiciera realidad»⁸.

Havel indica un doble motivo de esperanza para el presente y el futuro: el hombre no es nunca el mero producto de los factores exteriores, sino que

⁸ HAVEL, V., *Discursos políticos* (selección y traducción de Jana Novotná), Madrid: Espasa Calpe, Colección Austral, 1995. Se pueden añadir aquí múltiples testimonios, plasmados en forma de ensayos o novelas, como por ejemplo SOLZHENITSYN, A., *Archipiélago Gulag*, 3 vols., Barcelona: Tusquets Editores, 1998; GROSSMAN, V., *Vida y Destino*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2007; PATOCKA, J., *El movimiento de la existencia humana*, Madrid: Encuentro, 2004; LEVI, P., *Si esto es un hombre*, Barcelona: El Aleph, 1987; HILLESUM, E., *Das denkende Herz. Die Tagebücher von ETTY Hillesum 1941-1943*, Rowohlt: Reinbek bei Hamburg, 1988.

siempre puede elevarse hacia algo superior, y las tradiciones humanistas europeas pueden haber estado o estar hoy adormecidas, pero cada uno puede volver a descubrirlas.

Ese renacer del ser humano, que Havel ha verificado en el orden sociopolítico y que viene a contrarrestar la tesis de las muchedumbres indiferenciadas, ofrece otros signos en la cultura reciente. Por poner sólo un ejemplo, en los países de lengua alemana se han producido en los últimos años excelentes películas que proclaman la grandeza de la conciencia y la dignidad humana frente a los totalitarismos del siglo XX⁹.

La confusión sobre lo humano

Estos episodios permiten despejar una duda radical sobre la pervivencia de lo humano en Europa. Y no es poco. Sin embargo, no se puede pensar ingenuamente que las dificultades y desafíos que hoy plantea la convivencia occidental hayan sido plenamente comprendidos y, menos aún, resueltos. No faltan observadores internacionales que se preguntan con preocupación sobre el futuro de la sociedad europea porque consideran que estamos humana y espiritualmente cansados, incluso que somos un continente en decadencia¹⁰. Esas voces son como un eco de la denuncia del cineasta Pierpaolo Pasolini, que ya a mitad de los años 70 se rebelaba contra la homologación de los jóvenes italianos de derecha y de izquierda bajo la influencia de un consumismo cuyo único afán es poseer a toda costa¹¹.

⁹ Algunas más destacadas: *Der neunte Tag* y *Strajk. Die Heldin von Danzig* de V. SCHLÖNDORFF, *Das Leben der Anderen* de F. HENCKEL VON DONNERSMARCK, o *Sophie Scholl. Die letzten Tage* de M. ROTHEMUND. Pero se podrían añadir otros nombres en distintos ámbitos lingüísticos.

¹⁰ Véanse PAZ, O.: «lo único que une a Europa es su pasión frente al destino. Después de la II Guerra Mundial, las naciones del viejo mundo se han replegado sobre ellas mismas consagrando sus inmensas energías a la creación de una prosperidad sin grandezas y cultivando un hedonismo sin pasión y sin riesgos» (*Tiempo nublado*, Barcelona: Seix Barral, 1983); STEINER, G.: «El problema es la irremediable decadencia de Europa, una decadencia debida a un cansancio, a un cansancio enorme» (entrevista de ALBARET, I. y MONGIN, O., *Revista de Occidente* 278-279 [2004] 5-24, aquí 7); MANET, P.: «Los europeos se sumergen en una indiferencia por el mundo que las inclinaciones humanitarias consiguen esconder cada vez menos» (*La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris: Gallimard, 2006, 13-14). Se podría añadir a MORIN, E., *Culture et barbarie européennes*, Paris: Bayard, 2005; GLUCKSMANN, A., *Occidente contra Occidente*, Madrid: Taurus, 2004; HABERMAS, J., *Der gespaltene Westen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

¹¹ El 1 de noviembre de 1975, justo el día antes de ser asesinado, Pasolini denunciaba en una entrevista a F. Colombo —y que según parece el propio Pasolini quiso que llevase por título «Siamo tutti in pericolo»— de los peligros de una educación consumista, «che ci spinge tutti dentro

No se puede negar que hay una gran *confusión* sobre las características y el significado de esta condición humana, que por un lado ha sido reivindicada desde distintas instancias de la vida cultural y política europea pero que, por otro, puede ocultar tras de sí concepciones y perspectivas no sólo muy distintas sino contradictorias. El Sínodo sobre Europa se expresó al respecto en términos inequívocos¹². Y lo recordaba Benedicto XVI en su Discurso en el *Reichstag* cuando constataba que hoy ya no es evidente la percepción de los fundamentos antropológicos¹³. El papa Francisco también denuncia el peligro de un «reduccionismo antropológico» que se debe afrontar, quizá de un modo particular en Europa¹⁴.

Con este trasfondo, una de las tareas fundamentales de la fe para el presente y el futuro de Europa es la de intentar clarificar dicha condición humana, rescatando ese conjunto de exigencias y evidencias sobre lo humano que no se pueden destruir pero pueden oscurecerse, a veces de un modo muy grave. La mirada iluminada por la fe ve lo que es el hombre según toda su estatura, aunque quizá otros hombres no logren verlo. El Papa recuerda en efecto que «quien cree ve»¹⁵. Si se traduce este dato doctrinal en términos existenciales, se trata de que el hombre que se encuentra con la comunidad cristiana –con la Iglesia– y se ve atraído por ella, empieza a participar en su vida de gracia –es decir, se injerta en la riqueza humana que brota del don de Cristo por medio de su Espíritu– y va descubriendo en sí mismo y en los demás los rasgos propios de una humanidad cumplida, a la altura del designio creador y redentor del Padre. Así aprende a juzgar las situaciones que la convivencia plantea en las sociedades plurales de occidente.

l'arena dell'avere tutto a tutti i costi. In questa arena siamo spinti come una strana e cupa armata in cui qualcuno ha i cannoni e qualcuno ha le spranghe. Allora una prima divisione, classica, è "stare con i deboli". Ma io dico che, in un certo senso tutti sono i deboli, perché tutti sono vittime. E tutti sono i colpevoli, perché tutti sono pronti al gioco del massacro. Pur di avere. L'educazione ricevuta è stata: avere, possedere, distruggere», en http://www.pasolini.net/omicidio_stampa-9maggio2005.htm (consulta: 20 de agosto de 2014).

¹² Cfr. EE 7-10, 47.

¹³ «Hoy no es de modo alguno evidente de por sí lo que es justo respecto a las cuestiones antropológicas fundamentales y pueda convertirse en derecho vigente», *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI* (Reichstag Berlín, 22 de septiembre de 2011).

¹⁴ «Creo que este momento es el tiempo más fuerte del reduccionismo antropológico», *Palabras del Santo Padre al final del almuerzo con los participantes en un Seminario internacional sobre la propuesta del papa Francisco en la Exhortación apostólica Evangelii Gaudium «Por una economía cada vez más inclusiva»* (12 de julio de 2014).

¹⁵ Cfr. LF 1; más ampliamente 1-4, 23-35.

El yo renace en un encuentro con otros

Para descubrir o redescubrir en su plenitud los rasgos originales del rostro humano que Dios ha impreso en cada individuo, para revitalizar esas tradiciones humanistas que dormitaban, es necesario que suceda algo en la vida personal. Francisco, citando a Benedicto XVI, ha recordado que es el encuentro con un acontecimiento, con una persona, el que da una orientación decisiva y abre un horizonte nuevo a la vida¹⁶. Hace falta que suceda un «encuentro» humano, porque el «yo» renace en una relación con otros, que lo vuelven a poner en movimiento, como se comprueba en tantos ejemplos de la vida común, donde sólo gracias al valor de un encuentro la persona recobra la confianza en sí misma, la energía intelectual y afectiva necesarias para (re)empezar una vida realmente humana¹⁷. La experiencia de una amistad verdadera, o de una relación fecunda con un maestro grande, así lo atestiguan. Esta condición propia de lo humano, válida para todo tiempo y lugar, encuentra una confirmación singular –y una realización indeducible– en el encuentro gratuito con la Iglesia, como realidad histórica que al haber sido transfigurada por la acción divina, permite suscitar en quien lo encuentra una humanidad verdadera. Por eso, la comunidad que nace del Misterio de Dios puede servir a todos sin excepción, con sus necesidades y preguntas más hondas, según un ideal que los hombres anhelamos pero no logramos alcanzar por nuestras propias fuerzas¹⁸.

Frente a los observadores que no vacilan en afirmar que Europa es un continente envejecido, se puede recordar la página evangélica en la que Jesús invita al anciano Nicodemo a nacer de nuevo contra toda expectativa que se pudiera considerar «razonable» (cfr. Jn 3). La esperanza cristiana no descansa tan sólo en el carácter imborrable de la *imago Dei*, inscrita por el Creador en nuestro ser más íntimo, sino sobre todo en la posibilidad, siempre abierta, de un encuentro inesperado que, por el poder del *Spiritus Creator*, haga florecer los huesos secos (cfr. Ez 37,11-13) y reconstruya las casas en ruinas (cfr. Is 58,12).

¹⁶ Cfr. EG 7, que remite a DCE 1.

¹⁷ Cfr. GIUSSANI, L., *L'io rinasce in un incontro (1986-1987)*, Milano: BUR, 2010, 182.

¹⁸ De acuerdo con la Sagrada Escritura, se puede evocar la categoría fundamental de «elección» para comprender mejor esta forma original de revelación de lo humano y de lo divino, que pasa a través del encuentro con la experiencia concreta de un pueblo (Israel, nuevo Israel de Dios) y de una persona (Jesucristo). Por analogía se comprende entonces la importancia del «encuentro» con un cristiano, para comenzar el camino de la fe y de la humanidad verdadera.

Prestigiosos autores han sabido mostrar la decisiva influencia de la fe cristiana en la progresiva elaboración histórica de los rasgos humanos que han caracterizado a occidente. Con ocasión del debate sobre la fallida Constitución Europea menudearon las publicaciones que documentaban las raíces cristianas de Europa, y entre ellas desde luego se destacaba la concepción de la persona¹⁹. Dando por adquirido este esfuerzo intelectual de aclaración histórica se puede entrar en la perspectiva de presente y de futuro.

El hombre se interroga por la verdad cuando es encontrado por la verdad

Antes de considerar la propuesta antropológica resta tan sólo añadir una última consideración. Se trata de despejar una posible enmienda a la totalidad del planteamiento. En efecto, ciertas corrientes del pensamiento europeo sostienen que la grandeza del hombre reside de manera esencial en su capacidad de preguntar, de interrogar críticamente. Ésta sería la única actitud verdaderamente humana. En cambio, el intento de alcanzar una respuesta –es decir, de afirmar una verdad, aun cuando no fuera definitiva– coartaría la amplitud de la experiencia humana y sería por tanto una amenaza para la razón y la libertad del hombre emancipado. Recordamos que para Lessing podía ser preferible buscar la verdad que encontrarla²⁰. Y un filósofo tan influyente en el siglo XX como Martin Heidegger ha podido sostener que lo propio de la filosofía es un cuestionar ontológico radical que la distingue por completo de la teología²¹. Otra cosa muy distinta, como ha notado agudamente Hannah

¹⁹ Remito entre otros a: BRAGUE, R., *Europe, la voie romaine*, Paris: Editions de La Coupoule, 1992; MARIAS, J., *La perspectiva cristiana*, Madrid: Alianza, 1999; ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, Madrid: Trotta, 2000; ANTES, P. (Hrsg.), *Christentum und europäische Kultur. Eine Geschichte und ihre Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2002; SORDI, M., *Alle radici dell'occidente*, Genova-Milano: Marietti, 2002; WEILER, J. H. H., *Una Europa cristiana. Ensayo exploratorio*, Madrid: Encuentro, 2003; REALE, G., *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'«uomo europeo»*, Milano: Raffaello Cortina, 2003; SUÁREZ, L., *Cristianismo y europeidad. Una reflexión histórica ante el tercer milenio*, Pamplona: Eunsa, 2003; NEGRO, D., *Lo que Europa debe al cristianismo*, Madrid: Unión Editorial, 2004; DAWSON, C., *Los orígenes de Europa*, Madrid: Rialp, 2007. Muy crítico sobre la contribución del cristianismo, para privilegiar en cambio la aportación griega y judía en el pasado y el futuro de Europa: STEINER, G., *La idea de Europa*, Madrid: Siruela, 2005, 73-80.

²⁰ Cfr. LESSING, G. E., «Nathan der Weise», en ID., *Werk*, Hamburg: Hoffmann und Campe, 1969, 267-386, que recurre a la parábola de los tres anillos para ilustrar que, aunque se pueda en ocasiones se deba renunciar a estar en posesión de la verdad, al mismo tiempo se debe mantener la preocupación por alcanzarla.

²¹ Cfr. HEIDEGGER, M., «Fenomenología y teología», en ID., *Hitos*, Madrid: Alianza, 2007, 51-73.

Arendt, entre otros, es que el hombre descubra en sí mismo un tipo de preguntas últimas, radicales, a las que no puede responder por sí mismo, y que le convierten estructuralmente en «buscador», en «interrogador»²². En ese caso, si, por hipótesis, se diera la gratuita iniciativa de Otro y esas preguntas últimas encontrasen una respuesta, es decir, encontrasen algo verdadero, no habría de suyo ninguna objeción para acogerla. En efecto, esa respuesta acredita su verdad si resuelve el enigma del hombre pero no predice su drama, es decir, si deja siempre abierto el juego de su razón y su libertad para un continuo (re)descubrimiento de la verdad ya alcanzada²³. No olvidemos, por otro lado, que propiamente hablando el hombre no es nunca sólo un «interrogador» sino que es aquel que puede ser «interpelado» (*in Frage gestellt werden*), interrogado por otros, y que su itinerario humano puede estar más marcado por las respuestas que ofrece a la interpelación de o(O)tro que por la formulación de sus propias preguntas²⁴.

Hecha esta aclaración se pueden señalar algunos rasgos de lo humano que dan contenido a ese horizonte nuevo que surge del encuentro con Cristo. Se trata de traducir en términos propios de la tradición cristiana esa fisiónomía humana que los artistas reconocen quizá confusamente en la búsqueda del retrato, y que Havel atribuye incluso a sus conciudadanos a primera vista más perdidos para la causa de la libertad y del bien común. Para hacerse cargo de esta última dificultad, a saber, que una posible respuesta anularía la búsqueda, hay que destacar el carácter dinámico de la antropología, a la luz de las enseñanzas conciliares.

Dicho en otros términos, lo que se presenta a continuación es el esbozo de una propuesta sobre el hombre que pueda despertar en los europeos un atractivo, una fascinación, precisamente por la belleza que encierra, por su conveniencia para cualquier hombre que desee vivir en plenitud y ser feliz.

²² ARENDT, H., *La vita della mente*, Bologna: Il Mulino, 1987, 146.

²³ Cfr. FR 1-5, 24-35, acerca del hombre como buscador de la verdad. El Papa ha hablado de un pensamiento «incompleto» o «abierto» para significar precisamente esta capacidad típicamente humana de progresar en el descubrimiento amoroso de la verdad: *Discorso del Santo Padre Francesco alla comunità della Pontificia Università Gregoriana e ai consociati del Pontificio Istituto Biblico e del Pontificio Istituto Orientale* (10 aprile 2014).

²⁴ GÖLLWITZER, H. y WEISCHEDEL, W., *Denken und Glauben*, Kohlhammer: Stuttgart, 1965, 66; BERTULETTI, A., «Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione», *Teologia* 3 (1989) 199-216; «Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione. La critica dell'onto-teo-logia e il sapere teologico (II)», *Teologia* 4 (1989) 285-317; LÉVINAS, E., *Humanisme de l'Autre Homme*, Paris: LGF-Livre de Poche, 1987.

II. UNA ANTROPOLOGÍA EN ACCIÓN PARA EUROPA²⁵*El hombre creado a imagen de Dios en Cristo*

La fe cristiana nace según el dinamismo del «encuentro» que ya se ha mencionado. Desde su mismo inicio tiene la vocación de llegar al mundo entero (cfr. Mc 16,15) tanto en sentido geográfico como espiritual. Transformados por el acontecimiento de ese encuentro con Cristo, los cristianos han elaborado una reflexión crítica y sistemática sobre el hombre y su misterio. Han sabido describir con originalidad aquellos rasgos que son comunes a todos los seres humanos y, a la vez, han formulado los elementos de lo humano que sólo la revelación de Jesucristo ha podido introducir en el mundo²⁶.

A la pregunta del salmo 8 «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para darle poder?», la Iglesia responde diciendo que es un ser «creado a imagen de Dios en Cristo». Mediante esta fórmula, la fe eclesial concibe al hombre como persona, con una dignidad irreductible, constituida por su relación con Dios como su Creador y cuyo destino final es la vida eterna. Por citar sólo la síntesis que propone el Concilio Vaticano II y que ha sido continuamente retomada por el magisterio pontificio:

«El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta ple-

²⁵ Algunos de los temas aquí tratados los he desarrollado con mayor extensión en otros escritos. Me permito remitir a: SCOLA, A., MARENGO, G. y PRADES, J., *Antropología Teológica*, Valencia: Edicep, 2003; PRADES, J., «“Imagen de Dios”: la antropología cristiana en el contexto del análisis del terrorismo y de sus causas», en PÉREZ SOBA, J. J. y RICO, J. (eds.), *Terrorismo y Nacionalismo. Comentario a la Instrucción Pastoral «Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias»*, Madrid: BAC, 2005, 279-318; «La verdad del hombre en la manifestación de Cristo», *Revista Española de Teología* 67/2-3 (2007) 185-214; «Antropología dramática y saber testimonial», en MARENGO, G., PRADES, J. y RICHI, G. (eds.), *Gratia tua sufficit. Miscellanea in onore del Card. Angelo Scola in occasione del 70º genethiaco*, Venezia: Marcianum Press, 2012, 567-586; «Can we trust others in our pursuit of knowledge? Anthropological and theological reflections on belief and neurosciences», *Euresis Journal* 3 (2012) 51-80, en <http://www.euresisjournal.org> (accesible online desde 31-VII-2012); «La comprensión del hombre como imagen de Dios. A los 50 años del Concilio Vaticano II», en VIDE, V. y VILLAR, J. R. (eds.), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, Madrid: BAC, 2013, 121-172.

²⁶ Véase un bello ejemplo de esta descripción de lo humano que nace a partir de la experiencia del encuentro con Cristo en GIUSSANI, L., *Los orígenes de la pretensión cristiana (Curso básico de cristianismo, vol. 2)*, Madrid: Encuentro, 1991, capítulo 8, «La concepción que Jesús tiene de la vida», 99-122.

namente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona. *El que es imagen de Dios invisible* (Col 1,15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre» (GS 22)²⁷.

La experiencia humana elemental: sus factores constitutivos

A partir de esta afirmación magisterial podemos describir lo que vamos a llamar «experiencia humana elemental», es decir la experiencia universal, propia del hombre de todo tiempo y lugar, a la luz de la fe católica. Al usar el término de «experiencia humana elemental» queremos poner de relieve que no se trata tanto de elaborar una teoría sobre el hombre sino de observar su posición concreta en la historia, que siempre está abierta a una más plena realización. Podemos decir que una antropología es adecuada si tiene en cuenta el hecho de que cuando el hombre reflexiona sobre sí mismo no puede empezar primero a pensar una doctrina para luego empezar a ser hombre. Tiene que elaborar dicha doctrina mientras está viviendo, una vez puesto en acción sobre el gran teatro del mundo. Por decirlo de otro modo, no es posible elaborar una reflexión *a priori* de carácter teórico sobre la naturaleza del hombre de la que luego se deduzcan las consecuencias que se aplican a la vida. En ese sentido se trata de una antropología «en acción» o, en expresión de von Balthasar, «dramática»²⁸. Aquí se encuentra, en su núcleo, la solución

²⁷ Añade poco después unas bellísimas palabras sobre el hombre como la «única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, [y] no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (GS 24). Véase al respecto el documento de la CTI, *Comunión y servicio: la persona humana creada a imagen de Dios* (2004), principalmente nn. 52-55 («imago Dei» e «imago Christi»), que muestra que, para que el hombre en cuanto imagen de Dios llegue a ser aquello que originalmente ha querido Dios (protología) y tienda por tanto a su destino y plenitud definitiva (escatología), ha de encontrarse gratuitamente (por el Espíritu) con la realidad visible (eclesial-sacramental) de Cristo en la historia (existencia).

²⁸ «No podemos preguntar al hombre sobre su esencia más que en la realización de su existencia dramática. No existe otra antropología que la dramática». VON BALTHASAR, H. U., *Teodramática 2. Las personas del drama*, Madrid: Encuentro, 1992, 311.

de la pretendida aporía entre la pura búsqueda crítica y el descubrimiento de la verdad²⁹.

Una antropología «en acción»: tres características

Cuando el hombre se observa en acción descubre la existencia de tres rasgos que le constituyen. Se trata de lo que *Gaudium et spes* ya había formulado en términos sintéticos, y que años más tarde ha sido recogido y desarrollado por la Comisión Teológica Internacional en el documento *Comunión y servicio* (2004)³⁰. En primer lugar el hombre es uno en cuerpo y alma (GS 14), en segundo lugar nos enseña su intrínseca constitución sexual como varón y mujer (GS 12), y en tercer lugar nos dice que su ser individual encuentra la plenitud sólo en su socialidad natural (GS 12)³¹. El hombre, en cuanto imagen de Dios, experimenta concretamente el carácter dinámico de su existencia mediante esas tres tensiones que son como la huella en él de su carácter creatural, de su constitutiva relación con el Misterio de Dios. El hombre descubre que vive la unidad de su autoconciencia a través de la tensión de estas dimensiones inseparables como son la de ser uno en cuerpo y alma, la de ser varón o mujer, la de ser individuo en comunidad.

Cada una de estas características conlleva consecuencias para el presente y futuro de la cultura europea. Es superfluo recordar que no cabe ofrecer en este ensayo una síntesis completa de la antropología cristiana sino tan sólo indicar algunos de sus rasgos fundamentales y de sus corolarios para la sociedad plural de occidente.

a) *Uno en alma y cuerpo*

El Concilio recuerda que el hombre es uno en alma y cuerpo, haciéndose eco de una larga enseñanza eclesial a este propósito. En efecto, no es co-

²⁹ Se ha hecho notar con acierto cómo cada específico acto de razón y libertad permite el acceso a la verdad no como algo que se posea de una vez por todas, sino según una paradójica «posesión en el desapego». Cfr. SCOLA, A., *Ateísmo della ragione e/o ragioni della fede (e rispettive conseguenze etico-politiche)*, Conferencia en la Escuela Normal Superior de Pisa, 5-V-2006. Toma la fórmula del pensamiento de L. Giussani.

³⁰ CTI, *o.c.*, que explicará estas características dentro de la reflexión sobre el concepto de imagen de Dios como fundamento de la comunión con el Dios Uno y Trino y entre las personas humanas.

³¹ En el documento de la CTI citado, están desarrolladas en el Capítulo II («A imagen de Dios: personas en comunión», nn. 25-55), con los subtítulos «Cuerpo y alma» (nn. 26-31), «Hombre y mujer» (nn. 32-39), «Persona y comunidad» (nn. 40-43).

recto afirmar que el hombre *tiene* un alma y un cuerpo sino que *es* inseparablemente alma y cuerpo. Cuando nos observamos en acción, reconocemos que somos corporales. Al mismo tiempo, estamos constitutivamente determinados por el espíritu³². Por eso, las relaciones típicamente humanas se expresan a través de la corporalidad. Cada uno de nosotros se descubre como un «ser-en-relación», precisamente en cuanto que llevamos en nuestro cuerpo (identidad) la herencia biológica de los padres (diferencia). Además, desde el cuerpo, a partir de la esfera de lo sensible, entramos en relación con los otros, es decir, experimentamos algo que no somos nosotros mismos, encontramos una realidad mayor que nosotros. A través de la dimensión corporal participamos pues de la realidad natural que nos circunda, con todos sus dinamismos físicos y biológicos. Como se indicó más arriba, el rostro se convierte en un cierto sentido en el sacramento del yo espiritual, abierto a la relación, a la comunicación, y también, por desgracia, a la manipulación.

Puede ser útil recordar algunos de los riesgos que corre esta tensión «alma-cuerpo» en nuestra cultura contemporánea. Podemos indicar los dos más importantes. El primero es el de acentuar unilateralmente la componente material, biológica, del hombre y negar su dimensión espiritual. Ya el materialismo del siglo XVIII había formulado la hipótesis del hombre máquina (*homme machine*), reduciéndolo a un mero producto de la naturaleza, en sentido biológico. Hoy, autores como Jürgen Habermas siguen advirtiendo sobre el riesgo de un «naturalismo» antropológico que reduce unilateralmente la condición humana³³. En realidad, el desafío va más lejos porque no faltan autores para los cuales el hombre es ya un *cyborg*, un puro producto cultural resultado de la fabricación artificial³⁴. Los cuerpos se convertirían en puros objetos de la producción biotecnológica, perdiendo todo valor de signo de la trascendencia humana. En esa misma dirección, aunque menos radicalmente, se puede colocar la moda tan difundida del cuidado obsesivo por el propio cuerpo, queriendo moldear a propia voluntad sus rasgos estéticos, con consecuencias a veces muy graves para la salud.

³² WOJTYŁA, K., *Persona e atto (Testo polacco a fronte)*, Milano: Bompiani, 2005, 423-433, sección que lleva por título «La trascendenza della persona e la spiritualità dell'uomo».

³³ Cfr. HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006, 159-215.

³⁴ En una reciente entrevista, el bioquímico y escritor Isaac Asimov auguraba un futuro de *hombres biónicos* «sin fallos. Puede que queramos evolucionar en una dirección menos orgánica, de modo que podamos repararnos a nosotros mismos, vivir más tiempo y cambiar lo que haga falta sin tanto riesgo». Véase: http://cultura.elpais.com/cultura/2014/08/29/actualidad/1409308709_665686.html.

El segundo riesgo es el de privilegiar lo espiritual en perjuicio de lo material-corporal. No es difícil reconocer la influencia en occidente de corrientes espirituales o religiosas orientales, que empujan hacia la superación del cuerpo y de la materia, en cuanto que serían un obstáculo para el equilibrio y la felicidad del individuo. Se trata de formas de espiritualismo desencarnado que también ponen en peligro la concepción cristiana del hombre como uno en cuerpo y alma. Es llamativo advertir que estas tendencias dañan al mismo tiempo la estructura relacional de la persona –ya que son formas de espiritualidad muy individualista, refractarias a los vínculos comunitarios– y la unidad misma de la persona –al disociar su cuerpo de su espíritu–.

Tanto el materialismo naturalista, con todas sus variantes, como el espiritualismo desencarnado, así como sus eventuales combinaciones –por insospechadas que nos puedan parecer– se separan de la comprensión cristiana de la persona. Para el discípulo de Cristo la corporalidad no es un puro límite que se debe superar, en cuanto que sería simplemente el sello de su corruptibilidad. Más bien hay que decir que la corporalidad, a la luz de la antropología cristológica de GS 22, remite a la imagen de Dios y en cuanto tal a la trascendencia incancelable del hombre en su unidad de alma y cuerpo. No es extraño por tanto que el rostro –¡corporal!– haya sido identificado por tantos artistas como una misteriosa e inagotable fuente de descubrimiento del misterio humano.

b) *La diferencia «hombre-mujer» y la familia*

Para la antropología cristiana esta primera experiencia de la persona como unidad dual de alma y cuerpo se da siempre estrechamente unida a otra: la persona existe inevitablemente como hombre o como mujer. Es decir, todo ser humano está siempre situado dentro de la diferencia sexual, que representa una dimensión constitutiva de la relacionalidad humana, en la que se expresan a la vez la unidad y la dualidad, la identidad y la diferencia. Ningún individuo humano puede experimentar en sí mismo la totalidad del ser personal, sino que tiene siempre ante sí «otro» modo originario de ser persona, que para él/ella es inaccesible: el varón tiene ante sí la mujer y viceversa. El análisis completo de esta segunda polaridad implica la necesidad de tratar siempre conjuntamente en la reflexión antropológica a la persona y a la familia, corrigiendo así la tendencia muy difundida en nuestra historia teológica de pensar estas dos realidades en paralelo, casi de modo independiente.

En efecto, la diferencia sexual es al mismo tiempo un rasgo propio de cada persona, que informa hasta lo más profundo los dinamismos corporales y espirituales del individuo, y un rasgo relacional, que indica nuestra constitutiva apertura no sólo hacia el otro similar sino hacia el otro diferente. Pretender superar esta diferencia es una ilusión trágica, ya que la experiencia elemental demuestra que la reciprocidad de la diferencia sexual no es tan sólo una complementariedad sino que implica de suyo la apertura a un tercero. De este modo, la tensión «hombre-mujer» se convierte en el anillo que conecta la dimensión espiritual-corporal de la persona con su relacionalidad. En la diferencia sexual hombre-mujer se expresa eficazmente el carácter contingente (creatural) del ser humano, por cuanto indica el límite del yo y al mismo tiempo sus posibilidades ilimitadas; es un límite porque necesita siempre del otro para alcanzar su plenitud, y es una posibilidad porque expresa su capacidad de trascenderse, de abrirse y pasar más allá de sí mismo. Una lectura correcta de la antropología cristiana, en este terreno, permitirá por ejemplo, corregir la derivación narcisista de muchas corrientes de comportamiento y de pensamiento de nuestra cultura occidental, especialmente en el terreno de los afectos³⁵.

La diferencia sexual muestra, en su raíz, el carácter comunitario del ser humano, y por eso la persona y la familia no se deben estudiar por separado. La familia es el primer ámbito en el que la relación aparece como una realidad natural, o, dicho con terminología de las ciencias humanas, como un «ámbito primordial de relaciones sociales»³⁶. Es un ámbito imprescindible, como demuestra la historia, ya que la familia es la matriz de todos los procesos de civilización. Es un proceso que va más allá de lo puramente biológico –como si cupiera una subsistencia humana sólo animal– sino que se abre, mediante la diferencia sexual, a una intencionalidad que ya es inevitablemente cultural, y a una dimensión normativa, a la vez que a la experiencia del don. La familia se distingue de cualquier otro tipo de socialidad porque sólo en ella se enlazan los dos tipos de relaciones primordiales: la relación entre los sexos (conyugal) y la relación entre generaciones (paternidad-filiación). Su valor insustituible

³⁵ Son luminosas las 129 Catequesis sobre el cuerpo de san Juan Pablo II, pronunciadas entre el 5 de septiembre de 1979 y el 28 de noviembre de 1984. También su Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* (1988), principalmente nn. 7, 17-22, 28-30. Puede leerse también SCOLA, A., *Il mistero nuziale. Uomo-donna, matrimonio-famiglia*, Venezia: Marcianum Press, 2014.

³⁶ Véase la *Carta a las familias* (1994) de san Juan Pablo II, que precisamente se refiere a la familia como «la más pequeña y primordial comunidad humana» (n. 7), esto es, como «*societad primordial*» (n. 17).

para la convivencia humana queda patente porque es una realidad *sui generis*: de una parte no existiría sin la relación de las personas que la componen, pero, de otra, es una realidad superior a la suma de las partes. La familia tiene en sí misma derechos, es un sujeto social que debe ser considerado como tal. En la familia, en efecto, se lleva a término –por mucho que no suceda de modo exclusivo– el proceso de comunicación de una visión de la vida desde una generación a la siguiente, es decir, el proceso educativo, y consecuentemente la familia aparece como un cruce de caminos entre lo privado y lo estatal, entre lo natural y lo cultural, entre lo individual y lo social. La persona se define respecto a la familia antes que respecto a las otras formas de participación comunitaria, tanto sociales como políticas. Supone una red de relaciones primarias en las que madura la identidad personal del yo.

c) *Individuo en comunidad*

Al aludir a la familia se entra ya en cierto modo en la tercera característica, gracias a la cual se reconoce que la persona es un ser social, algo que debería resultar obvio en una tradición como la europea marcada por el *zooi politikón* de Aristóteles. No pocos pensadores del siglo XX han retomado la reflexión sobre el carácter social del hombre. Hannah Arendt afirma que el hombre tiene «el doble carácter de la igualdad y de la distinción»³⁷. Es decir, en un primer sentido todos somos iguales, igualmente humanos. Por eso la igualdad será siempre un principio de la doctrina social de la Iglesia. Al mismo tiempo, es verdad que ninguno de nosotros es idéntico a otro ser humano que exista, que haya existido o que pueda existir. Nuestra singularidad irrepetible se alimenta de relaciones, y sólo gracias a esta sorprendente polaridad entre individuo y comunidad es posible la vida social. Esta misteriosa constitución del ser humano abre el espacio de la comunicación, del intercambio, y, también, innegablemente, del desencuentro o del conflicto.

La tensión «individuo-comunidad» introduce de pleno al ámbito de lo que el jurista Ernst-Wolfgang Böckenförde ha llamado valores «pre-políticos», sin los que el sistema democrático no logra perpetuarse³⁸. Enseña que la persona está orientada a la sociedad por su condición humana propia, y que la so-

³⁷ ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993, 200.

³⁸ Cfr. BÖCKENFÖRDE, E.-W., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, principalmente 67-91 y 92-114.

ciudad surge de esta libre agregación y organización de las personas, en una relación recíproca. En esta implicación de persona y sociedad la doctrina de la Iglesia siempre ha concedido prioridad a la persona sobre la sociedad, y a la sociedad sobre el Estado, de acuerdo con el principio de subsidiariedad. Y es muy importante mantener esta perspectiva a la hora de valorar críticamente los intentos tan variados de la ciencia jurídico-política para definir los sistemas sociales y políticos. La historia del pensamiento occidental ha conocido, en efecto, notables oscilaciones entre proyectos políticos que exaltan unilateralmente la dimensión individual del hombre, con sus intereses económicos, sociales o políticos (todas las variantes de liberalismo), y proyectos políticos que llegan a absolutizar la dimensión colectiva, subordinando a ella la singularidad personal (sistemas socialistas y colectivistas). Frente a estos riesgos, la antropología cristiana está llamada a ejercer una función crítica que reivindique a la vez el carácter único de la persona –con su dignidad incondicional– y su carácter relacional, que lo rescata –también en este orden sociopolítico– del narcisismo y de la autosocialización, evitando, por otra parte, los fenómenos del fundamentalismo o del colectivismo identitario que han sido y son no pocas veces fuente de intolerancia y de violencia. El gran *corpus* de la doctrina social de la Iglesia es un excelente ejemplo de esta reflexión moral sobre la vida social en cuanto sea expresión de la experiencia vivida en la comunidad cristiana.

Lo mismo que sucedía con las otras características ya examinadas, también esta tensión en unidad dual de individuo y comunidad está llamada a no cerrarse sobre sí misma sino a remitir más allá de la unidad de ambos polos trascendiéndola. Por eso no se puede divinizar ni al yo individual, ni a la comunidad identitaria ni al Estado. Desde esta perspectiva se podrá alcanzar, mediante el oportuno ejercicio de reflexión crítica, un juicio correcto sobre la vida pública europea. En un primer nivel, por así decir inmanente, con frecuencia se privilegia uno de los polos para minusvalorar el otro, y de ahí que existan reacciones pendulares que son insatisfactorias y que se superarán sólo en una visión que acoja desde el origen la dualidad sin dañar la unidad. Pero no es suficiente con reclamar ese equilibrio en el vínculo recíproco entre los dos elementos, sino que es necesario también comprender la condición dramática de la antropología como signo de la creaturalidad humana, de su carácter de *imago Dei*. En cada una de las tres polaridades examinadas no se alcanza un equilibrio satisfactorio si no se comprende que dichos polos no se pueden cerrar sobre sí mismos, absolutizándose, sino que en su unidad y diferencia son el signo de la contingencia que remite a un fundamento trascendente.

d) *La responsabilidad sobre la creación y sobre los demás hombres*

Estas tres características, que emanan de la realidad del hombre como imagen de Dios, implican que éste, por el don de Dios, ocupa un lugar único en el universo. Por ello, es invitado a participar en el gobierno divino de la creación visible, colaborando con Dios, y sin sustituirlo. No se trata de un ejercicio de dominación despótica, ilimitada y sin reglas, sino de un servicio ético y responsable que llama al hombre, conforme a la voz que resuena en lo profundo de su conciencia, a buscar la verdad y el bien de las personas y del universo creado³⁹. Tal actividad implica, especialmente en una época como la nuestra, una administración y un uso constructivo del conocimiento científico y técnico que respete el mundo creado y el medio ambiente, y promueva el bien corporal y espiritual de la persona, según los principios de totalidad e integridad⁴⁰. La preocupación por el futuro del planeta y la defensa de sus condiciones básicas de habitabilidad es una tarea cada vez más urgente para la antropología cristiana.

III. ALGUNAS IMPLICACIONES PARA LA EDUCACIÓN A LA VIDA SOCIAL

Del recorrido antropológico expuesto se siguen algunas consecuencias para la convivencia social y política de Europa, pensando en la tarea educativa de la Iglesia.

El otro es un bien

La primera afirmación elemental que se desprende de este itinerario es que el otro ser humano es siempre un bien. Lo es en sí mismo y lo es para la vida de los demás. La persona humana es un fin en sí misma, y lo es en todos sus niveles: el biológico-somático, el emocional y el espiritual. Así se ha podido comprobar al analizar la experiencia elemental. En efecto, ya en la corporalidad está inscrita la constitutiva referencia a los otros: los padres. En el orden de la diferencia sexual y de la familia se ve con claridad que no se podría haber llegado a existir ni a madurar sin el papel determinante de otros que preceden y que ofrecen el contexto para el crecimiento humano. En conse-

³⁹ Cfr. GS 16; VE 20.

⁴⁰ Cfr. CTI, *o.c.*, 56-94.

cuencia, la tensión individuo-comunidad muestra la radical importancia de los otros en la vida social y política. El valor de la persona para el presente y el futuro de Europa debe ser interpretado pues desde su honda componente relacional, como marco para situar la intervención eficaz en defensa y promoción del hombre, de su vida completa (desde su concepción hasta su final natural), de su trabajo, de su acceso a los recursos y oportunidades en el desarrollo social y económico...

A lo largo de un proceso, en el tiempo y con relaciones verdaderas

El carácter dinámico de la antropología cristiana incorpora en su mismo núcleo la importancia del tiempo. Esta propuesta que nace de la fe puede atraer por completo a un hombre, incluso a los más alejados de la Iglesia, en un instante, en un momento único e irrepetible en el que se da el encuentro. Para que toda la riqueza que implica el encuentro pueda ser asumida y vivida plenamente, es necesario iniciar un camino educativo, un proceso relacional que requiere tiempo y una compañía que sepa introducir en todas las dimensiones de la novedad evangélica. La antropología de la «imagen de Dios» corresponde profundamente a las expectativas más originales de los europeos y, no obstante, no se asimila de un modo mecánico sino que necesita pacientemente del tiempo y de relaciones verdaderas para que la libertad y la razón de cada uno puedan ir las haciendo suyas en la experiencia.

Valor de la pertenencia

Precisamente para que sean posibles esos procesos educativos, hace falta defender el valor de las distintas formas de pertenencia social. Si el riesgo detectado era el de contraponer los dos aspectos inherentes a cada una de las características estudiadas, conviene recordar que el ser humano es frágil por su condición creatural, y que además está afectado por la herida del pecado y por tanto puede incurrir en el error de pensar que se basta a sí mismo para alcanzar la plena realización personal y social. En el debate público, no pocas veces se estigmatiza toda forma de pertenencia, porque se considera como un obstáculo para la plena libertad personal y para la convivencia. No es posible extenderse en este punto, pero son conocidas las teorías que consideran que toda pertenencia que comporta una identidad –y

quizá señaladamente la pertenencia religiosa— es en sí misma un prolegómeno a la intolerancia y a la violencia, favoreciendo de este modo una concepción atomizada tanto de la convivencia social y política como de la misma práctica religiosa. A la luz de lo expuesto se podrá comprender razonablemente el valor constitutivo de la dimensión comunitaria para que se desvele el rostro humano. Lógicamente también cabe el riesgo de formas de pertenencia sectarias o deshumanizadoras, por eso será siempre decisivo el respeto a todos los factores en juego: dignidad del individuo inalienable y socialidad.

Importancia del «dependen» para la libertad

Además, y en estrecha conexión con lo anterior, la antropología cristiana aprecia la dependencia ontológica de la persona, en cuanto criatura a imagen de Dios. Los seres humanos están estructuralmente abiertos a los otros y son llamados a la comunión interpersonal con Dios y con las demás personas. Dependen pues de los otros, como se manifiesta en la unidad dual alma-cuerpo, en la diferencia sexual y en la socialidad. En los tres niveles se reconoce, cuando se examinan a fondo, que esta dependencia no menoscaba la dignidad intangible del yo sino que la hace posible. Y se abre al reconocimiento de la dependencia verdaderamente fundante, aquélla por la que el ser humano depende del Misterio de Dios, del que proviene y al que se dirige, y que según *Gaudium et spes* 19-21 es la fuente de la dignidad inalienable de todo ser humano.

Se puede así superar la contraposición entre autonomía y pertenencia, en el orden antropológico, y, en consecuencia, en el orden social. Se comprende el fundamento para la defensa de la integridad de todas las personas, y con especial preferencia de los más débiles, de los más vulnerables, de los que no tienen quizá nada más en su haber que esa misma dependencia: los aún no nacidos, los niños, los enfermos, los ancianos, y, en un sentido más amplio, los que social y económicamente son más desfavorecidos y tienen más necesidad de ser afirmados en su dependencia misma⁴¹. El amor por los más necesitados será siempre un criterio distintivo de la antropología cristiana.

⁴¹ Cfr. MACINTYRE, A., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago: Open Court, 1999.

Más allá del individualismo y el comunitarismo

Una comprensión adecuada de las polaridades antropológicas permitirá superar las aporías en las que se encuentran muchos estudiosos europeos –pero también muchos políticos– al buscar el equilibrio entre individuo y comunidad⁴². La «antropología en acción» esbozada puede ser declinada en los distintos niveles de elaboración teórica, desde el nivel fundante de la «experiencia humana elemental» hasta los desarrollos propios de las ciencias sociales, jurídicas, económicas y políticas. En este sentido, la contribución del pensamiento humanista en el siglo XX debe ser muy apreciada. Hay no pocos caminos para seguir profundizando en la superación del individualismo y del colectivismo, para criticar tanto la concepción de un hombre hipo-socializado (que reduce la sociedad, y a Dios, a su propia medida) como la de un hombre hiper-socializado (donde es la sociedad la que define al hombre y a Dios). A partir de la antropología de la *imago Dei*, con su fundamento en las grandes categorías trinitarias, se podrá seguir aprovechando la contribución de aquellos filósofos, sociólogos, economistas y politólogos contemporáneos que pueden ayudar a promover el valor de la persona en relación, con su dignidad inviolable, como fundamento de la vida social europea⁴³.

El testimonio de la fe que obra por la caridad

Como conclusión se ofrecen dos anotaciones metodológicas que pueden tener especial valor para la tarea educativa de las comunidades cristianas. ¿Cuál es el modo propio de comunicar la verdad cristiana que pueda hacerse cargo del complejo panorama cultural que hemos descrito? El evangelio mismo lo enseña cuando dice que el anuncio cristiano tiene forma testimonial (cfr. Mt 24,14; Mc 13,9-11; Lc 21,12-15; Jn 5,31-39, etc.). En efecto, si el testimonio no se reduce a un mero argumento de credibilidad ético y se comprende en su pleno

⁴² El académico francés de origen polaco, Alain Finkielkraut, ha insistido recientemente sobre la necesidad de comprender la condición de lo humano en un contexto marcado por la emigración. Se pregunta por la difícil combinación entre la irreductible universalidad de la dignidad de todo hombre y las particularidades propias de cada cultura o de cada tradición que confluyen hoy en el gran acervo de la vida europea. Cfr. *L'identité malheureuse*, Paris: Éditions Stock, 2013. Se percibe una evolución respecto a lo que mantenía hace años en *La défaite de la pensée*, Paris: Gallimard, 1987.

⁴³ Son nombres como los de E. Lévinas, M. Henri, J. L. Marion, S. Belardinelli, P. P. Donati, V. Pérez Díaz entre otros.

significado de forma personal de comunicación de la verdad de Dios, a través de la implicación totalizadora de la vida del testigo, se salvaguarda exquisitamente el debido respeto a la libertad, propia de las sociedades plurales de occidente, sin por ello renunciar a la comunicación de la verdad en sentido propio, evitando así las reducciones relativistas tan en boga hoy en nuestra cultura.

El sujeto de la fe testimonial es a la vez la persona y la comunidad. Son bien conocidos los análisis de la doble fórmula de fe «creo-creemos»⁴⁴, donde se confirma que el acto de fe es intransferiblemente propio de cada cristiano (soy yo el que creo) y, a la vez, que el sujeto pleno de la fe es la Iglesia misma (*Sancta confitetur Ecclesia*), que posibilita el acto de fe personal. Se da así una ulterior confirmación, desde el ámbito de la teología fundamental, para la tesis del carácter simultáneamente individual y comunitario de una antropología adecuada.

La fe se comunica testimonialmente tanto desde dentro de las circunstancias comunes, que cada persona debe afrontar cotidianamente (su trabajo, sus relaciones afectivas y sociales, su descanso, la salud o la enfermedad), como a través de iniciativas comunes, asociadas, que se expresan mediante la construcción de obras de todo tipo que ejemplifiquen la conveniencia para todos de la visión cristiana del hombre, en ámbitos tan dispares como pueden ser la educación, la sanidad, la cooperación internacional, la pequeña y mediana empresa, etc.⁴⁵ El principio de solidaridad informa la doctrina social de la Iglesia precisamente como indicador del valor ideal que supone compartir los propios bienes materiales e inmateriales para sostener las necesidades de los más desfavorecidos.

Tanto en el caso de la acción de la persona individual como en las iniciativas asociadas, la ley que rige esta comunicación de sí es el amor, pues sólo quien se dona a sí mismo por completo, para afirmar al otro, puede convertirse en ese motivo de «encuentro» que imprime una orientación decisiva a la vida y le da un horizonte nuevo. Por eso, el rostro pleno del hombre, en medio de tanta confusión como existe hoy en Europa, es el del hombre que cree y cuya fe actúa por medio de la caridad (cfr. Gal 5,6). Si renace esta vida infundida por el don del Espíritu, las tradiciones humanistas, incluso las más adormecidas, podrán florecer para volver a hacer de Europa una tierra de encuentro, de intercambios, de mestizaje cultural.

⁴⁴ Recientemente, Francisco ha vuelto a insistir en ello (LF 37-39).

⁴⁵ Cfr. GIUSSANI, L., ALBERTO, S. y PRADES, J., *Crear buellas en la historia del mundo*, Madrid: Encuentro, 1999, principalmente 149-166.

Verificar la propuesta al vivirla

La segunda observación de método quiere sencillamente destacar que la antropología «en acción» no cancela en modo alguno la pregunta humana ni la impide. Propiamente hay que sostener que la acoge, la potencia y la ilumina, sin por ello decidir de antemano el drama de la libertad de cada uno. Esta concepción de la persona, a la luz de la experiencia que nace del encuentro con Cristo, se ofrece mediante el testimonio a la razón y a la libertad de cada hombre europeo precisamente para una verificación personal en el presente. No se puede vivir de las rentas del pasado⁴⁶. A medida que se acepta la novedad que surge del encuentro, cada uno puede comprobar por sí mismo la sorprendente correspondencia de tal antropología con las exigencias propias de la experiencia humana elemental. De este modo, la fe testimoniada por la caridad no se dirige sólo hacia los otros, sino que, simultáneamente, hace crecer la certeza y el gusto de la vida en el creyente, disponiéndolo para alcanzar las periferias de lo humano a las que nos ha enviado el Papa⁴⁷. Cuanto más viva sea la pertenencia al Misterio del Dios de Jesucristo, más útil será la contribución intelectual, social y política de los cristianos al futuro de Europa.

⁴⁶ Cfr. BENEDICTO XVI: «en el ámbito de la conciencia ética y de la decisión moral, no existe una posibilidad similar de incremento, por el simple hecho de que la libertad del ser humano es siempre nueva y tiene que tomar siempre de nuevo sus decisiones. No están nunca ya tomadas para nosotros por otros; en este caso, en efecto, ya no seríamos libres» (SpS 24).

⁴⁷ Recién elegido Papa, Francisco exhortaba a los cristianos a seguir a Jesús aprendiendo «a salir de nosotros mismos para ir al encuentro de los demás, para ir hacia las *periferias* de la existencia, [...] hacia nuestros hermanos y nuestras hermanas, sobre todo aquéllos más lejanos, aquellos que son olvidados, que tienen más necesidad de comprensión, de consolación, de ayuda»: Francisco, Audiencia General, 24 de marzo de 2013. En EG recurre a la misma idea empleando de nuevo el término de «periferias» (cfr. EG 20, 30, 46, 53, etc.).

Bibliografía

- ALBARET, I. y MONGIN, O., «Herencias y presencia del espíritu europeo. Entrevista con George Steiner», *Revista de Occidente* 278-279 (2004) 5-24.
- ANTES, P. (Hrsg.), *Christentum und europäische Kultur. Eine Geschichte und ihre Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2002.
- ARENDT, H., *La vita della mente*, Bologna: Il Mulino, 1987.
- ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993.
- BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est* (2005).
- BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Spe Salvi* (2007).
- BERTULETTI, A., «Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione (I)», *Teologia* 3 (1989) 199-216.
- BERTULETTI, A., «Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione. La critica dell'onto-teo-logia e il sapere teológico (II)», *Teologia* 4 (1989) 285-317.
- BÖCKENFÖRDE, E.-W., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- BOUHOURS, J.-M. (dir.), *Retratos. Obras Maestras*, Madrid: Fundación Mapfre-Centre Pompidou, TF Editores, 2012.
- BRAGUE, R., *Europe, la voie romaine*, Paris: Editions de La Coupoule, 1992.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunión y servicio: la persona humana creada a imagen de Dios* (2004).
- CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965).
- DAWSON, C., *Los orígenes de Europa*, Madrid: Rialp, 2007.
- FINKIELKRAUT, A., *La défaite de la pensée*, Paris: Gallimard, 1987.
- FINKIELKRAUT, A., *L'identité malherreuse*, Paris: Éditions Stock, 2013.
- FRANCISCO, Carta encíclica *Lumen fidei* (2013).
- FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (2014).
- FRANCISCO, Discurso a la comunidad de la Pontificia Universidad Gregoriana y a los miembros de los asociados Pontificio Instituto Bíblico y Pontificio Instituto Oriental (10-IV-2014).
- GIACOMETTI, A., *Écrits* [Présentés par Michel Leiris et Jacques Dupin], Paris: Hermann, 1990.
- GIUSSANI, L., *Curso básico de cristianismo*, Madrid: Encuentro, 2007.
- GIUSSANI, L., *L'io rinasce in un incontro (1986-1987)*, Milano: BUR, 2010.

- GIUSSANI, L., ALBERTO, S. y PRADES, J., *Crear huellas en la historia del mundo*, Madrid: Encuentro, 1999.
- GLUCKSMANN, A., *Occidente contra Occidente*, Madrid: Taurus, 2004.
- GÖLLWITZER, H. y WEISCHEDEL, W., *Denken und Glauben*, Stuttgart: Kohlhammer, 1965.
- GROSSMAN, V., *Vida y Destino*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2007.
- HABERMAS, J., *Der gespaltene Westen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006.
- HAVEL, V., «Discurso de Año Nuevo a la nación. Praga, 1 de enero de 1990», en ID., *El poder de los sin poder y otros escritos*, Madrid: Encuentro-Instituto de Estudios Europeos, 2013, 133-144.
- HEIDEGGER, M., «Fenomenología y teología», en ID., *Hitos*, Madrid: Alianza, 2007, 51-73.
- HILLESUM, E., *Das denkende Herz. Die Tagebücher von ETTY HILLESUM 1941-1943*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1988.
- JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* (1988).
- JUAN PABLO II, Carta encíclica *Veritatis Splendor* (1993).
- JUAN PABLO II, *Carta a las familias* (1994).
- JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et Ratio* (1998).
- JUAN PABLO II, Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Europa* (2003).
- LE BRETON, D., *Des visages*, Paris: Métailié, 2003.
- LESSING, G. E., «Nathan der Weise», en ID., *Werke*, Hamburg: Hoffmann und Campe, 1969, 267-386.
- LEVI, P., *Si esto es un hombre*, Barcelona: El Aleph, 1987.
- LÉVINAS, E., «Détermination philosophique de l'idée de culture», en ID., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Bernard Grasset, 1991, 199-208.
- LÉVINAS, E., *Humanisme de l'Autre Homme*, Paris: LGF-Livre de Poche, 1987.
- MACINTYRE, A., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago: Open Court, 1999.
- MANET, P., *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris: Gallimard, 2006.
- MARÍAS, J., *La perspectiva cristiana*, Madrid: Alianza, 1999.
- MORIN, E., *Culture et barbarie européennes*, Paris: Bayard, 2005.
- NEGRO, D., *Lo que Europa debe al cristianismo*, Madrid: Unión Editorial, 2004.

- PATOCKA, J., *El movimiento de la existencia humana*, Madrid: Encuentro, 2004.
- PAZ, O., *Tiempo nublado*, 2 ed. Barcelona: Seix Barral, 1998.
- PRADES, J., «“Imagen de Dios”: la antropología cristiana en el contexto del análisis del terrorismo y de sus causas», en PÉREZ SOBA, J. J. y RICO, J. (eds.), *Terrorismo y Nacionalismo. Comentario a la Instrucción Pastoral «Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias»*, Madrid: BAC, 2005, 279-318.
- PRADES, J., «La verdad del hombre en la manifestación de Cristo», *Revista Española de Teología* 67/2-3 (2007) 185-214.
- PRADES, J., «Antropología dramática y saber testimonial», en MARENCO, G., PRADES, J. y RICHI, G. (eds.), *Gratia tua sufficit. Miscellanea in onore del Card. Angelo Scola in occasione del 70° genetliaco*, Venezia: Marcianum Press, 2012, 567-586.
- PRADES, J., «Can we trust others in our pursuit of knowledge? Anthropological and theological reflections on belief and neurosciences», *Euresis Journal* 3 (2012) 51-80, en <http://www.euresisjournal.org>.
- PRADES, J., «La comprensión del hombre como imagen de Dios. A los 50 años del Concilio Vaticano II», en VIDE, V. y VILLAR, J. R. (eds.), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, Madrid: BAC, 2013, 121-172.
- REALE, G., *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'«uomo europeo»*, Milano: Raffaello Cortina, 2003.
- SCOLA, A., *Il mistero nuziale. Uomo-donna, matrimonio-famiglia*, Venezia: Marcianum Press, 2014.
- SCOLA, A., MARENCO, G. y PRADES, J., *Antropología Teológica*, Valencia: Edicep, 2003.
- SCOLA, A. y FLORES D'ARCAIS, P., *¿Dios? Ateísmo de la razón y razones de la fe*, Madrid: PPC, 2010.
- SOLZHENITSYN, A., *Archipiélago Gulag*, 3 vols., Barcelona: Tusquets Editores, 1998.
- SORDI, M., *Alle radici dell'occidente*, Genova-Milano: Marietti, 2002.
- STEINER, G., *La idea de Europa*, Madrid: Siruela, 2005.
- SUÁREZ, L., *Cristianismo y europeidad. Una reflexión histórica ante el tercer milenio*, Pamplona: Eunsa, 2003.
- VON BALTHASAR, H. U., *Teodramática 2. Las personas del drama*, Madrid: Encuentro, 1992.

WEILER, J. H. H., *Una Europa cristiana. Ensayo exploratorio*, Madrid: Encuentro, 2003.

WOJTYŁA, K., *Persona e atto (Testo polacco a fronte)*, 2 ed. Milano: Bompiani, 2005.

ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, Madrid: Trotta, 2000.