

## Hacia la construcción de una nueva antropología

### 1. *El hombre, cuestión abierta*

Comprender quién es el hombre, es un reto importante y grandioso, sobre todo en nuestra época en la que resalta cada vez más la incerteza de la identidad humana. La experiencia, de hecho, parece confirmar constantemente lo enigmático de la condición humana, su incerteza, a la hora de definir el destino hacia el que se encamina. No es una casualidad que el escenario del Novecientos se haya preparado sobre un proyecto de *deconstrucción* del hombre o, al menos, sobre algunas sus tipologías, como para querer sancionar, después de la muerte de Dios, la inutilidad de la pregunta antropológica<sup>1</sup>. Es evidente que la progresiva marginalidad del concepto ‘hombre’ dentro de un mundo que explora los senderos inéditos de la inteligencia sometida al *computador*, del *robot* “que no tiene necesidad de ninguna memoria porque no está amenazada por ningún olvido, ni tiene necesidad de una lengua o sea, una inteligencia sin historia, sin el esfuerzo del sufrimiento y sin moral, una inteligencia que se siente segura ante cualquier crisis, en breve, la rapsodia, fijada en la máquina de la inocencia”<sup>2</sup>.

Pero entonces, ¿no parece contradictorio afirmar hoy que el hombre es el valor supremo y tiene derechos inalienables, que hay que defender y promover a toda costa su dignidad? ¿Por qué insistir en términos como libertad, solidaridad, responsabilidad, amor, su se ve frecuentemente al hombre como un animal más desarrollado que los demás animales, capaz de una organización pero con una ‘naturaleza’ y un ‘destino’ no distinto

---

<sup>1</sup> Cf. A. BRUNO (Ed.), *La crisi del soggetto del pensiero contemporaneo*, FrancoAngeli, Milano, 1988. G. SEVERINO (ed.) *Il destino dell'io*, Il Melangolo, Genova a, 1994.

<sup>2</sup> J.B.METZ, *Il cristianesimo e il soggetto dell'illuminismo*, en *Filosofia e Teologia* 3 (1989) 465. Escribe L. WOOD, *Morte o trasfigurazione?* en G. GIORELLO – E. SINDONI (Eds.), *L'Uomo i limiti le Speranze. Una rotta verso il Terzo millennio*, Piemme, Casale Monferato, 1995, 279: “Il Terzo millennio verrà la fine della specie umana, e quasi certamente il ultimo del genero *uomo*, poiché *così* avrà scelto ognuno di noi e dei nostri discendenti biologici (...). *L'uomo non sceglierà di prevalere, ma opererà invece per trasfigurarsi*”.

de los otros animales? El hombre, no sólo experimenta en sí mismo el desacuerdo del propio preguntar sino que, al mismo tiempo, no puede renunciar a comprenderse se a sí mismo, el *por qué* y el *hacia dónde* de su propia vida, so pena de una lenta e inexorable autodestrucción de sí mismo. Ahora bien, incluso en medio de la multiplicidad de intentos por captar la esencia y el destino del hombre, es necesario optar o por la disolución de la idea de hombre o por la afirmación de su inalterada actualidad, conscientes de que las culturas del sospecho han resquebrajado posturas ingenuas y optimistas de la postura del hombre en el mundo. Pero es igualmente verdadero que el hombre experimenta la fragilidad de su ser: en la relación con el extraño que hay en sí mismo, en el encuentro con los demás que frecuentemente desplazan nuestras certezas y prospectivas, en la relación con Dios que desordena el proyecto que nos hemos construido para justificar nuestras opciones y estilos de vida. Pero, no obstante, la tradición bíblico-cristiana no autoriza ninguna reducción de lo humano, marcado por una libertad y responsabilidad fundamentales que lo sitúa en una situación permanente de búsqueda. Si el hombre no se prepara para vivir el encuentro-desencuentro con el misterio que lo connota, va a tener algún problema para aceptar la vida como proyecto que hay que descubrir y crear continuamente. Para hacerlo, debe tener el valor de preguntarse por las cuestiones fundamentales de la existencia, y ponerse al seguimiento del Evangelio que indica un método en la historia: saber ir *más allá de las cosas*, tender hacia el horizonte de los significados más bien que hacia las metas de las evidencias inmediatas. De hecho, la perspectiva interpretativa para la comprensión del modo con la que el cristianismo lee al hombre es el misterio sorprendente del Dios que se comunica, que se da a conocer a través de su incansable búsqueda. Lo pone de evidencia el filósofo hebreo A. J. Heschel: “La mayor parte de las teorías religiosas comienzan definiendo la situación religiosa como una búsqueda de Dios por parte del hombre, y afirmando el axioma de que Dios es silencioso, está escondido y es indiferente ante la búsqueda de sí mismo por parte del hombre. Sin embargo, de aceptar tal axioma, está ya la respuesta antes que llegue la

pregunta. Desde el punto de vista del pensamiento bíblico, la definición es incompleta y el axioma falso. La Biblia no habla sólo de búsqueda de Dios por parte del hombre sino también de búsqueda del hombre por parte de Dios<sup>3</sup>.

## 2. *Un ser en camino*

Hay un dato que es, por tanto, esencial para la lectura de la condición humana: si Dios se dirige a un hombre y lo invita a una experiencia dialogal única, es porque lo hizo capaz de este encuentro. Oyente libre de la Palabra, el hombre se experimenta a sí mismo como un ser para la trascendencia, llamado a superar las barreras de su propia visión de la vida, para caminar por senderos de una existencia diferente, nueva aunque aventurada. “Es en el coloquio con Dios donde el hombre se encuentra en cuestión, que surge la exigencia de una reflexión sobre sí mismo; se descubre no ya como un dato definido, como una realidad cerrada, sino más bien como llamado a realizar cosas nuevas<sup>4</sup>. No hay duda: el hombre puede descubrir su destino, el sentido de la existencia, el significado de la felicidad, no solo en la relación constitutiva con Dios. Lo cual significa esto: si se decide libremente por descubrir el valor del ser creatura<sup>5</sup> como criterio para una adecuada interpretación de su ser y actuar. En esta perspectiva puede parecer exagerada la insistencia con la que el discurso bíblico pone de evidencia que el hombre es constitutivamente *ser-en-la relación*<sup>6</sup> que, a partir de Dios, se extiende al conjunto de las relaciones cósmicas y sociales. Los términos mismos

---

<sup>3</sup> A: J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla 1983, 156.

<sup>4</sup> H. W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia, 1975, 10.

<sup>5</sup> Sobre ello, cf. S. LYONNET, *Sintesi della ricerca antropologica nella Bibbia*, en G. DE GENNARO, (ed.) *L'Antropologia biblica*, ED, Napoli, 1981, 903-917; L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato, 1998, 194-202.

<sup>6</sup> Para una visión general, cf. F. MAASS, 'adam', en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I. Paideia, Brescia, 1965, 161-186; WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 15-83; O. LORETZ, *Le linee maestre dell'antropologia veterotestamentaria*, en J. SCHREINER, *Introduzioni letteraria e teologica all'Antico Testamento*, San Paolo, Cinisello, Balsamo, 1987, 526-538

subrayan dicha estructura<sup>7</sup>: el hombre es *nephes* (cf. Gn 2,7; Sb 8, 35; Jb 11, 20; Is 5, 14), en cuanto viviente y en grado de manifestarse; se llama *basar* (cf. Gn 17, 11-14; Is 44, 16; Ez 11, 19b; Sa 13, 26), que expresa todo lo concreto del hombre en su fragilidad y caducidad, en la dependencia y necesidad del otro; es *ruah* (cf. Dt 32, 11; Ex 10, 13; I S 30, 12), en el sentido de apertura a Dios, en la particularidad del respiro que da vida y del cual se la que se depende; es *leb* (cf. I S 25,27; Pr 16, 23; Sa 25, 17; Jr 31, 31), que determina el ser humano en su capacidad de pensar, reflexionar, decidir, en cuanto que el corazón es la sede desde la que el hombre decide acerca de su más auténtica identidad. En resumen, la terminología antropológica no hace sino señalar el horizonte que da significado al ser del hombre, cuya verdad original está confinada en el acontecimiento de la *creación*. Si es Dios quien crea, no está el caso o la necesidad en el origen de las cosas y de la vida, sino un sujeto libre, que no entrega al mundo al anonimato arrojándolo en la incomprendibilidad, sino alguien que lo entrega a un *partner*, a un amigo, invitándolo a aceptar la corresponsabilidad del proyecto. No sólo la creación significa que lo creado no está cerrado en un proceso indiferenciado sino que dentro de él el hombre tiene el compromiso de llevar a término el proyecto que Dios ha puesto en el acto de la creación. De frente a esta indicación, puede parecer paradójica la idea que la identidad del hombre sea directamente proporcional a la relación con Dios como base de su identidad y especificidad en el mundo y en la historia. Por eso, según la Biblia, desconocer el sentido y el alcance de la relación pone en peligro la existencia, compromete el camino de maduración de la autonomía, provoca una inestabilidad en las relaciones interpersonales, hasta la negación misma de la humanidad. Ejemplar, a este respecto, es la contrafigura de la condición humana que se transparenta de la experiencia del pecado original<sup>8</sup>, donde la ruptura de la solidaridad y de la amistad y

---

<sup>7</sup> Cf. E. SCOGNAMIGLIO, *Il volto dell'uomo. Saggio di antropologia trinitaria II. La risposta e le domande*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2008, 57-68.

<sup>8</sup> Es interesante notar que la reflexión de la antropología teológica ha puesto de evidencia la ruptura de la relación, uno de los rasgos evidentes del pecado en su originalidad, que va más allá de la calidad ética incluyendo la dimensión del ser del hombre y el drama de una libertad mediada.

la solidaridad con Dios lleva al hombre al umbral de un aislamiento que resulta progresivamente contraposición, agresividad, violencia que no evita ni siquiera al hermano. Es la contraprueba de que vivir según una lógica de autosuficiencia sin relación, deforma el espacio de la autonomía humana, que se define por el acontecimiento del encuentro y de la solidaridad. Más aún, señala el límite de una libertad que no sabe crear las condiciones para una existencia abierta, recurriendo a un juicio incondicionado de gestión propia de la vida, de las relaciones, de las opciones. Pero el discurso bíblico sabe que el hombre está marcado por el hecho de ser *imagen* de Dios, y que esta marca no será nunca despreciada sino siempre preparada para indicar el lugar donde la condición humana puede encontrar su rostro. Esto significa experimentar el horizonte de la alteridad de Dios como condición para la identidad<sup>9</sup>, la cual puede alimentarse a sí misma con la conciencia de que al ser humano le es dado poder *estar con los demás*. Desde esta perspectiva, la constitución humana como imagen de Dios, no sólo diseña una condición divina, original, incondicionada, sino que encierra al tiempo mismo una dinámica dramática e inagotable, porque invita al hombre a la tarea misma de *ser hombre*, según el modelo indicado por Dios. No resulta inadecuada, por tanto, la recomendación bíblica de no hacer depender el sentido de la propia humanidad del capricho de los dioses. A la realización de la propia madurez se contraponen la prohibición de hacer imágenes de Dios. El motivo es evidente: el hombre es su única imagen, espacio de relaciones que dicen libertad creada y libertad para crear en los pliegues de la existencia. “De tal modo, la noción de imagen no dice sólo que el hombre es un *ser-en-relación* sino que la relación pone la *libertad-en-el-ser* (el ser criatura) y abre gratuitamente al hombre el *poder-existir-libremente*

---

Cf. G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, EDB, Bologna, 1998, 218-238. C. THEOBALDI, *Il 'peccato originale', un tema ancor sempre controverso. Riflessioni su un dibattito*, en *Concilium* 40 (2004), 155, señala lo siguiente: “El concepto teológico de ‘pecado original’ (*peccatum originalis*) indica el origen (*origo*) pero no el inicio del pecado: la ruptura con Dios es original no en el sentido de un evento del passato sino como ruptura que está en el punto de partida *presente en todo pecado* como su origen”.

<sup>9</sup> Cf. C. DUQUOC, *Uomol/Immagine di Dio*, en P. EICHER (ed.), *Enciclopedia teologica*, Queriniana, Brescia 1989, 1125-1133; J. L. DE LA PEÑA, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Borla, Roma 1992, 21-47.

(la libertad). La creación del hombre (varón y hembra) como imagen es la forma fundamental de gratuidad que coloca a la libertad en el ser y hace posible que la libertad sea ella misma<sup>10</sup>.

Si podemos adelantar una conclusión provisional, sería ésta: la identidad del hombre se refiere a su ser de creatura y se juega en la capacidad de corresponder a la imagen de Dios. En virtud de ésta, el hombre no es un ser lanzado a la complejidad de la vida, hundido por el peso de un destino insoportable, sino que nace dentro de un proyecto articulado que hay que compartir, cuyo sentido coincide con la hermosura y bondad de la existencia. Esto no excluye la experiencia de la fragilidad y de la finitud sino que la integra en la relación con el otro, en el descubrimiento del mundo como condición de posibilidad para existir, en una reciprocidad dispuesta para el encuentro, para la amistad, para el reconocimiento. En este ámbito se capta la novedad de Jesucristo<sup>11</sup> que muestra un rostro inédito del hombre, abierto al futuro<sup>12</sup>, como posibilidad siempre dispuesta para convertirse en realidad, cuyo impulso histórico es la dinámica del amor y el orden de la esperanza. En este sentido, resulta interesante para la inteligibilidad de la condición humana la particularidad de la *antropología cristiana* que no es la repetición de lo que el hombre y la historia ya saben, aunque desilusionados por la incapacidad de la realización de un semejante proyecto. Pero no es tampoco “algo de absolutamente extraño al mundo, algo que el mundo no conoce de hecho y, por tanto, no está interesado en ello. El mundo conoce

---

<sup>10</sup> F. G. BRAMBILLA, *Antropología teológica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2005, 397.

<sup>11</sup> J. RATZINGER, *Il significato di persona in teologia*, en Id. *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974 escribe: “En Cristo, que la fe presente sin duda como el caso único, no se revela sólo una excepción especulativa sino que se muestra de verdad, sólo que se entiende por el enigma hombre. La Escritura lo expresa llamando a este Cristo el último Adán o el ‘segundo hombre’. Cristo se convirtió en la revelación de toda la esencia del hombre, hasta tal punto que el concepto cristológico de persona constituye la indicación de cómo se debe interpretar la persona misma (c f. GS 22)” (183-184).

<sup>12</sup> Observa W. PANNENBERG, *La resurrezione di Gesù e il futuro dell'uomo in Gesù Cristo nella storia e nella fede*, Cittadella Editrice, Assisi 1980, 123: “Pero esta afirmación cristiana pone a los hombres en confronto con la reivindicación del hecho que en la historia de Jesucristo entra en juego la verdad y la vida misma. Si no fuese así, el anuncio cristiano de fe tocaría a los hombres sólo desde el exterior: con razón los hombres refutarían la vocación a la fe como pretensión heterónoma, quedando indiferentes al mensaje cristiano como doctrina impuesta desde fuera”.

en forma de ley lo que el cristianismo anuncia en forma del evangelio”<sup>13</sup>. El cristianismo, en la categoría de *persona*, propone al hombre y a sus interrogantes acerca de la posibilidad de una vida feliz, un horizonte de sentido, indicándole que el camino hacia la identidad está abierto y es imprevisible, pero no imposible. Basta con tener el valor de reapropiarse del proyecto original y de volver a poner en juego una existencia construida sobre lógicas egocéntricas, incapaces de respuestas libres.

### 3. Ser hombres según el Evangelio.

La idea clave de la cristología constituye el sentido auténtico de la antropología, se mueve en torno al marco de una intuición rahneriana, según la cual “la cristología es el inicio y el final de la antropología y esta antropología en su más radical realización, es decir, la cristología, es eternamente teología”<sup>14</sup>. Esta intuición la propone de nuevo la Constitución Conciliar *Gaudium et Spes*, en cuyo vértice está la tesis que el que sigue a Cristo, hombre perfecto, se hace a sí mismo más hombre” (GS 41)<sup>15</sup>. Por eso, el paradigma Jesucristo muestra que el ser del hombre sobrepasa el dato biológico cultural del nacimiento y se inscribe en la respuesta a una llamada que le viene de Otro. Aquí está la intencionalidad más significativa de la propuesta de un *humanismo cristiano*<sup>16</sup>. No se trata de un proyecto que substraer al hombre a la tarea y a la responsabilidad de madurar, bajo el al riesgo de una aventura

---

<sup>13</sup> W. KASPER, *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, en *Gesù Cristo nella storia*, III. Cf. I. SANNA, *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, Queriniana, Brescia 2006, 79-316.

<sup>14</sup> K. RAHNER, *Teologia dell'Incarnazione*, en Id. *Saggi di cristologia e mariologia*, Paoline, Roma 1967, 115. Cf también G. MARTELET, *Cristologia e antropologia. Per una genealogia cristiana dell'uomo*, en R. LATURELLE - G. O'COLLINS (Eds.) *Cristologia e antropologia. Per una genealogia cristiana dell'uomo*, en R. LATURELLE, *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982, 193-212; M. BORDONI, *Cristologia e antropologia*, en C. GRECO (Ed.) *Cristologia e antropologia*, A.V.E., Roma 1994, 15-62.

<sup>15</sup> Cf. E. CHIAVACCI, *La teologia de la 'Gaudium et Spes'*, en N. GALANTINO, (ed.), *Il Concilio venti anni dopo, 3. Il rapporto chiesa-mondo*, A.V.E. Roma, 1986, 13-40; I. F. LADARIA, *L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II*, en R. TOURELLE, (ed.), *Vaticano II. Bilancio e Prospettiva venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella Editrice, Assisi 1987, 939-951.

<sup>16</sup> K. RAHNER, *Umanesimo cristiano* en *Nuovi Saggi* III, Paoline, Roma 1969, 279-304. Cf también B. FORTE, *Dove va il cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2000, 114-132; P. SEQUERI, *Sensibili allo spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001, 45-78.

interpretativa que, consciente de las pasiones del finito, elabore un modelo antropológico al cubierto de dudas, incertezas, esperas acerca de su camino y destino. El humanismo cristiano, en virtud del significado expresado en la persona de Jesús prolonga la oportunidad de una transformación del hombre, por el hecho de que traza una existencia particular en la perspectiva del Reino de Dios. El hombre, sin embargo, está invitado a un pasaje constitutivo para situarse dentro de su vocación, encontrando en el hecho de hacerse hombre de Jesús (*kenosis*) no sólo el horizonte de referencia sino también la indicación de una modalidad inédita de dar forma a la propia subjetividad. D. Bonhoeffer: “Encuentro con Jesucristo. Tomar conciencia de que aquí ha sucedido un cambio de todo ser humano, que Jesús existe sólo por los otros. El hecho de existir Jesús sólo por los otros es la toma de conciencia de la trascendencia. De la libertad de sí mismo, del existir para los demás hasta la muerte brotan la omnipotencia, la omnisciencia, la omnipresencia. La fe es participación en este ser de Jesús”<sup>17</sup>. La existencia de Jesucristo deja emerger el centralismo de la relación por la vida, reveladora tanto del ser de Dios como del ser del hombre. Esto significa que la relación con el otro y con Dios está fundamentalmente en el proceso de humanización, y no puede ser considerada como una variable con tiempo determinado. Aunque no es fácil poner en el centro la esencialidad de la alteridad por el yo: el otro sorprende, descoloca, en cuanto lleva el sujeto a un horizonte que no está decidido por el yo sino por la relación misma que constituye y actualiza el experimento trabajoso de la vida a la que se es constantemente referido.

---

<sup>17</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Bompiani, Milano 1969, 278.



#### 4. *La paradoja antropológica de la pobreza.*

Ahora bien, uno de los significados propios del ser hombre según el horizonte del Evangelio puede vislumbrarse en la categoría de *pobreza*, cuya bienaventuranza expresa el umbral de la autenticidad de la condición humana. Extraña paradoja, que una vez más parece desmontar toda afirmación sobre la importancia del hombre y de su ser padre de la historia. Con mayor razón, si la individualización de la pobreza como bien existencial del hombre, pertenece al programa del humanismo evangélico. “Esta pobreza no es, pues, una virtud facultativa entre otras, sino la componente necesaria de todo comportamiento auténtico de vida cristiana [...]. Es el umbral del auténtico devenir humano del hombre. En ella sólo el hombre llega a Dios, como también sólo en ella Dios se acerca a los hombres. Es el punto en el que el cielo y la tierra se vuelven al revés, el lugar misterioso de encuentro entre Dios y el hombre, el punto más cercano del misterio infinito a nuestra contingencia”<sup>18</sup>.

El Evangelio es una invitación a la pobreza como descubrimiento de sí y como descubrimiento del hombre nuevo, hasta tal punto que el mismo amor de sí es fundamentalmente una aceptación incondicionada del propio ser: ser hombre es la tarea que fue dada, cuya primera condición es precisamente saber aceptarse a sí mismo por el hecho de que cada uno de nosotros se caracteriza por una relación que llama a un vínculo original. El hombre es necesidad infinita y en esa pobreza anida la posibilidad de su humanización pero también la tentación de ocultarla con una finitud cerrada al horizonte del otro. Hace pensar, de hecho, lo mucho que dejan al descubierto algunas corrientes filosóficas que, incluso subrayando la apertura del yo al otro, declaran que el yo tiende a substraerse a la apertura, como si tuviese necesidad de no exponerse al riesgo de un aparente empobrecimiento de la propia subjetividad. “Partir del yo quiere decir descubrir dentro del yo una necesidad absoluta. Pero esta necesidad

---

<sup>18</sup> J. B. METZ, *Povertà dello spirito*, Queriniana, Brescia 1966, 30. Véanse las consideraciones sobre el valor antropológico de la pobreza en A. HAYEN - P. R. REGAMEY, *Un'antropologia cristiana*, en *Chiesa e povertà*, Ed. A.V.E., Roma 1968, 87-145. J.- M. R. TILLARD, *La salvezza mistero di povertà*, Queriniana, Brescia 1969, 7-41.

no lleva al más allá del yo: reconduce al yo pero a un yo que reconoce como suya, no como maldición sino como posibilidad, la rotura, la herida que lo atraviesa, la no identidad misma que se inclina hacia sí mismo y hacia los demás”<sup>19</sup>. No es suficiente ser signo del infinito y llamada a la alteridad, si después la relación se rompe en vista de un replegarse sobre el yo, como único recurso para conservar la necesidad-deseo de absoluto. La revolución de la bienaventuranza de la pobreza consiste en indicar que el significado de la identidad se muestra en la diferencia entre yo y el otro, no como alejamiento sino como proximidad creativa que involucra.

Desde este ángulo, la antropología de la pobreza interpreta el significado de la identidad de la persona y del magisterio de la vida, al menos desde un triple nivel.

En primer lugar, *la pobreza de la vida ordinaria*. Es la señal de que la vida no encuentra en sí su consistencia y que todo hombre está marcado estructuralmente por la necesidad, por el deseo, por la expectativa de un mañana distinto. Por muy extraño que pueda parecer, en la afirmación de la pobreza como condición de la existencia está *el sentido de la realidad como don* a percibir y actualizar. En el código del don, toma cuerpo la verdad de la existencia no según la lógica de la necesidad o utilidad sino en el signo imprevisible de una gratuidad que brota de la libertad. A este nivel, se está dispuesto también a una resistencia activa con respecto a una sociedad que multiplica objetos no necesarios, que contaminan frecuentemente la necesidad de nutrir la vida. El hombre, según la pobreza evangélica, no tiene su centro en una subjetividad desligada de toda relación sino que se descubre como entregado a sí mismo por una generosidad que tiene sentido si se percibe como don de un bien más amplio. No es exagerado afirmar que el don crea lazos e identidad, y por eso puede ser peligroso porque lleva al reconocimiento y te revela al otro, sobre todo si es desconocido. La fuerza del don y su reto más grande está, pues, en encuadrar en él el principio de la reciprocidad y el valor del

---

<sup>19</sup> U. PERONE, *L'io e il desiderio*, en E. BACCARINI, *Il pensiero nomade per una antropologia planetaria*, Cittadella Editrice, Assisi, 1994, 173.

vínculo. Con una particularidad: que en el don no hay equilibrio, ni simetría, en cuanto que sobrepasa la ley del mercado y delinea el estilo de la interdependencia. “El don humano, en su mismo surgir, cambia ya de por sí la vida: introduce un nivel de existencia en el que la diferencia entre conocimiento y reconocimiento, entre goce y felicidad, se carga de sentido y muestra lo definitivo. Imposible volver a ser simplemente como se era antes. El vínculo instalado por la donación, en el bien y en el mal, es indisoluble: sigue actuando incluso cuando se interrumpe”<sup>20</sup>. Sólo con estas condiciones, la finitud que agobia y a veces deprime a la humanidad no se encierra en una angustia sofocante o, al contrario, en la autoafirmación narcisista del deseo. La experiencia bíblica de la finitud del yo indica una modalidad de percepción del yo, llamado a atravesar el *umbral* del propio horizonte más allá del cual el encuentro con Dios muestra que el límite es vital y no destructivo. La finitud es el indicio de que el hombre lleva consigo una imperfección, sobre todo con respecto al bien y al mal, que remite a un espacio de confianza en el cual sólo es posible un verdadero conocimiento: de sí, del otro, de la realidad, de Dios. “En este sentido el orden divino enuncia una ‘ley’ del ser humano, que estructura su deseo mediante el don del límite y abriéndole una vía de desarrollo auténtico en la relación con su alteridad: desde el momento en que *Adán* está estructurado por tal ley, ‘no está bien que esté solo (Gn 2, 18)’”<sup>21</sup>.

En segundo lugar, *la pobreza en la lógica del amor*. Todo gesto auténtico de amor hace pobres, porque implica al hombre en su totalidad y tiene como consecuencia una disminución de la seguridad y protección objetiva. El que *ama, está siempre expuesto*. Por eso, sólo se puede amar en el espíritu de la pobreza, es decir, siendo capaces de no aplastar al otro, de dejarlo libre en su singularidad, que frecuentemente nos aplasta a nosotros mismos y a nuestras visiones preestablecidas de la vida. El que no es pobre, permanece cerrado en sí mismo, incapaz de futuro, en cuanto

---

<sup>20</sup> P. SEQUERI, *Dono verticale e orizzontale fra teologia, filosofia e antropologia*, en G. GASPARINI (ed.), *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, Ed. Lavoro/Editrice Esperienze, Roma-Fossano 1999, 143.

<sup>21</sup> A. VENIN, *Il serpente e la donna o il processo del male secondo Genesi 2-3*, en *Concilium* (2004), 58.

que no está abierto a la llegada del otro. El amor, según el Nuevo Testamento implica la inversión del movimiento connatural del yo hacia el yo y la instalación de la existencia formada por relaciones que no están basadas en la lógica de la propiedad y de la autosuficiencia. Precisamente como ha vivido Jesucristo que, en la experiencia del descentralizarse a sí mismo y en el don a los demás, comunicó el valor de la lógica del amor que no conoce límites. “La alternativa entre el deseo como expresión autónoma del amor y la ley divina como su heterónoma remueve, una vez más, el *tertium* de la experiencia bíblica: una palabra-ley como participación en la benevolencia divina, como solidaridad hacia el ‘otro’ en su alteridad, más allá del mundo finito del sujeto. El hecho de ser creatura resulta aquí, en la repetición del gesto divino, un hecho con-creador: dar el mundo bueno a todo cuerpo que esté es espera ante mí”<sup>22</sup>.

Se comprende, así, la paradoja del mandamiento del amor (*ágape*) realizada por Jesucristo. No está de más indicar que en el término *ágape* hay una ampliación del campo semántico de la palabra amor, que hay que leer como indicación de un trazado antropológicamente significativo. Como se lee en la Encíclica de Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 4: “En oposición al amor indeterminado y aún en su búsqueda, este vocablo exprime la experiencia del amor que resulta ahora verdaderamente descubrimiento del otro, superando el carácter egoísta que dominaba antes claramente”. Es en este intersticio donde se ve la complementariedad y diferencia entre *eros* y *agape*, que indican dos modalidades de amar, interpretativas de una misma intencionalidad. Afirmar que *eros* es centrípeto y *agape* centrífugo implica reconocer una diversidad de dirección del amor, no de intensidad y quizá ni siquiera de calidad. El motivo está en el hecho que tanto el *eros* como el *ágape* buscan siempre la felicidad del otro. Y sin embargo, *la dimensión del ágape* como amor parece evidenciar un plus de significado. Designa un nuevo eje ontológico porque inserta la alteridad y la proximidad como

---

<sup>22</sup> A. RIZZI, *Ermeneutica de la creaturalità*, en G. FERRETTI, (ed.) *Ermeneutica della finitezza*, Istituti editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1998, 196-197.

estructurales para la capacidad auténtica del amar<sup>23</sup>. Lo cual no sólo significa dar al amor la posibilidad de realizarse más allá de los impulsos provisionales del *eros* y de la simpatía relacional pero deja claro que amar implica una responsabilidad histórica y cultural en la cual se privilegia a quien no tiene derecho, al marginado, a quien no cuenta en las categorías mundanas. El ágape, por tanto, es una condición para que sea posible el *eros* porque lo libera de la perspectiva de la competición y de la ideología clasista. No es casual que el *paradigma del buen samaritano* (Cf. *Lc* 10, 25-37) delimite el sentido del amor como un hacerse próximo y, por consiguiente, que amplíe la concepción de la identidad que no subsiste si no deja espacio al otro en la acogida y en la disponibilidad para la hospitalidad. Todo se vuelve a colocar en un horizonte diferente, cuya motivación última está en crear una ética de la solidaridad, que abarque también la economía del bien común. ¿Cómo no captar en los gestos simples y simbólicamente llenos de sentido una libertad en el uso del dinero, en la compartición de bienes, en la atención a la curación del otro? El amor, según el propósito del Nuevo Testamento<sup>24</sup>, implica la inversión del movimiento connatural del yo hacia el yo y la instauración de la existencia como opción de amor que puede modificar las relaciones humanas basadas en la línea de la propiedad, de la violencia y de la autosuficiencia. No se trata, viniendo al caso, de una verdadera antropología revolucionaria<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Escribe A. RIZZI, *Dio in cerca dell'uomo. Rifare la spiritualità*, Paoline, Cinisello-Balsamo-, 1987, 73: "El otro en su alteridad: esta expresión, que para el *eros* sería sólo formulación dialéctica de lo inalcanzable, en el ágape resulta la posibilidad más elemental, resulta *el prójimo*".

<sup>24</sup> C f. R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento I. Da Gesù alla Chiesa primitiva*, Paideia, Brescia, 1989, 107-119.

<sup>25</sup> Es estimulante lo que afirma R. GIRARD, *Cristianesimo e modernità*, en R. GIRARD - G. VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Transeuropa, Massa 2006, 27: "Creo que debemos tomar muy en serio este concepto: el concepto del amor, que en el Cristianismo es la rehabilitación de la víctima acusada, es la verdad misma, es la verdad antropológica y la verdad cristiana. Y pienso que esta verdad antropológica puede dar al Cristianismo la antropología que merece. Porque tradicionalmente la teología cristiana, que es esencialmente correcta, está basada sobre la antropología "errónea": sobre la antropología griega, que es una antropología pagana, que no ve la responsabilidad del hombre como violento".

Finalmente, *la pobreza como condición de la comunión*. El secreto antropológico del cristianismo consiste precisamente en ser persona, o sea, en la transfiguración del individuo en sujeto relacional y de la colectividad en comunidad. El hombre está llamado a superar el individualismo y la contrafigura del colectivismo anónimo, dando forma a una vida que es encuentro de sujetos en la libre reciprocidad y compartición.

### *5. La novedad de ser persona.*

Si la antropología de la pobreza, según el paradigma de la encarnación, no puede recular de nuevo a una condición de marcha atrás con respecto a la vida y a la lucha por el significado, es porque remite a la lógica del encuentro con los otros, entendida como espacio en el cual poder dar forma al don inagotable de sí. Aquí está la ejemplaridad de Jesucristo en el hacerse prójimo, en un proceso de reconciliación que supera la dinámica de un amor asimilativo. El amor cristiano conduce más allá de la lógica unitiva del *eros*, porque induce a encontrar el sentido de sí identificándose en el Otro hasta el olvido de sí mismo, en la asunción de su destino. Aquí está el calor y el sentido de la categoría de persona, cuya profunda intencionalidad trinitaria desvela el ser del hombre, indicando su original vocación y lo irrepetible del camino.

**a) El horizonte de la responsabilidad.** En tal perspectiva, el caso del encuentro con el prójimo asume un centralismo pedagógico e humanizador. Se trata de una experiencia en la que se percibe, de manera paradójica, una distancia, una diversidad para interpretar e interrogar que destruye la ilusión de pensar en una proximidad inmediata entre las personas. Sorprende no poco el descubrimiento de que el yo no es el tú, que sólo el encuentro puede poner en marcha la oportunidad de reescribir la propia biografía en el diálogo y en el descubrimiento de la solidaridad. La misma lógica se aplica al encuentro con el original tú del Dios de Jesucristo, con la diferencia de que en tal relación todo hombre redescubre el principio de la proximidad en una *gratuidad original*,

donde darse significa hacer existir, hacer vivir el tú substrayéndolo a la neutralidad del pasar al lado. El otro que viene hacia mí, que yo no puedo determinar, ni en una paternal acogida ni en un puro cálculo utilitarista, es aquél del que soy *responsable*, llamado, con otras palabras, a una respuesta de la que no puedo librarme. “El arquetipo de toda responsabilidad es la del hombre por el hombre”<sup>26</sup>. En la óptica evangélica, el principio-responsabilidad me convoca siempre ante alguno, al otro que me hace redescubrir el significado de la libertad. La aparición del otro no sólo pone fin al monólogo del yo y de sus derechos exclusivos, sino que desmonta la buena conciencia de una solidaridad por tiempo determinado o por un voluntariado afectivo. Critica sutilmente, en otros términos, tanto el modelo de la *asimilación* en virtud del cual el otro es idéntico a mí, como el modelo del *objetivismo* según el cual el otro es sólo destinatario de mi tiempo, de mis recursos, de mi disponibilidad. Es más bien importante tomar conciencia de que la responsabilidad nace de la calidad de la escucha, a cuya escuela se aprende la lección ética del principio dialogal que provoca el despertar y la conversión hacia el otro y su rostro. *La disponibilidad no ofrece muchas alternativas*. Mientras impulsa la separación de un apego a sí mismo, experimenta que el otro no puede ser conquistado, indisponible para una reducción al yo que lo encuentra en la dimensión de una gratuidad incalculable. Es la desmedida de una relación que debe darse cuenta de que sólo la proximidad que permanece tal puede realizar el efectivo pasaje al otro, sin miras imperialísticas.

### **b) El acontecimiento de la libertad**

Para el humanismo cristiano, para ser persona es decisiva la experiencia de la *libertad como investigación de base*. El concepto cristiano de libertad se inserta en el proceso de la liberación, en el cual el surplus de

---

<sup>26</sup> H. JONAS, *Il principio responsabilità. Una etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, 31.

*esperanza* que nutre la tensión de la historia se expresa en el signo único de la resurrección. “Si tal es el sentido de la esperanza a nivel del discurso que le es propio, el de una hermenéutica de la resurrección ¿qué sucede con la libertad si hay que convertirla también a ella a la esperanza? ¿Qué es la libertad *según* la esperanza? Lo diré brevemente: es el sentido de mi existencia a la luz de la resurrección, es decir, resituado en el movimiento que hemos llamado futuro de la resurrección de Cristo. En este sentido, *una hermenéutica de la libertad religiosa es una interpretación de la libertad conforme a la interpretación de la resurrección en términos de promesa y esperanza*”<sup>27</sup>. Leer el hecho de la resurrección por el camino de la humanidad quiere decir situarlo en el espacio del problema del sentido de la vida humana y de su verdad. Al menos, en el ámbito del deseo de negación de la muerte y de la esperanza de una existencia marcada por la felicidad y por un bienestar compartido.

c) **Una antropología de la esperanza.** Ahora bien, si la fe cristiana indica una forma inédita de vida, es porque se hace portadora de la *pasión por lo imposible* que la libertad inaugura como ética del cambio, porque su pertenencia al orden de la resurrección permite dar espacio a la economía de la sobreabundancia dentro de la existencia cotidiana. La resistencia que los signos de muerte ejercen sobre el cansancio *del más* que hay que buscar, es sólo la implicación de una libertad que prefiere frecuentemente los territorios de lo ya sabido, aunque estos abunden en el no sentido. Por supuesto, la perspectiva de tal libertad parece como inverosímil, como el surgir de la esperanza parece imposible por un exceso de sentido que promete, distanciándose de la lógica de la repetición. Y, no obstante, ¿no es la esperanza de participar de un bien supremo, cualitativamente diferente, la que agita la libertad con la ilusión de bastarse a sí misma? Por tanto: a una antropología de la esperanza pertenece el proceso de liberación del mundo y de la historia, que inaugura la libertad como responsabilidad y reconciliación en grado de resistir a las lisonjas de la negación, del mal, de la resignación. Ahora

---

<sup>27</sup> P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1986, 419.



bien, si la resurrección constituye un paso que funda la historia de la libertad humana, es porque irrumpe como condición de posibilidad de una vida diferente. Pero la cuestión consiste en si estamos a la altura de la tarea que tal *libertad-para* requiere, cuya incondicionalidad le viene de la dignidad de lo humano, y de su deseo de existir. Por eso no se trata de una empresa privada sino de una opción que se inspira en la lógica de la gratuidad y de la reciprocidad que nos permite el hecho de existir. No podemos huir de la libertad, al menos en el horizonte de sentido que la resurrección considera. “En el problema que nos concierne a nosotros mismos, o sea el fundamento y contenido de nuestra esperanza, en el problema del mundo y de nuestra historia, encontramos las condiciones y presupuestos que nos permiten percibir el mensaje de la resurrección como palabra, respuesta, invitación, pero también como apertura de nuestra existencia”<sup>28</sup>.

El hombre lleva dentro de sí esta nostalgia de libertad que se expresa en todo encuentro con una alteridad que puede engendrar fraternidad, amor, deseo y necesidad de compartir, incluso en la posibilidad real de que suceda lo contrario. Ser libres es disponer de sí mismo pero sólo en orden a hacerse disponibles para la responsabilidad del don de la vida, para el bien del otro en cuanto otro. Es lo que deja transparentar la figura evangélica de la libertad. Esto indica una consecuencia o, al menos, una advertencia de no poco calibre: la idea de libertad y emancipación como proceso autónomo parece improbable además de irrealizable. La liberación mira siempre a una relación que descentraliza, a un amor que es más fuerte que la muerte en cuanto que desestructura toda forma de narcisismo. Dicho con otras palabras: la *libertad-para* lleva al amor a la expresión más auténtica de la verdad del hombre, capaz de vivir la pasión de la transformación de la historia, con miras a un bien más amplio y honesto en la fatiga de la solidaridad. Si el acontecimiento de la resurrección relativiza el poder de la muerte, si el mal fue declarado superable, si la voluntad de poder puede dejar espacio al hecho de

---

<sup>28</sup> H. FRIES, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1987, 401.

preocuparse de los otros, es imposible no usar la vida para luchar contra cualquier ideología. Sobre todo, de cara a esas teorías culturales o proyectos políticos que se muestran incapaces de una reserva crítica contra las demoras de la indiferencia y las lógicas del relativismo. “El hijo, con su encarnación, no ha congelado nuestra historia, ni la ha siquiera detenido con su resurrección. El vínculo que lo refiere a Dios no absolutiza su época, no propone leyes y estructuras eternas, sino que abre al futuro. El misterio de Jesús es promesa, su victoria sobre la muerte es esperanza. La resurrección deja que la historia sea nuestra historia, fruto de nuestra libertad y de nuestra responsabilidad [...]. La singularidad de Jesús lejos de poner obstáculos a nuestra responsabilidad nos impele a la creatividad y a la libertad”<sup>29</sup>.

#### *6. Por un humanismo cristiano intercultural*

La imagen del hombre como persona es la particular intuición de la propuesta cristiana. Una imagen que, en la dimensión de la revelación del rostro de Dios realizada por Jesús, encuentra su significado en el hecho de la relación como estructural para la vida. Tal giro no es indiferente para la comprensión del mundo, porque amplía los horizontes de la experiencia religiosa y de su calidad existencial. El Cristianismo anuncia a Dios no como apoyo necesario, funcional, del hombre, en una dependencia estéril e inmadura; ni como algo que sufre necesariamente las insuficiencias y ausencias de la historia. Dios es el autor de un proyecto creativo que apela a la responsabilidad al juego complejo de la libertad humana, implicada, en un cierto sentido, en dar forma a la búsqueda de felicidad y de paz de toda criatura. Como escribe A. Paoli: “Dios no fabrica muñecas o marionetas o fantasmas; no fabrica cosas inútiles, no fabrica juguetes para colocarlos en los muebles del cielo. No. Dios fabrica personas, imágenes de la Persona trágica, grandiosa y completa que es Cristo. [...] Por eso a nadie debe estarle permitido vivir como una marioneta o como

---

<sup>29</sup> C. DUQUOC, *Cristologia. Saggio teologico. L'uomo Gesù. Il Messia*, Queriniana, Brescia 1972, 664-665.

una sombra, o como una persona que puede estar o no estar en el mundo sin que nada cambie. No. Dios ha creado sólo personas con un deber, con una posición, con una misión en el mundo, que está en estado permanente de liberación. Y cuando hay personas o sectores que huyen de esta responsabilidad, el mundo se entristece, se entumece, cae sobre nosotros mismos como una cárcel<sup>30</sup>. La gratuidad del Dios-Trinidad provoca el reconocimiento de una presencia y no la evidencia de un principio; contesta la autosuficiencia del hombre que tiende a oponer, si no a dividir, sacro-profano, cultura-fe; manifiesta una Alteridad no protegida por su infinitud, sino en lucha con el encuentro, la solidaridad, la amistad, es decir, en los espacios del vivir cotidiano. Con otras palabras, la propuesta del humanismo cristiano se configura en la manera de estar el hombre en el mundo según una perspectiva de reinterpreta la experiencia religiosa según la lógica de un proceso de liberación y humanización.

Pero, dentro de la historia, el cristiano experimenta que el fin de la existencia está invadido por la espera del futuro (*eschaton*), de la llegada de un tiempo que no repetirá el pasado. Es verdad. El presente tiene sus inquietudes e incertezas, pero el *fin* que se acerca en Jesucristo sorprende a la vida y la confía a la verificación escatológica de la nueva creación del mundo. Por eso, la sabiduría del final de la historia, inaugurando el tiempo de la libertad, no sugiere ninguna fuga de las responsabilidades del cotidiano, ni alimenta proyectos que irían más allá del tiempo. El humanismo cristiano sabe que el Evangelio educa para una tarea concreta, porque si el tiempo está ya salvado, no menos está marcado por la indiferencia y por la resignación de una cultura que no consigue ya esperar en un mundo y en una vida cualitativamente diversos. Lo inédito es, por tanto, el rostro de una existencia que hay que descubrir y buscar en la construcción de una ética que se ocupe del hombre y de sus esperanzas, con miras a una existencia más humana y amigable. Por eso resulta importante una antropología de diálogo en clave *intercultural*,

---

<sup>30</sup> A. PAOLI, *Conversazioni a Fortin Olmos*, Morcelliana, Brescia 1970, 34.

capaz de favorecer el reconocimiento y la reapropiación de la identidad en la interacción con otras identidades<sup>31</sup>. No faltan objeciones que imputan al diálogo intercultural el riesgo de un cierto relativismo cultural, que confina con la pérdida de los sistemas de valores y de significado. Se trata, como puede intuirse, de un proceso a activar, que tenga el valor de salir de los esquemas interpretativos estandarizados o de la buena voluntad de un encuentro sin cambio. La interculturalidad hay que comprenderla como un movimiento de reinterpretación de más culturas, que produce una experiencia cognoscitiva nueva, con resultados no fáciles de predestinar. “Está claro, de hecho, que la educación intercultural entendida como relación, como actitud de encuentro con el otro implica la superación de la mera ‘descripción’ y del conocimiento para llegar a construcción de valores comunes según las ópticas universales de los derechos humanos. La educación, en este sentido, cura las relaciones creando empatía y descubriendo más que las diferencias, lo que hace semejantes a los hombres”<sup>32</sup>. Encontrar una cultura diferente es un acontecimiento que hace percibir al sujeto un pensamiento distinto del suyo y quizá, si no frecuentemente, divergente, que hay que tener en cuenta si se quiere dialogar responsablemente sobre las cuestiones de la vida. Por eso, se habla de relación de intercambio y de *reciprocidad fecunda*, cuya circularidad interpretativa es realmente factor de enriquecimiento. El diálogo cultural no deja inalterado el sujeto<sup>33</sup>, porque excita a un crecimiento que no puede contenerse con la superficialidad de las lecturas de la realidad socio-cultural. El motivo está en la complejidad de los fenómenos que manifiestan visiones de la vida más articuladas de cuanto se pueda imaginar, y que exigen un horizonte interpretativo meta

---

<sup>31</sup> Para una visión introductiva cf. M. MANTOVANI, *Intercultura. È possibile evitare le guerre interculturali?* Il Mulino, Bologna 2004.

<sup>32</sup> M. SANTERINI, *Educazione interculturale in prospettiva globale*, en CESAREO (Ed.), *Per un dialogo interculturale*, 115-116. Es la urgencia que pide para un escenario educativo nuevo E. MORIN, *I sette saperi all'educazione del futuro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, 97-110, el cual conecta comprensión, ética y cultura planetaria.

<sup>33</sup> Cf. GROUPE INTERDISCIPLINAIRE DE RECHERCHES EN ÉTIQUE, *Altérité culturelle ed étique: éléments d'une recherche transversale*, en «Transversalités», Revue de l'Institut Catholique de Paris, 100 (2006), 127-140.

cultural. “Si hablamos de interculturalidad tenemos necesidad de un criterio que nos permita proceder con un cierto orden en el estudio de las diversas culturas. Este criterio no puede pertenecer a una sola cultura, sino que debe ser sopracultural. En este sentido, se puede considerar un valor metacultural respecto a las diferentes culturas”<sup>34</sup>. No debemos maravillarnos, por tanto, de que la interculturalidad sea tanto acogida del otro como conflicto en la comprensión, ya que lleva en dirección de un incremento antropológico y hacia la construcción de una nueva convivencia civil. Frecuentemente son los prejuicios o costumbres hacia una relación sólo funcional los que bloquean el confronto entre los interlocutores, con la convicción de que dedicar tiempo y escucha al otro sea una opción que no lleve a ningún cambio real. El diálogo intercultural, por consiguiente, es un movimiento de reciprocidad que empuja el cambio del existente hacia aun proyecto que tenga como objetivo un ethos común civil<sup>35</sup>. Si no se tiene el deseo de cambiar lo que impide la construcción de una sociedad más justa y respetuosa, el encuentro intercultural es, de hecho, irrealizable. Dentro de estas coordenadas, la contribución del cristianismo se perfila como servicio cultural al hombre en su irrepitibilidad e unicidad, que exige una iniciativa ética: estar atentos al problema de los valores fundamentales en su virtual declinabilidad en contextos siempre diversos. La interculturalidad asume la tarea de ir siempre a las raíces de los muchos procesos culturales, poniendo sus interrogantes en la relación con las condiciones esenciales de la esperanza y de lo posible, es decir, sobre la construcción de una humanidad diferente que sepa apuntar a la dignidad y al derecho, sobre todo de los que por políticas imperialistas son excluidos y marginados. El reconocimiento creativo de la pluralidad cultural pertenece al cristianismo y a su historia. Corresponde precisamente al mensaje cristiano ser “una religión que, en nombre de su misión, busca

---

<sup>34</sup> R. PANIKKAR, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano 2002, 32.

<sup>35</sup> Cf. A. NANNI, *Integrazione, interculturalità e cittadinanza. Come coniugare la coesione sociale?* In G. BARTISTELLA, (ed.) *La missione viene a noi. In margine all'Istruzione Erga migrantes Caritas Christi*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2005, 63-76.

*libertad y justicia para todos*, comprendiéndose como “una religión que desarrolla en sí una particular cultura o sea, *la cultura del reconocimiento de los demás en el hecho de ser otros*<sup>36</sup>. En esta línea, el mismo proceso de comunicación del Evangelio debe moverse en el ámbito del culturalismo, más que en el de la inculturación<sup>37</sup>, que mantiene firme “la potencial universalidad de todas las culturas y su recíproca apertura”<sup>38</sup>, desde el momento en que se revela como propia la tensión entre fe y cultura.

#### BIBLIOGRAFÍA

Además de los títulos citados en las notas, se pueden consultar los siguientes:

L. F. LADARIA, *Introduzione alla Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1992.

R. MANCINI, *L'uomo e la comunità*, Edizioni Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano 2004.

B. MORICONI (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, Città Nuova, Roma 2001.

R. PETER, *Introduzione all'umano. L'epistemologia del limite*, Cittadella, Assisi 2006.

I. SANNA, *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, Queriniana, Brescia 2006.

---

<sup>36</sup> J. B. METZ, Differenziazione nella comprensione del policentrismo, en F. X. KAUFFMAN - J. B. METZ (eds.), *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1988, 116.

<sup>37</sup> Para un *status quaestionis* cf. C. DOTOLO, *Annuncio del Vangelo e inculturazione della fede*, en G. MAZZOTTA-J. ILUNGA MUYA (eds.) *Veritas in Caritate*, Miscellanea di Studi in onore del Card. José Saraiva Martins, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2003, 289-301. E. P. ANTONIO, *The Hermeneutics of Inculturation*, en ID. (Ed.), *Inculturation and Postcolonial Discourse in African Theology*, PeterLang, New York 2006, 29-59.

<sup>38</sup> RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 66.