

# LA FORMACION ANTROPOLOGICA DEL CATEQUISTA

JULIAN RUIZ.

No es fácil dar una síntesis de la densa problemática que anda en juego en esta simple y a la vez amplísima ecuación: Antropología y Catequesis. Nos limitamos, tan sólo al campo pastoral de la Catequesis, ya que la ecuación podría tener un área aún mayor, por ej., Antropología y Pastoral. Queremos, pues, dar unos cuantos apuntes ligeramente razonados sobre la indispensabilidad de una visión antropológica en este quehacer de la comunicación profética o educación de la fe.

*Fe y Hombre:*

*dos aspectos de una misma realidad viviente, el creyente.*

Existen un poco por doquier afirmaciones de tal contundencia sobre la relación o implicaciones dinámicas entre Fe y Hombre que quien se preocupa de alguna forma de la comunicación y supervivencia de la fe en el mundo, no tiene otro remedio que interesarse por ver cómo juegan las leyes o dimensiones vivas del hombre, en el hecho concreto de llegar o no llegar a ser creyente. En el cristianismo, por lo demás, esta vinculación reviste características de esencial. La ebullición del interés por lo antropológico en estos últimos años es por esto mismo uno de los fenómenos de mayor intensidad y por suerte de aún mayor oportunidad. Fuera de la Iglesia y dentro.

Según esto, parece ser que la Fe y el Hombre son dos realidades que se miran, se proyectan recíprocamente. El natural funcionamiento y desarrollo de ambas son interinfluyentes, iner-

dependientes. Weymann - Weyhe tiene reflexiones atinadísimas sobre el particular: «el lugar en que acontece la revelación es el hombre. Y por consiguiente, es también el hombre el lugar en el que el misterio resulta inteligible... Dios puede revelar, sigue diciendo, al hombre sólo lo que el hombre puede oír». Ahora bien, concluye, «el hombre encuentra en la inteligencia de la fe una nueva posibilidad de su propio ser»<sup>1</sup>.

Si la fe no puede menos de existir históricamente, culturizada, humanizada, encarnada, ha de llegar a unirse al pensamiento humano de tal modo que viene a ser una forma de autocomprenderse a sí mismo, un desarrollo natural del mismo pensamiento humano. Ni la fe ni el hombre mueren en aras del otro: cada uno de estos dos «universos», se encuentra existiendo y dando forma en el otro. La Revelación de Dios viene a buscar tan profundamente al hombre que es en lo peculiar y profundo de él donde la fe puede hallar vida y resonar.

Dar con la objetividad del hombre en toda su compleja densidad es fundamental para el hecho de devenir creyente. Para la elucidación del enigma humano, sin embargo, hay que volcarse en la potente corriente científica que hoy constituyen las llamadas ciencias humanas<sup>2</sup>.

### *El hombre real.*

Aproximarse al hombre vivo, tal y como es y vive en su «interior ardiente» (Tailhard) es hoy el equipamiento científico previo sin el cual todos los trabajos espirituales por el hombre tienen consistencia o se exponen, por el contrario, a la fragilidad y a la ineficacia. El tener o no tener hoy «registro» antropológico es, además, detectado por una especie de «radar» instalado, podríamos decir, en lo más vivo del «esprit» de los hombres de nuestro tiempo. Es verdad, sin embargo, que tampoco se equipa uno de esa visión antropológica a base de clichés snobs, o toques some-

---

1. W. WEYMANN-WEYHE, *Revolución en el pensamiento cristiano*. Estela, 1969, p. 191 ss.

2. «Se ha convenido en llamar "ciencias humanas" a todos los esfuerzos de elucidación de las palabras y de los actos humanos», dice Pierre Burgelin. Cf. «Esprit», mayo, 1967, p. 843. Todos los «porqué», los «cómo» y los «para qué» que puedan servir para esta elucidación quedan dentro de estos objetivos de las ciencias humanas tal y como las entendemos aquí.

ros de sociología, sicología, periodismo... Buscando esta realidad concreta de lo «humano viviente», las ciencias humanas (sicología, sociología, historia, lingüística, filosofía...), se han vuelto implacables en sus métodos de verificación, en su seriedad científica. No, no se solventa fácilmente este compromiso. Consiguientemente, trabajar con un presupuesto antropológico falso o simplemente inexacto produce una serie de falsificaciones derivadas en cascada. Por eso, revisar y reajustar el tipo de hombre con el que presupuestamos la teología, la Catequesis, la Liturgia, etc., es indispensable si no queremos estar levantando un castillo de naipes.

Michel de Foucault<sup>3</sup> levanta acta de la muerte del hombre como la gran muerte radical. Las otras grandes muertes, la de Dios incluida, no son sino un solemne y sonoro cortejo de la muerte clave: la del hombre. Después de escribir esta obra, que fue un libro vedette durante varios meses en las librerías de París, el mismo «filósofo radical» se explicó en una interviu ante las antenas de la O.R.T.F.: el hombre que está a punto de desaparecer no es el que estudian las ciencias objetivas, sino esa figura de hombre que ha propagado como definitiva una cierta filosofía y teología y que de aquí en adelante ya no puede tener curso<sup>4</sup>.

Michel de Foucault habla de la «arqueología del hombre», aludiendo con este vocablo de «arqueología» no a la idea de realizar un estudio del pasado del hombre, de sus cosas y sus vicisitudes antiguas, sino a la tarea de una exploración científica y metódicamente llevada del «subsuelo», de la «sub-estructura» actual y fundamentante que sostiene y explica a todo el hombre en su complejidad interior y exterior. Este subsuelo del hombre no es sólo el Inconsciente y el subconsciente freudianos, sino toda la íntegra estructuración del hombre.

Dar con esta arqueología fundamental es la obra capital de la Antropología.

Esta objetividad humana es una cuestión insoslayable para toda actividad humanista, por tanto para la Pastoral cristiana.

---

3. Cf. *Les mots et les choses*, Gallimard, 1968.

4. Cf. PIAGET, *Le Srtucuralisme*, PUF, p. 115, nota 1; *La Quinzaine Literaire*, Paris, n. 46, p. 968.

El hombre real es el que tuvo delante de sí Dios al proyectar y realizar la Revelación y en el proceso de la Salvación es también este hombre real el que está en juego positiva o negativamente.

Sin un mínimo realismo antropológico no es posible la fe, ni nada verdaderamente humano: la libertad, el amor, la amistad. Es verdad que para ser creyente, ser libre, amigo o amar de verdad no es preciso saber analizar lo que es la fe, la libertad, el amor en sus nociones abstractas y eruditas. Tampoco pretende la Antropología proporcionar los conocimientos teóricos, abstractos de estas y otras realidades humanas, sino penetrar por los vericuetos vivientes del hombre, hacerse con su sentido y llegar así a experimentar como dice Levi-Strauss «el sabor especial del hombre»<sup>5</sup>. Poseer este «sabor» de lo humano vivo y real, el mismo Levi-Strauss lo hace depender de un conocimiento de la combinación de elementos que integran la estructura total del hombre.

#### *Precauciones a propósito de la "antropología cristiana".*

En estos días se habla y se escribe bastante sobre «antropología cristiana». Así como suena este cliché, parece que los cristianos dispusieran de un tipo de hombre proyectado y realizado en laboratorios propios, con fórmulas arcanas y exclusivas. Es menester andar precavidos.

La Antropología Cristiana no puede elaborarse al margen de la antropología ciencia natural de consistencia propia, cuyo contenido no puede dejar de ser el hombre sin más accesorios. Los datos de la antropología científica se nos imponen. Sus análisis y sus resultados nos proporcionan la visión aproximada lo más posible del hombre universal. A instancias de esta antropología sin duda que habrá que empezar un «lavado de conceptualizaciones apresuradas, académicas y moralizantes bajo las que se han asfixiado la literatura, la política y la religión»<sup>6</sup>. Domenach habla de las instancias benéficas del estructuralismo antropológico.

---

5. J. M. DOMENACH, art. *Le système et la personne*, en «Esprit», mayo 1967, p. 771.

6. J. M. DOMENACH, loc. cit., p. 776.

gico respecto de esa antropología caducada de la que Foucault dice que está a punto de morir.

Por lo demás, la instancia antropológica es tan necesaria como revolucionaria en todo el universo cristiano, tanto en su teología, en su moral, en su liturgia, en toda la pastoral profética... Esta instancia obliga a pensar con categorías existenciales, fenomenológicas el cristianismo entero. Es un esfuerzo por enfrentar la significación llamada cristiana de la vida con el significado real que tienen las realidades humanas en su objetividad «objetiva-subjetiva». No queda, pues, más remedio que plantearse y responder a esta cuestión: qué aceptabilidad tienen respecto de la Revelación las realidades humanas tal y como son y tal y como el hombre las experimenta, y viceversa. ¿Son admisibles, iluminadas, condenadas...?, ¿adquieren, previa su admisión y su iluminación, perspectivas nuevas, dimensiones «sobrenaturales»? ¿Cambia el hombre al ser cristiano es *tan sólo* una profundización de y en su ser?

Esta instancia antropológica, en contra de lo que pudiera parecer, no nos desorienta de Dios, ni le margina, ni reduce su acción en nuestra existencia o en nuestra escala de valores. Por el contrario, se da una especie de resituación de Dios en lo humano: se trata sobre todo de concebir y presentar a Dios como la forma suprema que tiene el hombre de autorrealizarse, viendo así a Dios implicado más sutilmente en el mundo de la creación, especialmente en el hombre. Las categorías antropológicas cristianas implican una presencia o una inhabitación de Dios por todo lo humano de tal forma que se llega a una especie de interdependencia o reciprocidad de ambos universos: Dios y el hombre. Es de manos de esta urgencia como surge la visión de cómo, según frase de Rahner, «el cristianismo y humanismo constituyen una realidad...» y cómo «el genuino humanismo cuando llega completamente a su plenitud no es otra cosa que cristianismo», y cómo «la totalidad de lo "humano" es religiosa y la totalidad de "lo religioso" es humana»<sup>7</sup>.

Se funda aquí todo el contemporáneo movimiento de simpatía y valoración por el llamado cristianismo anónimo. En este «crist-

---

7. RAHNER, art. *Humanismo cristiano*, en «Selecciones de Teología», n. 27, 1968, pp. 251-252.

tianismo de la antropología» están sus premisas y justificaciones más irrefutables. La siguiente frase de Simone Weil es un atisbo intuitivo de la misma doctrina: «No es en la manera en que un hombre me habla de Dios donde yo veo si su alma habita dentro del fuego del amor divino, sino en la manera como me habla de las cosas terrestres»<sup>8</sup>.

Sin duda que este esfuerzo filosófico-científico desde el que se pretende pensar al hombre cristiano introducirá algunos juicios que sirvan de ángulos correctivos respecto de la reflexión teológica sobre la Revelación misma, así como de las demás actividades del pensamiento y de la praxis cristiana, elaboradas sin suficiente antropología, sin cosmología, sin ciencia. «No hay duda que la peor traición que se puede hacer a la religión judeo-cristiana es el separar lo que está incesantemente unido: Dios, el Hombre, el Universo. Es necesario de manera absoluta exorcizar las secuelas de una «religión» sin antropología, sin cosmos, bastante moralizante, y las de esta especie de platonismo para el pueblo, del que hablaba Nietzsche y que se nos presenta como espiritualidad. La Biblia no nos habla de Dios si no es hablándonos del hombre y de un hombre que está en el mundo. Volver a unir estas tres realidades (Dios, Hombre, Mundo) según el verdadero espíritu bíblico es la tarea sin duda más urgente. Esto supone, por lo demás, una restauración de la verdadera idea bíblica del Dios viviente en lugar del Dios de los deístas que se nos presenta a veces todavía»<sup>9</sup>.

Efectivamente, coincidiendo con el P. Rahner, «el hombre ha descubierto sobre sí mismo, en esta edad de antropología científica, ya no poéticamente mitológica ni teológica, muchas cosas que no le decía la revelación cristiana. Hoy, la antropología de la Revelación está en una situación nueva y amenazada, cuando existe paralelamente una antropología científica que no existía cuando sólo el cristianismo proporcionaba al hombre la interpretación concreta de su ser»<sup>10</sup>. La antropología cristiana, pues

---

8. SIMONE WEIL, cit. por CONGAR, en *Situation et taches présentes de la Théologie*, Cerf, p. 75.

9. CONGAR, en «Esprit», feb. 1965, p. 341 y en *Le Concile au jour le jour*, 3e Session, p. 149.

10. RAHNER, art. cit., p. 253.

no puede menos de estar atenta a este pluralismo de antropologías; más aún, debiera ser como una especie de su síntesis, siempre que ésta sea posible.

También estamos de acuerdo con el antropólogo alemán Cassirer cuando sostiene que todo lo relativo a la antropología se hace difícil para la vulgarización<sup>11</sup>. Sin embargo, es indispensable proceder por todos los medios posibles para que esta visión de la realidad humana lleguen al gran público, especialmente a los que se preocupan en tareas formativas. El P. Congar en el prólogo de su gran obra «Cristianos en diálogo» afirma que de la elucidación de una antropología cristiana está dependiendo la solución de gran parte del ateísmo o indiferencia religiosa de nuestros días: «El mayor obstáculo que los hombres de hoy encuentran sobre el camino de la fe es la falta de vínculo que creen constatar entre la fe en Dios o la perspectiva de su reino por un lado y el hombre y la obra terrestre del otro. Es urgente mostrar y hacer ver la relación íntima que estas realidades tienen entre sí. En esto consistirá la respuesta positiva más eficaz a las razones de la incredulidad moderna».

### *La Fe, una aportación objetiva para el hombre real.*

No es sólo el cristianismo y su teología y su praxis los que se tienen que dejar enseñar de lo que se ha llamado «el pluralismo de las antropologías» científicas. El mismo humanismo puro potencia sus dimensiones gracias a las aportaciones del cristianismo *objetivo*. El cristianismo cuando introduce la realidad Dios como formando parte de la realidad integral del hombre y su mundo, no rompe las dimensiones del mundo, sino que pretende ser una visión científica también de esa realidad integral. Consiguientemente, el humanismo solo, que renuncia a otras visiones, pretendidas reales para el hombre vivo, por ejemplo la fe, no da entonces la realidad humana entera. Por desgracia, sin embargo, como dice Von Gebattel «no ha desaparecido por completo la familia de aquellos que esperan de una antropología biológica o sicologista la última comprensión del hombre»<sup>12</sup>.

---

11. CASSIRER, *Antropología filosófica*, F.E.C., México, p. 10.

12. Cf. VON GEBATTEL, *La comprensión del hombre desde una perspectiva cristiana*, Rialp, p. 13. Cf. también la obra *El hombre*, de JEAN ROSTANG, Alianza.

La autonomía absoluta y cerrada de las ciencias que dan su visión, lógicamente parcial del hombre y su mundo, implica una reducción mortal de este ser densísimo y complejo sin par. En el campo de las ciencias humanas, la postura verdaderamente científica estriba en no ahorrarse ninguna posibilidad humanista, ni cerrarse a priori a ninguna pretendida dimensión pro-humana del sistema o ideología que la ofrezca, como ahora el cristianismo. Estas ciencias humanas debieran tener presente este aviso del mismo científico austríaco Von Gebattel: «Las concepciones del hombre que no penetran en el misterio de su existencia son concepciones parciales. La ciencia sola, incluso en el caso de todas las ciencias antropológicas, no alcanza en la medida que pretende ser fuente de luz y ojo penetrante a un tiempo, más allá de las visiones parciales del hombre a que se ha aludido. Dicho con más exactitud: el intento de entender la totalidad del hombre desde el centro de su ser, tomando como medida la «ratio» científica, está condenado irremediablemente al fracaso. No es posible compendiar en un todo con sentido los variados aspectos en que se representa al hombre, si esta totalidad no está dada previamente. Pero esta totalidad no está dada de antemano al espíritu científico como tal, sino que este se comporta receptivamente cuando se trata de las últimas posibilidades de la autocomprensión humana. El ojo del sicólogo necesita para ver de verdad una fuente de luz de origen trans-sicológico»<sup>13</sup>.

Las pistas, pues, de la comprensión completa del hombre nos vendrán de la cooperación e interdependencia del humanismo natural y del humanismo sobrenatural y objetivo del cristianismo, pensados ambos en relación recíproca, sin excesos ni restricciones por ambas partes.

La antropología completa supone, desde luego, una aportación empírica: biológica, sicológica, histórica... Ahora bien, las fronteras de la metaempírica, de la metafísica, de la metabiología, de la metahistoria arrojan su luz y su energía sobre el haz de luz objetiva pero insuficiente del humanismo natural radical. No, como muy bien dice Von Gebattel, el hombre no se termina dentro de sus fronteras naturales y visibles: el hombre se auto-

---

13. *Idem*, loc. cit., p. 14.

transciende. La llamada de su frontera superior es una atracción insoslayable de la antropología real. En efecto, como ya lo hemos dicho, cristianismo y humanismo no se oponen sino que se integran y se necesitan: cada uno abre sus propias dimensiones a las connaturales del otro; la plenitud y autenticidad de los valores de un área dependen de lo que nos viene del otro área a través de las fronteras<sup>14</sup>.

*El conocimiento del Hombre conocimiento base.*

Leyendo el evangelio apócrifo de Santo Tomás, me encuentro con este pensamiento digno de figurar en la genuina revelación: «Cuando os conozcáis, entonces seréis conocidos y sabréis que sois hijos del Padre que está vivo. Si, por el contrario, no os conocéis a vosotros mismos, vivís en pobreza, más aún sois la pobreza» (n. 5).

El conocimiento de lo que implica el Hombre en su ser y en su gestación es lo que nos da el alcance y naturaleza de la comprensibilidad de los misterios, Dios no puede ser comprendido sino humanamente. Esto no es sino una de las tesis más clásicas de la teología perenne. Los modos de ser fundamentales e históricos de nuestro espíritu son otras tantas modalidades de comprensión del misterio «transinteligible» de Dios, en cuanto es abordable por el entendimiento humano. El hombre no es sólo el beneficiario, sino la mediación clave. En la pedagogía de la comunicación catequética, como de las celebraciones litúrgicas, de no saber las equivalencias en el hombre de los grandes misterios, de los sacramentos, de los grandes vocablos cristianos: gracia, pecado, perdición, salvación, redención, resurrección..., difícilmente sabremos crear experiencias vivas sobrenaturales pero análogas en el ser creyente. Más bien, no dejaremos de crear

---

14. A propósito del conocimiento completo del hombre desde el «exterior» de sí mismo, se leerá con fruto el prólogo de la obra de Von Gebattel que venimos citando (pp. 7-9). Las fronteras del hombre, sus límites le conectan con algo que es menos y con algo que es más que el hombre mismo sólo. Así, la biología y la sicología humanas limitan por abajo, p. e., con la mialogía, sin la cual no tendríamos idea de lo que representa la vida vegetal y animal, y por arriba con la «filosofía» (y con la teología) que nos da el horizonte trascendental de este ser especial. Ahora bien, estas fronteras, en realidad, no son externas al hombre sino que quedan incluidas en su propia contextura antropológica completa. El hombre completo, así, es él y sus fronteras.

un cristianismo de yuxtaposición, de superestructura alienante. Por esta misma razón, los problemas de lenguaje y expresión han cobrado últimamente importancia de vida o muerte para la Iglesia verdadera.

El misterio primero para el hombre es su propio misterio. Sin saberse a sí mismo no es posible ningún otro saber para sí mismo. A partir del saberse a sí propio es como se tejen las relaciones verdaderas. De ninguna forma se trata de un saber de tipo lógico, gnoseológico entre una «ratio» y su «objeto cognoscible». Se trata más bien, de un «saber» que como dice Fichte «determina al yo pensante», que es «una relación en el devenir del ser mismo, una relación del ser consigo mismo en su devenir, en su formación». El hombre que posee hermenéuticamente su ser, que sabe, encaja o elimina los significados o, por el contrario, los sin-sentido respectivamente, vive y se organiza de manera energéticamente nueva en el «autodevenir del espíritu en la relación con el conjunto del devenir»<sup>15</sup>. Este autodevenir o realización de la historicidad del hombre, en función de todo lo cual hay que concebir todo lo que sea salvación para el hombre, tiene que ser desarrollo o ganancia del sentido de sí, «autodesarrollo del espíritu, de la libertad», como concebía Hegel todo desarrollo histórico. El que no sabe lo que significa una cosa, es decir, lo que significa para él, no sabe nada de esa cosa, no tiene esa cosa en realidad. El que no sabe que es libre, no lo es verdaderamente. El conocimiento del hombre del que tratamos es de esta forma un conocimiento, según el método fenomenológico. Explicar todas las implicaciones de la antropología, y por tanto del conocimiento, concebidos fenomenológicamente, merece trabajo aparte que no podemos ofrecer en esta ocasión. Digamos tan sólo que se trata de un conocimiento del hombre a partir del hombre mismo, tal y como él mismo vive y se ve vivir; es decir, un conocimiento de la significación que el hombre mismo da a su propia existencia.

*El hombre "fenoménico" es un ser abierto a la Transcendencia.*

De este hombre fenoménico habló expresamente Pablo VI en el discurso de clausura del Concilio en el día 7 de diciembre de

---

15. Cf. WEYMANN - WEYH, op. cit., p. 109.

1965. Se refería llana y directamente al hombre común, al «hombre de la calle». Pues bien, este hombre real y completo no es el hombre «natural»; por eso, este hombre no es un dato de la filosofía sola. La filosofía, como representante y portavoz de todas las ciencias humanas, no puede decir la última palabra sobre la histórica naturaleza del hombre. La filosofía peca de un triunfalismo intolerable si no quiere reconocer su miopía y precaridad antropológicas. A lo sumo, «la tesis suprema de la filosofía, como dice Blondel, es el conocimiento de un vacío real, si se puede hablar así; de un vacío que no podemos suprimir por nosotros mismos, ni llenar, ni olvidar»<sup>16</sup>. Es necesario valerse de la filosofía y de la teología como dos focos luminosos que constituyen como un único arco voltaico en el que se trenzan ambos proyectando en la pantalla de nuestro espíritu la imagen unitaria del mundo, que da a su vez la imagen unitaria y auto-transcendente del hombre.

El resultado de esta visión tan objetiva como simpatizante del hombre es ver cómo en el interior hay una abertura transcendental —en última instancia, lo transcendental es Dios—, y ver cómo los fenómenos de la existencia no pueden cerrarla de manera absoluta. Nuestro optimismo es radical cuando creemos que todo lo humano, lo fundamentalmente humano se entiende, los llamados «valores humanos» gritan desde su realidad nuclear hacia ese punto central que es Dios. El problema es saber polarizar esta gravitación de manera explícita hacia la respuesta profética de la revelación. Problema de lenguaje en definitiva.

La Antropología, efectivamente, nos deja ver un tipo de hombre en el que las llamadas y posibilidades de relación con Dios integran la realidad completa. Para que de hecho el hombre satisfaga estos «gritos de la naturaleza» tras la gracia, es menester la intervención hábil de un oportuno lenguaje profético del que depende siempre la verdadera revelación de Dios en este mundo. La ciencia del hombre, penetra los fenómenos y en su vibración más profunda y más verdadera descubre el valor de lo concreto, la fuerza educativa de la vida cotidiana, de la corporalidad misma, de los acontecimientos... tal y como cristalizan

---

16. Cf. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, Seuil, p. 119.

en el espíritu, el cual cuestiona por el sentido de todo lo que llega a sus «antenas». Esta valoración de cómo el mundo está intrínsecamente conectado con el «corazón» y el espíritu buscador de sentido es lo primero; después de esto, queda dominar la pedagogía correspondiente que es el arte supremo, imprescindible y definitivo a la vez.

### *Conclusión.*

En la Iglesia contemporánea, se van dando pruebas de respeto y hábil utilización de lo antropológico. Se sale así de un estilo de pensar y de trabajar que por decirlo de alguna manera ha cometido excesos de generalizar, abstraerse de lo vivo de la persona humana. A base de querer guardar y decir con fidelidad los mensajes, las noticias de la revelación, se han ido yendo los que tenían que escucharlos: tan poco caso se les hacía en realidad. En gran medida se ha descubierto la gran pérdida de energía que ha tenido la pastoral de la Iglesia. Falta sin embargo todavía mucho en el campo de la Catequesis, de la predicación en general, en la liturgia, en todo ese fenómeno pastoral llamado «la dirección espiritual», en la valoración y enjuiciamiento moral, en la concepción de la espiritualidad...

La Antropología, cuyas exigencias son muy reales respecto del qué y del cómo de nuestros trabajos y objetivos pastorales es hoy una cita inexorable a la que hay que acudir con solvencia científica. De lo contrario, todo aparece de una inconsistencia tal que la ineficacia y el descrédito también surgen poco menos que automáticamente.