

Ant.^o Art.^o Arzob.^o
uis.^o Conf.^o Comp.^o Verreg.^o
Exmo. Embas.^o Fr. Fran.
Hist.^o Mi.^o H. Inten.^o te
Teag.^o Jp.^o Ga.^o te

Curso Fundamental sobre la fe

Introducción al concepto de cristianismo

Karl Rahner



Biblioteca Herder

CURSO FUNDAMENTAL SOBRE LA FE

KARL RAHNER

CURSO
FUNDAMENTAL
SOBRE LA FE

Introducción al concepto de cristianismo

Herder

Título original: Grundkurs des Glaubens

Traducción: Ratil Gabás

Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes

© 1976, Verlag Herder KG, Friburgo de Brisgovia

© 2007, Herder Editorial, S.L., Barcelona

2ª edición

ISBN: 978-84-254-2863-0

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: La Noografica, S.L.

Depósito legal: B-311-2012

Printed in Spain – Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras".

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 4733

SUMARIO

Prólogo	9
Abreviaturas	15

INTRODUCCIÓN

1. Reflexiones generales preliminares	17
2. Reflexiones previas de orden teórico-científico	19
3. Algunos problemas fundamentales de teoría del conocimiento	32

GRADO PRIMERO: EL OYENTE DEL MENSAJE

1. Relación entre filosofía y teología	42
2. El hombre como persona y sujeto	44
3. El hombre como el ser que trasciende	50
4. El hombre como el ser responsable y libre	55
5. La cuestión personal de la existencia como pregunta por la salvación ..	59
6. Sumisión del hombre a la disposición ajena	62

GRADO SEGUNDO: EL HOMBRE ANTE EL MISTERIO ABSOLUTO

1. Meditación sobre la palabra "Dios"	66
2. El conocimiento de Dios	74
3. Dios como persona	95

Sumario

4. Relación del hombre con su fundamento trascendental: condición de criatura	100
5. La posibilidad de encontrar a Dios en el mundo	106

GRADO TERCERO: EL HOMBRE COMO SER RADICALENTE AMENAZADO POR LA CULPA

1. El tema y sus dificultades	117
2. Libertad y responsabilidad del hombre	121
3. Posibilidad de decisión contra Dios	126
4. El “pecado original”	136

GRADO CUARTO: EL HOMBRE COMO EVENTO DE LA COMUNICACIÓN LIBRE E INDULGENTE DE DIOS MISMO

1. Notas previas	147
2. ¿Qué significa “comunicación de Dios mismo”?	149
3. La comunicación de Dios como “existencial sobrenatural”	159
4. Manera de entender la doctrina trinitaria	167

GRADO QUINTO: HISTORIA DE LA SALVACIÓN Y DE LA REVELACIÓN

1. Reflexiones previas sobre el problema	172
2. Mediación histórica entre trascendentalidad y trascendencia	174
3. La historia de la salvación y de la revelación como coextensiva con toda la historia universal	177
4. Relación entre la historia general de la revelación trascendental y la historia categorial especial de la revelación	188
5. Estructura de la historia fáctica de la revelación	198
6. Resumen del concepto de revelación	207

GRADO SEXTO: JESUCRISTO

1. La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo	216
2. Fenomenología de nuestra relación con Jesucristo	243
3. Cristología trascendental	247
4. ¿Qué significa “encarnación de Dios”?	253

Sumario

5. La historia de la vida y muerte del Jesús prepascual en perspectiva teológica	271
6. Teología de la muerte y resurrección de Jesús	311
7. Contenido, validez permanente y límites de la cristología y soteriología clásicas	334
8. Nuevos puntos de apoyo para una cristología	343
9. Relación personal del cristiano con Jesucristo	357
10. Jesucristo en las religiones no cristianas	363

GRADO SÉPTIMO: CRISTIANISMO COMO IGLESIA

1. Introducción	375
2. La Iglesia, fundación de Jesucristo	379
3. La Iglesia en el Nuevo Testamento	390
4. Reflexiones fundamentales sobre el carácter eclesial del cristianismo	397
5. Método indirecto de legitimación de la Iglesia católica como Iglesia de Cristo	402
6. La Escritura como libro de la Iglesia	427
7. El magisterio de la Iglesia	436
8. El cristiano en la vida de la Iglesia	448

GRADO OCTAVO: ANOTACIONES SOBRE LA VIDA CRISTIANA

1. Características generales de la vida cristiana	463
2. La vida sacramental	473

GRADO NOVENO: LA ESCATOLOGÍA

1. Algunos presupuestos para la comprensión de la escatología	495
2. La escatología una como individual	499
3. La escatología una como colectiva	510

EPÍTOME FINAL: FÓRMULAS BREVES DE LA FE	515
---	-----

Índice general	528
--------------------------	-----

PRÓLOGO

¿A quién se dirige este libro? El autor mismo no puede responder fácilmente a esta pregunta. Es obvio que, ante la profundidad incomprendible del misterio cristiano y dada la variedad inagotable de los hombres a los que quiere llegar la llamada del cristianismo, resulta imposible decir a todos *a la vez* algo sobre el concepto de cristianismo. Una introducción al misterio del cristianismo quizá sea ya demasiado “elevada”, complicada y abstracta para unos y demasiado primaria para otros. El autor, deseoso de escribir para lectores con cierta formación, que no retroceden ante el “esfuerzo del concepto”, no puede sino esperar que el libro llegue a manos de personas a las que no parezca ni demasiado elevado ni demasiado primario.

Por tanto, las reflexiones que van a seguir quisieran moverse en un “primer nivel de reflexión”. No explicaremos en el prólogo lo que significamos con ello, pues sería necesario afrontar una sutil reflexión teóricocognoscitiva. Nuestra manera de proceder se basa simplemente en los siguientes presupuestos: por *una parte*, no hemos de limitarnos a repetir en forma de catecismo y usando las formulaciones tradicionales lo que anuncia el cristianismo, sino que este mensaje, en la medida en que es posible en un intento tan breve, debe ser entendido nuevamente y reducido a un “concepto”; dentro de lo posible, el cristianismo —a pesar de su carácter singular e incomparable— ha de situarse en el horizonte mental de un hombre de hoy. A este respecto no procederemos como si un cristiano no supiera qué es cristianismo *antes*

de tales reflexiones. Pero tampoco podemos reducirnos a narrar simplemente lo que se dice en cada catecismo de tipo tradicional sobre una fe completamente imperturbable. Nuestra intención no puede realizarse sin reflexiones relativamente fatigosas y sin trabajo conceptual. Por *otra parte*, una primera introducción de este tipo no puede afrontar todas las reflexiones, preguntas y aporías que “de suyo” quedan reservadas para una teoría de la ciencia, una filosofía del lenguaje, una sociología de la religión, una historia de la religión, una fenomenología de la religión, una filosofía de la religión, una teología fundamental, para la exégesis y la teología bíblica y en definitiva para una teología sistemática. Abarcar todo esto es imposible en un libro como el presente y en general para un solo teólogo; y a la postre tampoco resultaría útil a nuestros destinatarios. Si urgiéramos una empresa tan amplia, sería imposible “dar razón de nuestra esperanza”, y el cristiano que nos deseamos como lector no estaría en condiciones de responsabilizarse de la fe cristiana en forma intelectualmente honrada. Entonces tendríamos que remitir a dicho lector al catecismo de la Iglesia, con la exigencia de que crea simplemente lo que allí se enseña y así salve su alma.

En consecuencia, este libro parte de la persuasión —e intenta fortalecerla desde sí misma— de que entre una fe sencilla de catecismo, por una parte, y el estudio de todas las ciencias mencionadas —y algunas más—, por otra, hay un medio de justificación de la fe cristiana con honradez intelectual, a saber: en el plano que hemos calificado de “primer nivel de reflexión”. *Debe* existir tal posibilidad, pues incluso el teólogo de profesión a lo sumo puede ser competente en una u otra disciplina, pero no en todas las que “de suyo” serían necesarias para un nivel superior —de segundo grado o de un grado más alto todavía—, si él hubiera de confrontar su teología en una forma explícita y científicamente adecuada con todas las preguntas y tareas de estas disciplinas. Por lo demás, el hombre no vive el todo de su existencia y las amplias dimensiones particulares de la misma desde una ocupación refleja con todas las ciencias actuales y, sin embargo, ha de responder ante su conciencia intelectual de este todo de su existencia en una forma indirecta y sumaria. Bajo esa perspectiva acomete este libro la empresa de expresar el todo del cristianismo y responsabilizarse de él en un “primer nivel de reflexión”. Si se logra o no este fin es una pregunta que habrá de decidir el lector mismo, pero siendo también críti-

co consigo y examinando en consecuencia si el fracaso de dicha tarea no podría tener la causa en él mismo, cosa que sin género de dudas no es impensable de antemano. El intento de moverse en un primer nivel de reflexión y de tematizar y legitimar el todo del cristianismo en sus rasgos fundamentales puede, naturalmente, designarse como “precientífico”. Pero quien use este calificativo ha de admitir la pregunta de si hoy puede alguien reflexionar sobre el todo de su existencia de otra manera que no sea esa forma “precientífica”, de si con miras a tal empresa tiene gran sentido asumir una actitud “científica”, medida en las ciencias actuales, que ninguna persona particular puede dominar. E incluso cabe preguntar si tal reflexión “precientífica” no exige tanta exactitud y tanto esfuerzo conceptuales, que pueda comparar sin desdoro su carácter científico con el de otras disciplinas particulares. “De suyo” también éstas serían competentes para dicha reflexión, pero resultan inutilizables para el cristiano y el teólogo particular que intentan situarse ante el único todo del cristianismo en un tiempo en que ciertamente deben seguir cultivándose con intensidad todas las disciplinas particulares, pero éstas, por su complejidad y por la dificultad y el pluralismo de sus métodos como tales, han abandonado *el ámbito* en el que un cristiano o un teólogo particular deben responder primeramente de su cristianismo. Existe un “idiotismo de la especialidad” —de todo punto legítimo— en las disciplinas teológicas particulares, pero aquí hemos de procurar evitarlo.

El tema del *Curso fundamental sobre la fe* ha ocupado al autor desde hace muchos años. Durante su docencia en las universidades de Munich y Münster ha expuesto dos veces esta materia bajo el título *Introducción al concepto de cristianismo*. En razón de esta historia de su origen, el libro ostenta dos peculiaridades que no han desaparecido en la elaboración del mismo: las secciones particulares, medidas según la mayor o menor importancia de la temática respectiva y comparadas entre sí, no siempre presentan la extensión que les corresponde, pues este “ideal” difícilmente puede alcanzarse en las lecciones escolares. Y si, en segundo lugar, partimos de la pregunta general y abstracta sobre lo que podría o debería tratarse en tal *Introducción al concepto de cristianismo*, entonces la elección que hemos hecho (y una selección es inevitable) parecerá en cierto modo arbitraria para algunos. A este respecto podrán echarse de menos muchas cosas relativas a la posibilidad teórico-cognoscitiva y teórico-científica de enunciados religiosos y

teológicos en general. Quizá se tenga la impresión de que han sido tratados con excesiva brevedad temas importantes de la dogmática, p. ej., de la teología trinitaria, de la teología de la cruz, de la doctrina de la vida cristiana, de la escatología, etc. Otros descubrirán que no se ha desarrollado el aspecto político-social y crítico-social de la autointeligencia del cristianismo. Y cabe de todo punto esperar la opinión de que los pasos octavo y noveno a lo sumo esbozan la temática tratada en ellos. En relación con estas y otras observaciones acerca de los límites de la presente obra, el autor sólo puede decir en orden a la propia justificación: Cada autor tiene derecho a la selección. Y a su vez, puede formular la pregunta contraria: ¿Cómo es posible evitar esa selección u otra parecida si en un libro, relativamente breve a la vista del tema, ha de intentarse una primera introducción al todo del concepto de cristianismo? Si no se aceptan estos límites inevitables, nuestro intento sería imposible o insostenible de antemano. No ponemos en duda que el tema puede abordarse mejor que en este ensayo. Pero también un desarrollo mejor de la tarea toparía sin duda con los límites que notará el lector de este libro, lo mismo que los nota su autor.

Teniendo en cuenta la historia del nacimiento del libro y su carácter introductorio, el autor consideró superfluo añadir notas aclaratorias y referencias bibliográficas. En el marco del presente trabajo podría esto sonar a innecesaria ostentación erudita. El autor ha renunciado también a citar trabajos propios con temática paralela, aunque no pocas veces tenía la impresión de haber escrito más precisa y exactamente en otros pasajes sobre ciertas materias particulares. Por otra parte, hemos incluido aquí —con una reelaboración más o menos intensa— textos ya publicados en otras obras, en concreto: la primera sección del segundo paso (cf. K. RAHNER, *La gracia como libertad*, Herder, Barcelona 1972, p. 11-19); y sobre todo partidas más extensas en el sexto paso, la cristología, que han sido tomadas en parte de *Escritos de teología* (por lo que respecta a las secciones 1, 4, 10) cf. K. RAHNER, *Escritos de teología*, tomo V, Taurus, Madrid 1964, p. 181-219; tomo IV, Taurus, Madrid 1964, p. 139-157; y tomo XII de la edición alemana *Schriften zur Theologie*, Zurich 1975, p. 370-383) y en parte de la *Cristología*, ya agotada, que publiqué junto con Wilhelm Thüsing (K. RAHNER - W. THÜSING, *Christologie-systematisch und exegetisch*, "Quaestiones disputatae" 55, Friburgo de Br. 1972, especialmente p. 18-71). Asimismo en la sección final del libro se ha reela-

borado un artículo aparecido ya antes (cf. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, tomo IX, Einsiedeln 1970, p. 242-256).

Quizá algunos lectores se vean particularmente sorprendidos ya de entrada por la ausencia casi total de citas bíblicas concretas como prueba de lo afirmado. Este hecho se explica por varias razones, que han de verse todas juntas. En primer lugar, el autor a ningún precio quiere despertar la impresión de que es un exegeta y trabaja como especialista científico de este campo. Pero en conjunto espera haberse informado suficientemente de los planteamientos y resultados de la exégesis actual y de la teología bíblica, las cuales han de presuponerse aquí, dada la intención y la peculiaridad de este libro. Además, el lector puede recurrir con facilidad a publicaciones de especialistas preparadas con propósito divulgador, y proporcionarse así el material exegético que hemos de presuponer en nuestro libro, si no ha de rebasar los límites deseados y su peculiaridad como introducción al concepto de cristianismo. Ciertamente que el cristianismo es una religión basada en sucesos históricos totalmente determinados. Pero la extensión del sexto paso, que abarca casi un tercio de la materia, da testimonio a su manera de que el autor sabe de la historicidad del cristianismo. Y estos sucesos históricos han de sacarse de las "fuentes". Sin embargo, en una primera introducción al concepto de cristianismo puede y debe presuponerse este examen original y crítico de las fuentes. Podemos y debemos limitarnos a informar brevemente —si bien en forma concienzuda, según nuestras fuerzas— sobre los resultados de este trabajo originario sobre las fuentes como material para una reflexión sistemática. Si aspiráramos aquí a más, no lograríamos un trabajo exegético de altura, sino un remilgo pseudocientífico sin provecho para nadie. En definitiva la teología que trabaja sistemática y conceptualmente no es un mero apéndice problemático de la exégesis y de la teología bíblica. Si en un único libro no puede hacerse lo uno y lo otro, es mejor y más honrado evitar la impresión de que se quieren lograr ambas cosas a la vez.

Si aquí se ofrece una introducción, el lector no podrá esperar que este libro sea un resumen acabado del anterior trabajo teológico del autor. La presente obra no es esto ni quiere serlo, si bien el *Curso fundamental sobre la fe*, en virtud de su tema, tiene un carácter más amplio y sistemático que la mayoría de nuestras publicaciones teológicas.

Antecede al cuerpo de la obra un sumario y le sigue un índice

analítico. El sumario permite al lector una rápida visión de conjunto de la totalidad del libro; y el índice analítico esclarece con detalle el curso de las reflexiones.

En la larga historia de esta obra, iniciada en 1964, el autor ha recibido múltiples ayudas. No podemos mencionar aquí el nombre de todos los que a lo largo de todos estos años han prestado su contribución en Munich y Münster. Sin embargo, además de mis dos hermanos de religión, Karl H. Neufeld y Harald Schöndorf, hemos de mencionar explícitamente a dos personas: Elisabeth von der Lieth en Hamburgo y Albert Raffelt en Friburgo de Brisgovia, a quienes se debe gran parte de la redacción definitiva del texto en lo tocante a la organización y abreviación del texto originario de las lecciones. A los dos mi gratitud sincera y cordial.

Munich, junio de 1976

KARL RAHNER

ABREVIATURAS

Citamos los documentos del magisterio de la Iglesia según:

DS H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Herder, Barcelona 1976.

Con los números precedidos por el signo † nos referimos a la traducción castellana de esta obra en ENRIQUE DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1961.

Las declaraciones del Concilio Vaticano II son citadas por las abreviaturas de las dos primeras palabras y el número del artículo. En concreto las abreviaturas son:

DV	<i>Dei Verbum</i>	Constitución dogmática sobre la revelación divina.
GS	<i>Gaudium et spes</i>	Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy.
LG	<i>Lumen gentium</i>	Constitución dogmática sobre la Iglesia.
NA	<i>Nostra aetate</i>	Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas.
OT	<i>Optatam totius</i>	Decreto sobre la formación sacerdotal.
UR	<i>Unitatis redintegratio</i>	Decreto sobre el ecumenismo.

INTRODUCCIÓN

1. REFLEXIONES GENERALES PRELIMINARES

Este libro se propone dar una *introducción al concepto de cristianismo*. Por tanto, en primer lugar se trata solamente de una *introducción* y nada más. Evidentemente tal empresa se halla mucho más cerca de una decisión personal por la fe que otras publicaciones científicas o teológicas o que ciertos cursos académicos. No obstante, debe tratarse aquí de una introducción en el marco de una reflexión intelectual, y no directa e inmediatamente de un escrito edificante, aunque está claro que la relación de una teología del espíritu y del entendimiento con una teología del corazón, de la decisión y de la vida religiosa representa de nuevo un problema muy difícil. Pretendemos en segundo lugar una introducción al concepto de *cristianismo*. Para ello presuponemos de partida la existencia de este nuestro cristianismo personal y propio en su forma normal eclesiástica e intentamos, en tercer lugar, reducirlo al *concepto*. Esta palabra "concepto" ha sido añadida para que aparezca claro que, hablando con Hegel, se trata de un "esfuerzo del concepto". Por eso, quien de antemano busca solamente estímulos religiosos y recela de este esfuerzo de la reflexión paciente, fatigosa y monótona, debería prescindir de esta investigación.

La introducción prometida es por su propia naturaleza un experimento; el éxito eventual del experimento no puede saberse de antemano, pues esto depende también del lector de las presentes páginas.

Efectivamente, para el que es y quiere ser cristiano en tal tema se trata no de cualesquiera preguntas teológicas particulares, sino del todo de la propia existencia. No obstante, habremos de mostrar —y esto será un motivo permanente— que se puede ser cristiano sin haber reflexionado en forma científicamente *adecuada* sobre el todo de este ser cristiano, sin que por ello quede cuestionada la honradez intelectual, pues esa reflexión no es posible y en consecuencia tampoco es necesaria.

A la postre, el ser cristiano es para el creyente el todo de su existencia. Y este todo conduce a los oscuros abismos del desierto que llamamos Dios. Los grandes pensadores, los santos y en definitiva Jesucristo están ante nosotros al acometer una empresa de este tipo; se nos abren los abismos de la existencia; sabemos que nosotros mismos no hemos pensado, amado y padecido suficientemente.

Siempre se han dado tales intentos de poner ante los propios ojos como un *todo único* la figura del cristianismo, de la fe y vida cristianas, aunque sólo sea en una reflexión meramente teórica. Cada profesión de fe, comenzando por el *Símbolo Apostólico* hasta el *Credo del pueblo de Dios* de Pablo VI, es un intento parecido de formulación breve de la fe cristiana y de la concepción de la existencia cristiana, o sea, es una introducción —aunque muy breve— al cristianismo o al concepto de cristianismo. El *Enchiridion de fide, spe et caritate* de Agustín, el *Breviloquium* de Buenaventura o el *Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum* de Tomás de Aquino, en el fondo son también intentos semejantes de ofrecer en forma relativamente breve una visión de conjunto sobre el todo y la esencia del cristianismo.

Pero tal reflexión sobre el todo del cristianismo ha de intentarse siempre de nuevo. Es una reflexión siempre condicionada, pues es evidente que la reflexión en general, y particularmente la reflexión teológico-científica, no alcanza ni puede alcanzar el todo de esta realidad que actualizamos creyendo, amando y esperando. Y precisamente esta diferencia permanente e insuperable entre la originaria realización cristiana de la existencia y la reflexión será motivo constante de nuestro esfuerzo intelectual. La visión de esa diferencia es un conocimiento clave, que representa un presupuesto necesario para una introducción al concepto de cristianismo.

Lo que pretendemos es reflexionar sobre la pregunta a primera vista sencilla: “¿Qué es un cristiano, y por qué este ser cristiano puede realizarse hoy con honradez intelectual?” La pregunta parte del hecho

del ser cristiano, aunque éste hoy día se presenta muy distintamente en cada cristiano particular. La manera diversa de presentarse está condicionada por el grado de madurez personal, por la modalidad muy variada de nuestra situación social y en consecuencia también este hecho de nuestro cristianismo ha de someterse aquí a reflexión y justificarse ante nuestra conciencia de verdad en una "respuesta de nuestra esperanza" (1 Pe 3, 15).

2. REFLEXIONES PREVIAS DE ORDEN TEORÉTICO-CIENTÍFICO

La necesidad de un curso introductorio según el Vaticano II

El Decreto del Vaticano II *Sobre la formación sacerdotal* nos proporciona la ocasión externa de preguntarnos por la esencia y el sentido de una *introducción al concepto de cristianismo* como un curso fundamental dentro de la teología. Allí leemos:

"En la nueva ordenación de los estudios eclesiásticos conviene atender sobre todo a una mejor coordinación mutua entre las disciplinas filosóficas y las teológicas. Ambas juntas han de tender a un descubrimiento más profundo del misterio de Cristo en la mente de los alumnos. Este misterio atraviesa la historia entera del género humano, se comunica constantemente a la Iglesia y opera de manera particular en el ministerio sacerdotal.

"Para que los alumnos se familiaricen con esta visión desde el principio de su formación, los estudios eclesiásticos deben comenzar con un curso de introducción cuya duración ha de ser proporcionada al cometido. En esta introducción tiene que exponerse el misterio de la salvación en forma tal que los alumnos vean con claridad el sentido, la estructuración y el fin pastoral de los estudios eclesiásticos, y de manera que simultáneamente se les ayude a fundar en la fe toda su vida personal y a penetrarla con ella, y así se consoliden en la entrega personal a su vocación con ánimo alegre" (OT 14).

El Decreto exige una unidad interna de filosofía y teología. La tarea temática global de una teología así entendida es una concentración total en el misterio de Cristo. Este todo de la teología ha de transmitirse al teólogo en un *curso de introducción* suficientemente largo, en el cual el sentido, la estructura y el fin pastoral de los estudios

teológicos deben manifestarse claramente a los estudiantes ya desde el principio de su dedicación a la teología. El curso ha de ayudarles a fundamentar mejor su vida personal y sacerdotal como una vida de fe y a penetrarla con esta misma fe. Así queda indicada la significación de esta introducción para su existencia cristiana y para su existencia teológica y sacerdotal.

Pero la pregunta es ahora: ¿Hay una fundamentación teórico-científica para tal curso de introducción como una disciplina propia, autónoma, justificable y, por tanto, no sólo como una justificación piadosa de cara a la teología en general? Si existe algo así y si hablan razones en su favor, de ahí deberían desprenderse el camino auténtico y la forma concreta de tal curso fundamental, cuya importancia no se reduce a la formación de sacerdotes.

La "enciclopedia teológica" en el siglo XIX

La enciclopedia, tal como fue concebida originariamente en el siglo XIX, sigue revistiendo interés a este respecto. No sólo se entendía como colección de materiales de todo el saber teológico conocido hasta el momento, sino también como una reconstrucción de este saber desde su origen y en su unidad. Podemos recordar aquí a Franz Anton Staudenmaier, teólogo de Tubinga. Según su *Enciclopedia* de 1834, esta disciplina ofrece el "esbozo sistemático fundamental de la teología entera", el "esbozo condensado de su idea concreta según todas sus determinaciones esenciales". Escribe: "Pues, así como el espíritu humano es orgánico y constituye un sistema de fuerzas vivas, así también quiere ver en la ciencia un organismo, un sistema, y no descansa mientras no ha engendrado a través de su actividad organizadora un nexo sistemático de las partes esenciales que forman el contenido. Este nexo sistemático de las diversas partes de una ciencia según sus conceptos fundamentales esenciales queda expuesto en la *Enciclopedia*." Según Staudenmaier, la enciclopedia desarrolla la conexión necesaria y orgánica de todas las partes de la teología, y así la presenta como una ciencia real, por cuanto la comprende como una unidad y totalidad en sus ramificaciones. La teología es un organismo real y lleva en sí su principio de vida.

Se buscaba, pues, una comprensión partiendo de la unidad ori-

ginaria entre la teología y sus distintas disciplinas; y, partiendo de la compenetración asimismo originaria entre teología y filosofía, razón y revelación (por lo cual de hecho antecede al todo de la teología una filosofía de la revelación) se buscaba entenderlas en su diferencia, para alcanzar así el contenido auténtico de la teología misma y ofrecer con ello una introducción adecuada.

Algo parecido podríamos encontrar también, p. ej., en Johann Sebastian Drey o en las *Lecciones sobre el método del estudio académico* compuestas por Schelling en 1802.

Pero la praxis de esta introducción enciclopédica a la teología traicionó abiertamente la grandiosidad de la pretendida concepción total. En efecto, conforme iba exponiéndose objetivamente el contenido de la teología y se iba atribuyendo el contenido de la revelación a sus disciplinas materiales, a su fundamentación formal no le quedaba sino la manera como se logra la materia, se configura como ciencia y es interpretada subjetivamente; de esa manera la enciclopedia —ahora sin contacto real con su contenido auténtico— se conducía a sí misma al absurdo. En el fondo sólo se desarrolló como una especie de introducción al conjunto fáctico de la teología enseñada, como visión de conjunto e introducción para principiantes. Pero, bien consideradas las cosas, tal enciclopedia es superflua, pues, por una parte, habla en una forma demasiado general y poco vinculante y, por otra, no ofrece nada que no deba decirse de nuevo, a título de introducción, al principio de las disciplinas particulares.

En consecuencia, para la fundamentación de un curso de introducción podemos apelar con razón a la intención originaria de la enciclopedia teológica en el siglo XIX. Pero no podemos apoyarnos en su desarrollo fáctico. Y la pregunta por la fundamentación teórico-científica deberá abordarse de nuevo desde la situación actual de la teología y de su destinatario.

El destinatario de la teología actual

No todos los que hoy estudian teología aspiran al sacerdocio. En cualquier caso, los estudiantes no están radicados en una fe obvia, apoyada por un ambiente religioso homogéneo, común a todos. También el joven teólogo posee una fe tentada, de ningún modo obvia, una fe que ha de conquistarse y edificarse siempre de nuevo; pero no tiene moti-

vo para avergonzarse de esto. Puede confesar llanamente la situación dada de antemano, pues vive hoy en un clima espiritual o procede de un ambiente en el que el cristianismo no es una magnitud obvia, indiscutible.

Hace treinta o cuarenta años —cuando yo mismo estudiaba teología— el teólogo era un hombre para el cual constituía la cosa más natural del mundo el cristianismo, la fe, su existencia religiosa, la oración, la voluntad firme, servir en una actitud sacerdotal totalmente normal. Quizá tenía durante su estudio ciertos problemas teológicos; podía alcanzar hondas profundidades en el pensar teológico, buscar precisión y excavar en todas las preguntas particulares de la teología, pero eso sucedía sobre el fundamento de un cristianismo inmovible, transmitido mediante una universal formación religiosa en una atmósfera incuestionadamente cristiana. Nuestra fe estaba condicionada esencialmente por una situación sociológica muy concreta, la cual era entonces nuestro soporte, pero que hoy ha dejado de existir.

Esto significa, para el estudio, que la enseñanza académica ha de tener en cuenta esa situación, que es una extravagancia el que los profesores de teología no vean más ideal supremo que el de demostrar ya desde el principio a los jóvenes teólogos su propia altura científica y la problemática de sus eruditas disciplinas. Si el teólogo actual vive su fe en una situación crítica, es lógico que el principio de sus estudios teológicos deba ayudarle tanto como sea posible a superar honradamente esta situación de su fe. Si reflexionamos sobre los dos aspectos mencionados de la situación personal del joven teólogo actual, si estamos persuadidos de que también la teología misma debe reaccionar a esta situación — y debe hacerlo desde el principio—, entonces hemos de decir que las disciplinas concretas, tal como se ofrecen en la actualidad, no pueden llevar a cabo tal empresa por sí solas. Ellas son en exceso ciencia en razón de sí mismas, están demasiado escindidas y divididas para que puedan responder realmente en manera adecuada a la situación personal del actual estudiante de teología.

A esta fundamentación de un “curso de introducción” debida a un estímulo externo, se añade otra más intrínseca bajo el prisma de lo que tal curso debe llevar a cabo en un primer nivel de reflexión. Ese nivel primero de reflexión (cuya esencia ha de esclarecerse todavía) es necesario ante el pluralismo de las ciencias teológicas, el cual ya no resulta adecuadamente mediable en una unidad. Pero aquí se abre un

dilema. Sin duda alguna este primer nivel de reflexión tiene la tarea —en una especie de maniobra legítima de evasión— de evitar el recorrido prácticamente imposible de todas las disciplinas teológicas, extrayendo de ellas una problemática científicamente exacta y adecuada, y de conducir, sin embargo, a un “sí” intelectualmente honrado a la fe cristiana. Ahora bien, el esfuerzo intelectual y científico que sigue exigiendo ese primer nivel de reflexión no es menor que el exigido a los estudiantes en una disciplina teológica particular. Por esto resulta difícil conciliar la exigencia teórico-científica del curso fundamental y su configuración práctica desde la situación en que de hecho se encuentra quien comienza los estudios teológicos. El nombre de “curso fundamental” induce a pensar con demasiada facilidad que se trata de una introducción que evita justamente a los teólogos incipientes al esfuerzo del concepto. Pero, por otra parte, dicho curso tiene que asumir también el cometido de ayudar a los *principiantes* a penetrar en la teología en su conjunto. Y, naturalmente, es muy difícil cumplir a la vez estas dos exigencias. En todo caso, la fundamentación decisiva del curso de introducción es la teórico-científica y no la pedagógica y didáctica.

El pluralismo en la teología y la filosofía actuales

La teología está dividida de hecho en un sinfín de disciplinas particulares. En cada disciplina se ofrece una materia inmensa, con una metodología muy diferenciada y difícil y con un contacto extraordinariamente escaso con otras disciplinas teológicas emparentadas o limítrofes. Hemos de considerar con serenidad esta situación de la teología actual, sin abrigar ninguna esperanza de que las disciplinas teológicas mismas puedan cambiar las cosas. Ciertamente que dentro de la teología se da el esfuerzo, p. ej., de compaginar mejor la dogmática y la exégesis, o de inyectar en el derecho canónico más teología que hace veinte años. Evidentemente tales intentos de contacto son útiles, pero hoy no son ya capaces de superar el pluralismo de la teología.

Y este pluralismo tampoco puede superarse mediante el trabajo en equipo, tan traído y llevado. Ciertamente que escasea la necesaria colaboración racional. Pero toda colaboración en las ciencias del espíritu tiene un límite muy claro: en las ciencias naturales se da la posibilidad de intercambio de resultados exactamente demostrados entre discipuli-

nas o investigadores, es posible entender y valorar los resultados de otro sin tener que juzgar sobre problemas de método, y sobre el logro y la seguridad de sus resultados mismos. En las ciencias del espíritu, por el contrario, la comprensión real del enunciado y la ponderación de su validez dependen del hallazgo de este enunciado, personalmente correalizado. Y precisamente en la teología esto ya no es posible para cada representante de otras disciplinas.

Un segundo punto de vista en relación con la situación de conjunto se desprende de un pluralismo semejante en la filosofía actual. Ya no existe la filosofía neoescolástica, tal como los teólogos de edad la aprendimos mejor o peor hace cuarenta años. La filosofía está hoy disgregada en un pluralismo de filosofías. Y precisamente este pluralismo en la filosofía también, este pluralismo que no es posible suprimir ni elaborar intelectualmente, es hoy un hecho que no podemos dejar de lado. Ahora bien, toda teología es siempre una teología de las antropologías profanas y de las propias interpretaciones del hombre, las cuales, como tales, no entran por completo, pero sí parcialmente en estas filosofías explícitas. Y desde ahí vuelve a originarse por fuerza un enorme pluralismo de teologías.

Ha de quedar claro además que hoy la filosofía o las filosofías de ningún modo representan el único e incontestable mercado de intercambio suficiente por sí mismo, en el que la teología entra en contacto con la ciencia profana y con la propia concepción del hombre. La teología sólo es teología auténticamente proclamable en la medida que logra hallar contacto con toda la autoconcepción profana del hombre en una época determinada, en la medida en que logra establecer diálogo con ella, hacerla suya y dejarse fecundar por ella en el lenguaje y en la cosa misma. Así, pues, hoy no sólo estamos ante una disgregación interdisciplinar de la teología, ni sólo ante un pluralismo de las filosofías, el cual ya no puede ser abarcado y elaborado por personas particulares, sino que a esto se añade además que las filosofías ya no proporcionan las únicas autointerpretaciones del hombre importantes para la teología; más bien, hoy como teólogos nos encontramos forzosamente en un diálogo —ya no mediado por la filosofía— con ciencias pluralistas de tipo histórico, sociológico y científico-natural. Estas ciencias ya no se doblegan a la exigencia planteada por la filosofía de estar mediadas y esclarecidas filosóficamente, o incluso a la de que puedan esclarecerse en esta manera.

Desde aquí se echa de ver la dificultad de una teología científica. Ésta misma ha pasado a ser una multitud ya no supervisable de ciencias particulares; tiene que estar en contacto con un sinnúmero de filosofías para poder ser científica en ese sentido inmediato; pero a la vez ha de cultivar el contacto con ciencias que ya no pueden interpretarse en forma filosófica. Añádase finalmente todo el mundo polimorfo de la vida espiritual no científica en el arte, en la poesía, en la sociedad. Toda esa variedad es tan grande que sus manifestaciones ya no están medidas por filosofías, ni por las ciencias pluralistas mismas, y, sin embargo, representa una configuración del espíritu, de la propia inteligencia del hombre, con la que habrá de tener algo que ver la teología.

Justificación de la fe en un "primer nivel de reflexión"

En la dogmática, en el tratado dogmático "sobre la fe" (como tal) existe una parte llamada *análisis de la fe*. Se habla allí del nexo interno de los argumentos de credibilidad, elaborados en la teología fundamental, y de la significación que éstos tienen para la fe y el acto de fe. Y se afirma que, según la concepción católica, tales pruebas o argumentos de credibilidad no fundan internamente la fe en su auténtica peculiaridad teológica, es decir, como asentimiento más firme por la autoridad de Dios que revela, pero que, no obstante, pertenecen a la fe y tienen su función en el conjunto de ésta. Pero en este contexto se supone que para los no formados teológicamente, para los rudos, en determinadas circunstancias no es necesaria reflejamente toda la teología fundamental (ni siquiera en una formulación breve) como presupuesto de la fe —sin que por ello ésta quede imposibilitada—, sino que la cosa funciona también de otro modo. La antigua teología de la fe supo siempre que para los rudos no es posible ni necesario que la fe pase a través de una reflexión adecuada sobre las razones intelectuales de credibilidad.

Quisiera incluso formular la tesis de que, en la situación actual, todos nosotros en cierto sentido somos y permanecemos inevitablemente "rudos" en medio de todo nuestro estudio de la teología; y podemos valientemente y sin reservas confesar esto ante nosotros mismos y ante el mundo.

Semejante afirmación no es un salvoconducto para la pereza,

para la inercia o indiferencia intelectual frente a una reflexión sobre los dogmas de fe y su fundamentación teológico-fundamental; no es un salvoconducto para la pereza e indiferencia frente a aquella respuesta de nuestra esperanza y de nuestra fe que es necesaria y posible —y por ello está preceptuada— en cada situación individual concreta de un hombre determinado. Pero respecto de muchas reflexiones teológicas es lícito decir: “Yo *no puedo* llevarlas a cabo y, por ello *tampoco tengo necesidad* de poderlo hacer.” Y sin género de dudas puedo, no obstante, ser un cristiano que vive su fe con la honradez intelectual exigida a todo hombre. De esta constatación se sigue la posibilidad teórico-científica de una fundamentación de la fe que precede a la tarea y al método del actual mundo científico, ya teológico ya profano. Esta fundamentación de la fe contiene así la teología fundamental y la dogmática en una unidad y se realiza en un primer nivel de reflexión de la fe que se da razón de sí misma. Este primer nivel ha de distinguirse de un segundo plano de reflexión en el que las distintas ciencias teológicas, en sus propios campos y con sus métodos específicos, se dan razón de sí mismas en una forma que hoy no es accesible para todos de cara al todo de la fe y menos todavía para los que se inician en la teología.

Este primer nivel científico de reflexión de la fe, y la posibilidad de responder de ella en forma intelectualmente honrada, significa una primera ciencia propia. Tal como las disciplinas teológicas particulares se entienden actualmente a sí mismas, éstas, en el contenido, en la amplitud de su problemática, en su diferenciación y en la dificultad de aprender sus métodos, están hechas de tal manera que ya no pueden ofrecer a un hombre concreto aquella inteligencia básica y fundamentación de la fe que él, por una parte, necesita y exige como hombre intelectual y, por otra, no puede recibir a través de estas ciencias como tales. Tiene que haber una posibilidad teórico-científica para una fundamentación de la fe que preceda a esta metodología y tarea justificadas de las disciplinas actuales.

Mas no por ello tiene que dejar de ser científica esta otra fundamentación de la fe que no carga con toda la tarea de las disciplinas teológicas, con todos los presupuestos metafísicos para una fundamentación de la fe, con la ciencia introductoria, con la exégesis, con la teología del Nuevo Testamento, etc. El carácter no científico de esta disciplina orientada a una finalidad diferente está en el objeto, no en el

sujeto y su método. Reconozco que hoy ya no puedo recorrer la totalidad de la teología, radicada actualmente en un pluralismo de filosofías y de otras ciencias y, por ello, escindida en múltiples maneras. Pero sé como cristiano que no tengo que recorrer este camino para lograr una reflexión intelectual acerca de la legitimación de mi situación cristiana; y ahora reflexiono con la precisión más esmerada —es decir, con rigor científico— sobre aquel camino de fundamentación de la fe, y, naturalmente, también sobre la mediación del contenido de la fe, que me ahorra el otro camino a través de las ciencias teológicas y profanas en orden a la primera fundamentación intelectual de mi fe, por lo menos al comienzo del estudio y para siempre en lo tocante a buena parte de la problemática teológica.

Hay un “sentido ilativo” (sentido de inferencia), en palabras del cardenal Newman, también y precisamente en aquellas cosas que implican decisiones totales; hay una convergencia de probabilidades, una seguridad, una decisión honrada y responsable, la cual es a una conocimiento y acción libre. Tal decisión posibilita, dicho en forma paradójica, el carácter científico de la legítima no científicidad en esas preguntas vitales. Hay un primer nivel de reflexión que debe distinguirse del nivel de reflexión de las ciencias en el sentido actual, pues aquél viene exigido por la vida, por la existencia. Este primer nivel de reflexión es el objeto del “curso fundamental” como primera parte del estudio teológico.

Concepción del contenido de la introducción

En una primera reflexión sobre la propia existencia cristiana y su justificación, tal como quiere ofrecerla el curso de introducción, sin duda nos hallamos todavía ante una *unidad de filosofía y teología*, pues se piensa allí sobre el todo concreto de una única autorrealización humana del cristiano. Propiamente eso es ya “filosofía”. Se reflexiona sobre una existencia cristiana y sobre la justificación intelectual de la propia realización del cristiano, y en el fondo eso es ya “teología”. Con legitimación teórica, práctica y didáctica puede filosofarse aquí en la teología misma, y esta “filosofía” no tiene que tener escrúpulos por su penetración constante en dominios que también son propios de la teología.

Esta unidad originaria está dada ya en la vida concreta del cristiano. Él es un cristiano creyente y a la vez, como exigencia de su propia fe, un hombre reflexivo, que piensa sobre el todo de su existencia. Aquí se dan ambos momentos, el objetivo filosófico y el teológico, y ambas realidades forman de antemano en su propia vida una unidad por lo menos de principio. Pertenece a esta unidad que en el lugar correspondiente se haga referencia explícita a datos teológicos, que a veces pueden no ser asequibles para una filosofía profana como tal.

Si intentáramos formular una vez más la unidad de filosofía y teología en este curso fundamental, podríamos decir: en el curso fundamental hay que reflexionar *primeramente* sobre el hombre como pregunta universal para él mismo, o sea, hay que filosofar en el sentido más auténtico. Esta pregunta —que no sólo *tiene* el hombre, sino que él *es*— debe considerarse como condición de posibilidad para oír la respuesta cristiana. *Segundo*, las condiciones trascendentales e históricas de posibilidad de la revelación han de ser objeto de reflexión en la manera y dentro de los límites en que esto es posible en un primer nivel de reflexión, de modo que se vea el punto de mediación entre pregunta y respuesta, entre filosofía y teología. Finalmente, debe pensarse, en *tercer* lugar, la afirmación fundamental del cristianismo como respuesta a la pregunta que es el hombre, es decir, hay que hacer teología. Estos tres momentos se condicionan mutuamente y, por eso, constituyen una unidad, si bien una unidad diferenciada. La pregunta crea la condición del oír real, y por primera vez la respuesta hace que la pregunta se convierta en dato reflejo. Este círculo es esencial y, por ello, no ha de disolverse en el curso fundamental, sino que ha de pensarse como tal.

El curso fundamental, por su propia esencia, debe ser necesariamente una *unidad* muy peculiar de *teología fundamental* y *dogmática*. La teología fundamental usual —que se entiende mal a sí misma en su propia concepción— tiene una propiedad que no puede estar presente en este curso fundamental en cuanto tal. Esta peculiaridad de la teología fundamental tradicional, desde el siglo XIX hasta nuestros días, consiste en que la facticidad de la revelación divina debe ser objeto de reflexión en una manera (por así decir) puramente formal y, por lo menos en cierto sentido, debe demostrarse. Tal como la teología fundamental se sigue entendiendo casi siempre de hecho, no quiere —por lo menos cuando no es ya eclesiología dogmática— analizar ningún

dato teológico particular y ningún dogma concreto. Pero entonces, medida en la intención de este curso fundamental, cae en una dificultad sorprendente. En nuestro curso teológico fundamental se trata precisamente de dar al hombre la confianza de que él puede creer con honradez intelectual, y esto también desde el *contenido* del dogma cristiano. Pero, de hecho, la verdad es que una teología fundamental de tipo tradicional, a pesar de su claridad, precisión y rigor formales, con frecuencia permanece estéril para la vida de fe, porque el hombre concreto —con un cierto derecho teórico-cognoscitivo— tiene la impresión de que el hecho formal de la revelación no es tan absolutamente claro y seguro.

Dicho de otro modo: si este curso de introducción hace lo que debe hacer, ha de buscarse aquí una unidad de teología fundamental y dogmática, de cimentación fundamental de la fe y reflexión sobre el contenido de la fe mayor que la dada en las tradicionales disciplinas teológicas y en su división.

Frente a esto tampoco puede objetarse que las verdades centrales de la fe en sentido estricto son misterios. Lo son, naturalmente; pero misterio no equivale a una frase que carece de sentido para nosotros y que, por ello, no podemos hacer nuestra. Y si el horizonte de la existencia humana que funda y abarca todo conocer humano es de antemano un misterio (y es esto efectivamente), entonces el hombre tiene una afinidad de todo punto positiva —dada por lo menos mediante la gracia— con aquellos misterios cristianos que constituyen el contenido fundamental de la fe. Por otra parte, estos misterios no constan de un número mayor o menor de frases particulares por desgracia incomprensibles. Misterios en verdad absolutos propiamente sólo se dan en la propia comunicación de Dios en la profundidad de la existencia —llamada gracia— y en la historia —llamada Jesucristo—, puntos en los que está ya implicado el misterio de la Trinidad económico-salvífica e inmanente. Y este misterio único puede llegar muy bien hasta la proximidad del hombre si éste se entiende como el que está referido al misterio, que llamamos Dios.

Así, propiamente nuestra única pregunta es si este Dios quiere ser sólo el eternamente lejano, o bien además, por libre gracia, en la propia comunicación de sí mismo ha querido venir a ser el centro más íntimo de nuestra existencia. Pero nuestra existencia entera, llevada por la pregunta, clama por la afirmación de la segunda posibilidad

como realizada de hecho; clama por el misterio, que permanece; y no está tan alejada de dicho misterio que éste no sea sino “sacrificio del entendimiento”.

Por tanto, en virtud de la cosa misma es plenamente posible una unidad interna de teología fundamental y dogmática; y esto en especial también cuando se parte del presupuesto genuinamente tomista de que la teología fundamental se desarrolla ya bajo la “luz de la fe”, de que aquélla es justificación de la fe mediante la fe, en primer lugar ante ella misma y para ella misma. ¿Pero cómo habría de suceder esto sin que fuera objeto de reflexión la misma realidad creída, y no sólo la proclamación formal de la revelación como tal?

Lo tercero que parece importante en relación con el contenido del curso fundamental es un conjunto de advertencias sobre lo que *no* pertenece al mismo. Ante todo se requiere la mayor *cautela* frente a una *reducción cristológica*. El mencionado Decreto del Vaticano II dice ciertamente que el teólogo ya al principio debe ser introducido en el misterio de Cristo. Pero si a la vez se dice que el misterio de Cristo —para todo tiempo y espacio— recorre la historia entera de la humanidad, entonces sería una concepción demasiado simple el concentrar de manera muy estrecha el curso fundamental en Jesucristo como clave y solución de todos los problemas existenciales y como la fundamentación total de la fe. No es cierto que baste con predicar a Jesucristo y así quedan resueltos todos los problemas. En la actualidad Jesucristo mismo es un problema —basta recordar, en este sentido, la teología desmitizada en una era posbultmaniana—. Constituye ya un problema el porqué y en qué sentido hemos de arriesgar nuestra vida en este Jesús concreto de Nazaret como el hombre-Dios creído, crucificado y resucitado. Para ello debe darse a su vez una fundamentación. No se puede comenzar, pues, con Jesucristo como el dato absolutamente último, sino que es necesario también conducir a él. Tenemos varias fuentes de experiencia y conocimiento, cuya pluralidad hemos de desenvolver y mediar. Hay un conocimiento de Dios que no está mediado adecuadamente por el encuentro con Jesucristo. Ni es necesario ni está justificado objetivamente comenzar con la doctrina de Jesucristo en el curso fundamental, aunque éste sea designado en el Decreto conciliar *Optatum totius* como introducción al misterio de Cristo.

Lo mismo digamos sobre la *reducción a una hermenéutica formal desarrollada con carácter exclusivo*. Hay, sin duda alguna, algo así como

una teología formal y fundamental —a diferencia de la clásica “teología fundamental”—, que en su recta manera y bajo el recto aspecto pertenece a este curso de introducción. Pero creer —siguiendo los pasos de la teología posbultmaniana— que se trata aquí sólo de una hermenéutica formal del hablar teológico, o de la demostración de la legitimidad de la teología en general a partir de reflexiones teórico-científicas, filosófico-ligüísticas, etc., sería falso de todo punto, simplemente porque, en la constitución del hombre de la revelación divina, la concreta experiencia aposteriorística de la salvación y de los hechos históricos salvíficos no puede transformarse en una estructura puramente trascendental y formal, si el cristianismo quiere seguir siendo cristianismo.

Entra en este apartado la *prevención frente a un mero biblicismo*. La teología protestante, dada la manera como allí se lleva a cabo el estudio, ha estructurado el todo de la teología mayormente desde la exégesis (junto con ciencias introductorias, etc.) y la teología bíblica. Filosofía y teología sistemática han sido con frecuencia un asunto muy secundario, una superestructura accesoria, un resumen de lo bíblico. Si imitáramos algo así —en el fondo anticuado—, el curso fundamental quedaría despojado de su auténtica esencia. El curso fundamental no es ninguna introducción a la Sagrada Escritura. Naturalmente, en los lugares correspondientes y en la forma adecuada, también en este curso fundamental tendremos que atender de algún modo a la exégesis o a la teología bíblica. Pero sólo podrán aducirse aquí los datos de la Escritura suficientemente asegurados mediante una exégesis honrada en términos actuales, así, p. ej., para la reflexión sobre la credibilidad histórica de la resurrección y sobre la concepción que, según la dogmática, tuvo Jesús de sí mismo. Por la esencia del curso fundamental —a diferencia de la teología bíblica, que *después* se hace *necesaria*, de la teología fundamental, de la eclesiología y de la dogmática— sólo puede incluirse en él tanta exégesis y teología bíblica como sean incondicionalmente necesarias. La posterior exégesis y teología bíblica pueden luego coleccionar, elaborar y unificar el restante material positivo de tipo bíblico, al que tampoco en la teología eclesiástica puede renunciarse.

3. ALGUNOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Relación entre cosa y concepto, entre originaria posesión de sí mismo y reflexión

Denominamos nuestro intento “una introducción al *concepto* de cristianismo”, indicando con ello que aquí no se trata de una iniciación mistagógica en el cristianismo, sino de un esfuerzo intelectual en torno a la teología y la filosofía de la religión en el primer nivel de reflexión. Se trata del concepto y no de la cosa inmediatamente, porque y a pesar de que aquí, como en ninguna otra parte, concepto y cosa están distanciados entre sí y, de otro lado, el concepto, para ser entendido, en ninguna parte como aquí exige una orientación hacia la cosa misma. Aunque este *nuestro* intento llegara a fracasar, no obstante en principio ha de ser posible a juzgar por la pretensión del cristianismo. En efecto, por una parte, éste sólo se da en el hombre particular, en medio de su finitud concreta, condicionada históricamente, si él lo acepta por lo menos con un mínimo de saber adquirido en forma personal y penetrado por la fe; y, por otra parte, a este saber debe estimularse según el cristianismo, a cada uno y puede en principio esperarse de él.

No todos pueden ser teólogos especializados en sentido estricto. Y, sin embargo, si el cristianismo ha de ser aprehensible personalmente, entonces en principio tiene que haber una introducción al cristianismo situada en un primer nivel de reflexión. Quizá en otras ciencias cuanto más especializado es algo, cuanto más inaccesible resulta para el laico, tanto más importante es ello y así constituye la verdad auténtica de dicha ciencia. Pero en la teología las cosas no pueden ser así, pues no es que ella reflexione sólo accesoriamente en un plano especializado sobre un saber salvífico dado en todos, sino que quiere seguir siendo este saber salvífico, dado en todos, ya que una reflexión sobre la concepción de la existencia previamente dada pertenece a su vez de alguna manera y en algún grado a dicha concepción misma de la existencia y no es un mero lujo accesorio para especialistas.

Hay en el hombre irremisiblemente una *unidad en la diferencia entre originaria posesión de sí mismo y reflexión*. Esto es impugnado, bajo diferentes ángulos, de un lado por un racionalismo teológico y, de otro, por la filosofía de la religión del “modernismo” clásico. En efec-

to todo racionalismo se apoya en el fondo en la persuasión de que una realidad sólo está dada para el hombre, en su espiritual y libre posesión de sí mismo, por el concepto objetivante, que alcanza su auténtica y plena actualidad en la ciencia. A la inversa, lo que en la concepción clásica se llama "modernismo" tiene como base la persuasión de que el concepto, la reflexión *propriadamente dicha*, es lo accesorio frente a esta originaria autoposición de la existencia en la conciencia de sí mismo y la libertad, de modo que esa reflexión podría también omitirse.

Pero no sólo existe el puro "en sí" objetivo de una realidad, por un lado, y el concepto claro y "distinto" de tal cosa, por otro, sino que se da también una unidad más originaria —no en todo ni en todos, pero sí en la realización humana de la existencia— entre realidad y su "estar-en-sí-misma", la cual es mayor y más originaria que la unidad entre esta realidad y su concepto objetivante. Si yo amo, si estoy atormentado por preguntas, si me siento triste, si soy fiel, si tengo añoranza, entonces esta realidad humano-existencial es una unidad, una unidad originaria de realidad y su propio estar-en-sí, la cual no está mediada *adecuadamente* por el concepto científico objetivante acerca de ello. Esta unidad de realidad y originario estar-en-sí de la misma en la persona viene dada ya en la libre autorrealización del hombre. Ésta es la única cara.

No obstante hemos de decir que en ese mismo saber originario entra un factor de reflexión y, con ello, de universalidad y comunicabilidad espiritual, aunque tal factor de reflexión no alcance esta unidad y no la traduzca adecuadamente a conceptos objetivantes. Pues, en efecto, la buscada unidad originaria de realidad y de su saber acerca de ella misma sólo se da en el hombre junto con, en y por lo que podemos llamar lenguaje y por tanto también reflexión y a su vez también comunicabilidad. En el momento en que este factor de reflexión ya no estuviera dado en absoluto, dejaría de existir también dicha posesión originaria de sí mismo.

La tensión entre saber originario y su concepto —factores que se pertenecen originariamente y, sin embargo, no son una misma cosa— no es ninguna magnitud estática. Esta tensión tiene una historia con un doble sentido direccional. El originario estar-en-sí del sujeto en su realización auténtica de la existencia intenta traducirse cada vez más a lo conceptual, a lo objetivado, al lenguaje, a la comunicación a otros; cada uno intenta decir al otro —especialmente al hombre amado— lo

que él padece. Y así en esa relación tensa entre saber originario y el concepto que lo acompaña siempre, inhabita una tendencia a una mayor conceptualización, al lenguaje, a la comunicación, al saber también teórico acerca de sí mismo.

Pero se da también la dirección inversa de movimiento dentro de esta relación tensa. Quizá sólo poco a poco experimentamos con claridad sobre qué hemos hablado ya hace tiempo (acuñados previamente, intruidos y adoctrinados por el lenguaje común). Precisamente nosotros los teólogos estamos siempre en peligro de hablar sobre cielo y tierra, sobre Dios y el hombre mediante un arsenal casi ilimitado de conceptos religiosos y teológicos. En la teología hemos podido adquirir una habilidad extrema en este hablar y, sin embargo, no haber entendido realmente desde la profundidad de nuestra existencia aquello sobre lo que en verdad hablamos. Y en este sentido la reflexión, el concepto, el lenguaje, también implica necesariamente la dirección hacia el saber originario, hacia la experiencia originaria, en la que lo opinado y la experiencia de lo opinado son todavía una unidad.

En tanto un saber religioso ostenta también esa tensión entre el originario saber hecho y padecido acerca de sí mismo y el concepto acerca de ello, existe también dentro de la teología —en una indisoluble unidad y diferencia— este doble movimiento, una fluida relación tensa, la cual no es simplemente una relación estática. Deberíamos adquirir un saber conceptual cada vez mejor —si bien en un movimiento que en todo instante sólo consigue su fin asintóticamente— sobre lo que se experimenta y vive antes de tal conceptualización, aunque no con plena independencia de ella. Y, a la inversa, deberíamos mostrar una y otra vez que todas estas conceptualizaciones teológicas no hacen que la cosa misma desde fuera pase a ser un dato para el hombre, sino que son un enunciado de lo que ya es experimentado y vivido más originariamente en la profundidad de la existencia. En cierto modo podemos llegar conceptualmente a nosotros mismos, y podemos intentar una y otra vez remitir nuestros conceptos teológicos al interior de su experiencia originaria. Por tanto, nuestro intento es muy legítimo y necesario. Si fracasara, el cristiano no podría entender el fracaso sino como encargo y mandato de aventurarse de nuevo y mejor a la misma empresa.

El sujeto como dato implicado en el conocimiento

Con frecuencia nos representamos la esencia del conocimiento mediante el modelo de una pizarra en la que se dibuja un objeto, el cual, procediendo en cierto modo de fuera, aparece sobre esta base. Nos representamos el conocimiento con la imagen de un espejo en el que se reproduce un objeto cualquiera. Sólo desde tales modelos representativos es concebible el famoso problema de cómo un “en sí” puede penetrar en un conocimiento, de cómo un objeto puede —por así decir— emigrar al conocimiento. En la teoría del conocimiento —especialmente cuando se defiende el llamado realismo, o sea, la teoría del conocimiento como copia o la doctrina de la verdad como correspondencia entre un enunciado y un objeto— están siempre presentes de antemano estos modelos de inteligencia, que se presuponen allí como obvios. En todos estos modelos de representación lo conocido es lo que viene de fuera, lo otro, que se anuncia desde fuera según leyes propias y se imprime en la facultad receptora de conocimiento.

Pero en realidad el conocimiento tiene una estructura mucho más compleja. Por lo menos el conocimiento espiritual de un sujeto personal no es tal que el objeto se anuncie desde fuera y se “posea” como conocido. Es más bien un conocimiento en el que el sujeto que sabe, sabiendo, se posee a sí mismo y su conocimiento. Esto sucede no sólo cuando el sujeto, en un segundo acto posterior, reflexiona sobre ese estar dado el sujeto para sí mismo en su conocimiento, a saber, sobre el hecho de que él ha conocido algo en un primer acto y ahora convierte el conocimiento anterior mismo en objeto de un conocimiento. Más bien, la posesión sabedora del conocimiento como tal, a diferencia de su correlato objetivado, y la autoposesión sabedora son peculiaridades de todo conocimiento. En él no sólo se sabe algo, sino que a la vez siempre se sabe juntamente el saber del sujeto.

En el acto simple y originario del saber, el cual se ocupa con algún objeto que le sale al encuentro, este saber juntamente sabido y este sujeto del saber juntamente sabido no son el *objeto* del saber. Más bien, esta reflexividad (transparencia) del saber acerca de algo y la reflexividad del sujeto para sí mismo, ese estar dado el sujeto para sí mismo, están radicados por así decir en el otro polo de la relación una entre sujeto sabedor y objeto sabido. La condición sabedora (reflexividad) del sujeto significa en cierto modo el espacio iluminado dentro

del cual puede mostrarse el objeto particular, con el que nos ocupamos en un determinado conocimiento primario. Esta subjetiva condición sabedora del que conoce nunca llega a ser temática en el conocimiento primario de un objeto que se anuncia desde fuera; esta condición es algo que, por así decir, se desarrolla a espaldas del que conoce, el cual mira hacia fuera, hacia su objeto. E incluso cuando el que conoce, en un acto de reflexión, toma ese estar dado juntamente sabido del sujeto y de su saber y lo convierte explícitamente en objeto de un nuevo acto de conocimiento, las cosas vuelven a estar igual. También este nuevo acto, que, en una forma conceptual y accesoria, convierte en objeto del acto la conciencia concomitante del sujeto, vuelve a tener una vez más como condición de posibilidad (como su polo subjetivo en sí) aquel estar dado originario del sujeto y del saber acerca de ese segundo acto reflejo.

Este acto reflejo no hace superfluo el estar dado para sí originario del que sabe de sí mismo y de su saber; e incluso, en el fondo, su objeto es sólo este estar dado originario, iluminado del sujeto; pero este estar dado para sí representado, tematizado del sujeto y de su saber para sí nunca se identifica con este estar dado originario, y nunca lo alcanza adecuadamente en su contenido. La misma relación que se da entre alegría, angustia, amor, dolor (etc.) inmediatamente vividos, por una parte, y el contenido de un representación refleja de alegría, angustia, amor, dolor, etc., por otra, se da también —y de forma mucho más originaria— entre el necesario estar dado del sujeto, situado en el polo subjetivo del arco del conocimiento, y de su saber sobre lo que él sabe objetivamente, por una parte, y la objetivación refleja de este estar dado para sí, por otra. El estar dado el sujeto para sí mismo hecho objeto de reflexión remite siempre a este originario estar dado, precisamente también en un acto que se ocupa con algo totalmente distinto, y nunca alcanza de manera adecuada este subjetivo y originario estar dado. El arco de tensión de ambos polos, “sujeto” y “objeto”, no puede suprimirse ni siquiera cuando el sujeto se convierte a sí mismo en su propio objeto. Pues entonces el objeto es el sujeto objetivado conceptualmente, y el conocimiento de este concepto vuelve a tener en sí como su condición originaria —en el polo subjetivo de este arco de tensión— el originario saber no temático del sujeto acerca de sí mismo.

Aprioridad y apertura fundamental

Ahora bien, no es que este estar dado para sí juntamente sabido, no temático del sujeto y de su saber acerca de sí mismo sea un mero fenómeno concomitante en todo acto de conocimiento, como si este acto se redujera a captar algún objeto cuyo conocimiento en su estructura y contenido fuera independiente por completo de la estructura del estar dado para sí subjetivo. Más bien, la estructura del sujeto es apriorística, es decir, ella constituye una ley previa de sí y cómo algo puede mostrarse al sujeto cognoscente. Los oídos, p. ej., significan una ley apriorística, en cierto modo un retículo, el cual determina que a los oídos sólo pueden anunciarse tonos. Así es también en los ojos y en todos los órganos sensitivos de conocimiento. Éstos escogen según su propia ley entre la multitud de posibilidades del mundo que penetra, y también según su propia ley, dan a estas realidades la posibilidad de llegar y presentarse, o bien la excluyen. Pero esto todavía no implica en modo alguno que las realidades que se anuncian no puedan mostrarse tal como de suyo son. También un agujero de llave determina como ley apriorística qué llave vale para él, mas precisamente por ello delata algo de esta llave. Ahora bien, donde más sencillamente se manifiesta la estructura apriorística de una facultad de conocimiento es en el hecho de que ella se mantiene en cada acto particular de conocimiento del objeto que le viene dado, y se mantiene incluso cuando este acto es, o más bien quiere ser, en su objeto como tal la supresión o impugnación de tales estructuras apriorísticas. En aras de la brevedad no podemos ilustrar esta reflexión con el ejemplo del conocimiento sensible de la multiplicidad de los datos inmediatos de tipo espacial y temporal, sino que, sin más preliminares, centramos nuestra mirada en la totalidad del conocimiento espiritual del hombre, en el cual se da realmente la autoposesión sabedora, subjetiva, la *reditio completa*, el retorno completo del sujeto sobre sí mismo, como dice Tomás de Aquino.

Si preguntamos cuáles son las estructuras apriorísticas de esta posesión de sí mismo, hemos de decir que —a pesar de toda mediación de esa autoposesión por la experiencia espacio-temporal de objetos dados sensiblemente— el sujeto humano es fundamentalmente y de suyo la pura apertura para todo en absoluto, para el ser en general. Esto se muestra en que la impugnación de tal apertura ilimitada del espíritu para todo en absoluto, vuelve a poner y afirma implícitamente

dicha apertura. Pues un sujeto que se conoce a sí mismo como finito, y no sólo se halla en su conocimiento ignorando la limitación de la posibilidad de sus objetos, ha rebasado ya su finitud, se ha descalificado como meramente finito para situarse ante un horizonte juntamente dado —subjetivo, pero no temático— de posibles objetos con una amplitud infinita. Si alguien dice en forma objetivamente temática que no hay ninguna verdad, pone esta frase como verdadera, pues de otro modo no tendría ningún sentido. En cuanto el sujeto en tal acto, sabiendo necesariamente en el polo subjetivo, si bien de manera no temática, pone la existencia de la verdad, se experimenta ya siempre a sí mismo como uno que está en posesión de tal saber. Así sucede también con la experiencia de la apertura subjetiva, ilimitada del sujeto. En tanto él se experimenta como condicionado y limitado por la experiencia sensible —y lo experimenta en alto grado—, ha ido ya, no obstante, más allá de esta experiencia sensible y se ha puesto como sujeto de una anticipación, la cual no tiene ningún límite interno, pues incluso la sospecha de tal limitación interna del sujeto sitúa a esta anticipación misma por encima de la sospecha.

La experiencia trascendental

La conciencia concomitante del sujeto cognoscente, la cual es subjetiva, no temática, está dada en todo acto espiritual de conocimiento y es necesaria e insuprimible, y su carácter ilimitado, abierto a la amplitud sin fin de toda realidad posible, recibe aquí el nombre de *experiencia trascendental*. Es una *experiencia*, pues este saber no temático, pero de tipo ineludible, es elemento constitutivo y condición de posibilidad de toda experiencia concreta de cualquier objeto. Esta experiencia se llama *trascendental* porque pertenece a las estructuras necesarias e insuprimibles del sujeto cognoscente mismo y porque consiste precisamente en rebasar un determinado grupo de objetos posibles, de categorías. La experiencia trascendental es la experiencia de la *trascendencia*. En esa experiencia se da en una unidad e identidad de estructura del sujeto y con ello también la estructura última de todos los objetos pensables del conocimiento. Naturalmente, tal experiencia trascendental no es sólo experiencia de conocimiento puro, sino también de la voluntad y de la libertad, a las que corresponde el mismo carácter de

trascendentalidad, de modo que en principio siempre debe preguntarse a una por el hacia dónde y el de dónde del sujeto como sabedor y libre.

Si adquirimos claridad sobre la condición peculiar de esta experiencia trascendental, la cual nunca puede representarse en lo que tiene de genuinamente propio, sino que sólo puede representarse objetivamente en un concepto abstracto acerca de ella; si vemos que esta experiencia trascendental no se constituye por el hecho de que se habla de ella; si advertimos que hemos de hablar de ella, pues está siempre ahí, y por esto puede también constantemente pasar desapercibida; si comprendemos además que dicha experiencia de suyo nunca puede presentar el estímulo de la novedad de un objeto que nos sale al encuentro en forma inesperada; entonces se pondrá de manifiesto la dificultad de la empresa a la que nos dedicamos: de nuevo sólo podemos hablar indirectamente del hacia dónde de esta experiencia trascendental.

Saber no temático acerca de Dios

Hemos de mostrar después que con esta experiencia trascendental se da un *saber* por así decir *anónimo y no temático de Dios*, o sea, que el conocimiento originario de Dios no es como una aprehensión de un objeto que en forma casual se anuncia directa o indirectamente desde fuera, sino que tiene el carácter de una experiencia trascendental. En tanto esta iluminación subjetiva, no objetiva, del sujeto apunta siempre en la trascendencia al misterio sagrado, el conocimiento de Dios está dado siempre en forma no temática e innominada, y no se da por primera vez cuando comenzamos a hablar de ello. Todo hablar de ello, que se produce necesariamente, es siempre sólo una referencia a esta experiencia trascendental como tal, en la cual siempre se comunica silenciosamente al hombre el que llamamos "Dios"; a saber, como él se comunica el absoluto, el inabarcable, como el hacia dónde de esta trascendencia, el cual propiamente no puede entrar en el sistema de coordenadas. Y dicha trascendencia, como trascendencia del *amor*, experimenta también ese hacia dónde como el misterio *sagrado*.

Si el hombre (según expondremos luego más extensamente; ahora insinuamos el tema para esclarecer lo significado con trascendentalidad) es el ser que trasciende hacia el misterio sagrado, absoluta-

mente real, si el hacia dónde y el de dónde de la trascendencia, por la que existe el hombre como tal y que constituye su esencia originaria como sujeto y persona, es este misterio sagrado como ser absoluto, entonces sorprendentemente podemos y debemos decir de nuevo: el misterio en su carácter inabarcable es lo *obvio* (evidente). Si la trascendencia no es un cierto algo de lo que nos ocupamos secundariamente como una especie de lujo metafísico de nuestra existencia intelectual, sino que es la más sencilla, evidente y necesaria condición de posibilidad de *todo* entender y comprender espiritual, entonces propiamente el misterio sagrado es lo único evidente (obvio), lo único que en sí mismo fundamenta también para nosotros. Pues todo otro comprender, por claro que parezca a primera vista, se funda en esta trascendencia, todo comprender claro se funda en la obscuridad de Dios.

Por tanto, este hacia dónde, visto exactamente, en su carácter misterioso no es simplemente un concepto contrario respecto de lo evidente (lo que se entiende por sí mismo). En nuestro conocimiento sólo es evidente para nosotros lo que de suyo se entiende por sí mismo. Ahora bien, todo comprender propiamente sólo se hace inteligible por el hecho de ser reducido a otro, de disolverse en otro: por una parte en axiomas y, por otra, en datos elementales de la experiencia sensible. Y con ello el saber se explica de nuevo y se hace comprensible o bien en el mudo embotamiento de lo meramente sensible, o bien en el claro oscuro de la ontología, o sea, en el sagrado misterio absoluto.

Lo que se hace comprensible se funda en la única evidencia (comprensibilidad propia) del misterio. En consecuencia, estamos siempre familiarizados con él. Lo amamos ya siempre, incluso cuando —asustados por él o incomodados por su estímulo— queremos dejarlo estar. Para el espíritu que ha llegado a sí mismo, ¿qué es más familiar y evidente —en forma temática o no temática— que el preguntar silencioso más allá de lo ya conquistado y dominado, que la sobrecarga de preguntas no resueltas, aceptadas con humildad y amor, lo cual es en el fondo lo único que hace sabio? Nada sabe el hombre más exactamente en la última profundidad que el hecho de que su saber, es decir, lo que así se llama en la vida cotidiana, es sólo una pequeña isla en un océano infinito de lo inexplorado, una isla flotante que puede ser para nosotros más familiar que ese océano, pero que a la postre está soportada y sólo así soporta; y, en consecuencia, la pregunta existencial al que conoce es si él ama más la pequeña isla de su llamado saber o el

mar del misterio infinito; si la pequeña luz —llamada ciencia— con la que el cognoscente ilumina esta isla ha de ser para él una luz eterna, que lo ilumina eternamente (esto sería el infierno).

Naturalmente un hombre, si quiere, en su decisión concreta de la vida puede siempre querer y aceptar la pregunta infinita sólo como aguijón de su ciencia cognoscente y conquistadora, y negarse a tener que ver nada con la pregunta absoluta como tal, de no ser bajo el aspecto de que esa pregunta impulsa más y más a preguntas y respuestas particulares. Y sólo cuando alguien se dirige a la pregunta por el preguntar, al pensamiento pensado, al espacio del conocimiento y no sólo a los objetos del conocimiento, a la trascendencia y no sólo a lo captado de manera espacio-temporal en esta trascendencia, está en los inicios de llegar a ser un hombre religioso. Desde aquí puede entenderse con facilidad que muchos no lo son, que quizá no son capaces de serlo, que en cierto modo se sienten sobrecargados. Pero quien se ha planteado una vez la pregunta por su trascendencia, por el hacia dónde de la misma, ya no puede dejarla sin respuesta. Pues aunque dijera que es una pregunta que no puede responderse, que no debe responderse, que ha de dejarse de lado —porque sobrecarga al hombre—, habría dado ya una respuesta a esta pregunta (es indiferente aquí que tal respuesta sea correcta o falsa).

Grado primero

EL OYENTE DEL MENSAJE

I. RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

¿Qué oyente espera el cristianismo para que en general pueda ser oído su más auténtico y último mensaje? Ésta es la primera cuestión que hemos de plantearnos aquí. No la entendemos como pregunta moral, sino existencial-ontológica.

Si hemos de hablar en primer lugar del hombre que debe ser el oyente del mensaje cristiano, si en este sentido hablamos de presupuestos, con ello se indica un peculiar entrelazamiento entre esos presupuestos y el mensaje del cristianismo. En efecto, con ello no significamos que el cristianismo considera estos presupuestos como dados sin más y como ya realizados por todos en la reflexión y sobre todo en la libertad, y que, en consecuencia, juzgue que donde no están dados estos presupuestos no existe un posible oyente del mensaje cristiano.

Si vemos rectamente la realidad del hombre, entonces hemos de advertir un círculo insoslayable entre el horizonte de inteligencia y lo dicho, oído y entendido. A la postre, ambas cosas se presuponen recíprocamente. Y así, opina el cristianismo también que —de nuevo en un peculiar entrelazamiento— estos presupuestos, que él hace, están dados ineludible y necesariamente en el último fundamento de la existencia del hombre (incluso cuando dicha existencia se explica de otra manera

en su propia interpretación refleja), y que el mensaje cristiano con su llamada crea a la vez estos presupuestos. Este mensaje llama al hombre a situarse ante la verdad real de su esencia, ante la verdad en la que él está irremediabilmente cautivo, aunque a la postre este cautiverio sea la anchura infinita del misterio incomprensible de Dios.

Con ello, ya en este primer paso se da un peculiar entrelazamiento entre filosofía y teología. Los presupuestos que aquí han de pensarse se refieren a la esencia del hombre. Se refieren a su esencia constituida siempre históricamente, la cual, por tanto, se halla también sujeta a la confrontación con el cristianismo (como gracia y mensaje histórico). Significan, pues, algo accesible a aquella reflexión y autointerpretación teórica de la esencia humana que llamamos filosofía. Y precisamente estos presupuestos son en sí mismos contenidos de una teología revelada, la cual comunica el cristianismo al hombre, a fin de que no permanezca oculta para éste su esencia, siempre remitida ineludiblemente a la historia misma.

Si hablamos, pues, de tal antropología como del presupuesto para oír y entender el mensaje auténtico del cristianismo, nuestra preocupación no tiene que ser la de una separación metodológica lo más nítida posible entre filosofía y teología. Incluso la filosofía más originaria de la existencia humana, la que se funda en sí misma y la más trascendental, siempre se produce solamente en la experiencia histórica. Ella misma es un momento en esta historia del hombre y, por tanto, no puede desarrollarse como si el hombre no hubiera pasado por las experiencias del cristianismo (por lo menos a través de lo que llamamos gracia, si bien no es necesario que ésta sea sometida de nuevo a reflexión y esté aprehendida y objetivada *como* tal). Una filosofía absolutamente libre de teología no es posible en nuestra situación histórica. La autonomía fundamental de esta filosofía sólo puede consistir en reflexionar sobre su origen histórico y en preguntarse si se siente obligada todavía a tal origen histórico gratuito como válido todavía, y si esta experiencia del hombre consigo mismo puede reproducirse hoy como todavía válida y obligatoria. Y a la inversa, la teología dogmática quiere decir al hombre también aquello que él es y permanece cuando rechaza al mensaje del cristianismo en la incredulidad.

Por tanto, la teología misma implica una antropología filosófica, la cual descubre este mensaje transmitido en forma de gracia como algo que propiamente debe realizarse en manera filosófica y lo confía

a la responsabilidad propia del hombre. Hacemos enunciados sobre el hombre, sobre lo que en todo caso ahora es su situación ineludible, sobre lo que el mensaje cristiano encuentra en el hombre o lo que crea en él como presupuesto y lugar de su propia llegada en el hombre; y a cada uno se le pregunta entonces si puede conocerse como el hombre que intenta expresar aquí su propia inteligencia de sí mismo, o bien si, responsable ante sí mismo y su existencia, puede poner como su verdad la persuasión de que no es aquel hombre que el cristianismo le pone ante sus ojos.

2. EL HOMBRE COMO PERSONA Y SUJETO

Personalidad como presupuesto del mensaje cristiano

Ante todo, en relación con los presupuestos para el mensaje revelado del cristianismo, hemos de decir sobre el hombre: es persona, sujeto.

No es necesario explicar ex profeso que el concepto de persona y sujeto reviste una importancia fundamental para la posibilidad de la revelación cristiana y la autointeligencia del cristianismo. Una relación personal con Dios, una auténtica historia dialogística entre Dios y el hombre, la recepción de la propia salvación singular y eterna, el concepto de una responsabilidad ante Dios y su juicio..., todas estas afirmaciones del cristianismo —independientemente de que ellas mismas deban interpretarse todavía con mayor precisión— implican que el hombre es lo que queremos decir aquí: persona y sujeto. Lo mismo vale cuando hablamos de la revelación por la palabra en el cristianismo cuando decimos que Dios ha hablado al hombre, que lo llama ante su faz, que el hombre en la oración puede y debe hablar con Dios; todas estas afirmaciones son enormemente oscuras y difíciles, pero constituyen la realidad concreta del cristianismo. Y esto no podría entenderse si en ello explícita o implícitamente no se comprendiera lo que aquí significamos con “persona” y “sujeto”

Evidentemente lo que tales expresiones significan sólo podrá inferirse con precisión a través del conjunto de nuestros enunciados, o sea, cuando hayamos tratado de la trascendencia del hombre, de su responsabilidad y libertad, de su referencia al misterio incomprensible, de su carácter histórico, mundano y social. Todas estas determinacio-

nes se hallan entre las que entran a constituir la personalidad propia del hombre. Previamente a esas determinaciones particulares, aquí hemos de decir por lo menos en una forma preliminar qué significamos cuando designamos al hombre como persona y sujeto.

El carácter oculto y amenazado de la experiencia de la persona

Evidentemente tales maneras de hablar hacen una llamada a la “buena voluntad” del oyente. En efecto lo que él ha de oír no es lo que reside inmediatamente en el concepto como tal. Más bien, esos conceptos, por la esencia de la cosa, son referencias a una originaria experiencia fundamental del hombre acerca de su subjetividad y personalidad, a una experiencia fundamental que ciertamente no se da de manera en absoluto muda sin reflexión, pero que tampoco viene dada con lo que podemos decir mediante las palabras y, por tanto, no está adoctrinada desde fuera.

El hombre como individuo (y en el todo de la humanidad) sin duda se experimenta a sí mismo de múltiples maneras como producto de lo que él no es. Cabría incluso decir en principio que todas las ciencias empíricas del hombre tienden metodológicamente a explicarlo, a deducirlo, o sea, a verlo como el resultado y el punto de cruce de realidades que, por una parte, se hallan dentro del ámbito empírico de experiencia y, por otra, no son el hombre mismo y, sin embargo, lo ponen y determinan en su realidad y así lo explican también. Sin género de dudas, todas las ciencias antropológicas empíricas tienen el derecho —por así decir— de disolver al hombre, de analizarlo y deducirlo en forma tal que expliquen lo observado y constatado en el hombre como el producto o el resultado de datos, de realidades que no son este hombre concreto. Llámense estas ciencias física, química, bioquímica, genética, paleontología, sociología o de otro modo, todas ellas buscan en forma muy legítima deducir al hombre, explicarlo, disolverlo por así decir en sus causas experimentables e indicables, analizables, separables. En un primer plano, estas ciencias están ampliamente legitimadas en sus métodos y resultados, y la propia experiencia dura de cada hombre en su existencia muestra hasta qué punto dichas ciencias tienen razón.

El hombre mira a su interior, mira retrospectivamente a su pasa-

do y contempla su entorno, y constata estremecido o aliviado que, en relación con todos los datos particulares de su realidad, en cierto modo puede alejarse de sí mismo y cargar lo que él es a lo que él no es. Advierte que él es el que ha devenido a través de otro. Y esto otro es lo irreconciliable, lo despojado de sujeto en la naturaleza (junto con la "historia", que puede interpretarse de nuevo como naturaleza), de la cual procede el hombre. Desde el punto de vista cristiano no hay ninguna razón para limitar la pretensión de una antropología empírica a determinados ámbitos del hombre circunscritos en forma material y regional, ni para establecer un dualismo rígido entre lo que tales antropologías empíricas llaman "materia", "cuerpo" o cosas parecidas, que se contrapondría a otro elemento constitutivo claramente discernible en forma empírica, al que se llamaría "espíritu" o "alma".

Es cosa manifiesta que en la apologetica cristiana usual y en la antropología teológica se establece con un cierto derecho semejante división material, para entenderse en el nivel primitivo del pensamiento cotidiano. En el fondo cada *antropología particular* (podríamos decir "regional", con tal de que esta palabra no se entienda geográficamente), p. ej., la de la bioquímica, la de la biología, la de la genética, la de la sociología, etc., aborda al hombre desde un determinado punto de vista y no pretende ser la antropología una y total. El sociólogo desarrollará su propia antropología, correspondiente a él y a sus métodos; pero si él goza de cierta racionalidad, no dirá que una antropología biológica o una antropología según el modelo de la conducta es de antemano absurda. Y es posible que incluso utilice estas antropologías. Pero con ello conoce también que junto a su antropología particular hay también otras. Y cada una de ellas tiene su método determinado, por lo menos como preliminar y bajo ciertas reservas últimas. Pero cada una quiere decir algo sobre el hombre como *un todo*, y no puede renunciar de antemano a querer hacer un enunciado sobre la totalidad del hombre en cuanto uno (puesto que lo pone como uno). Por tanto, cada una de estas antropologías intenta explicar al hombre desde datos particulares, en cuanto lo destruye en sus elementos y lo recompone construyéndolo de nuevo desde datos particulares. Y éste es el derecho de cada antropología regional. Mayormente cada una de esas antropologías está inspirada por el deseo secreto no sólo de conocer al hombre, no sólo de destruirlo para construirlo intelectualmente, sino también de dominarlo realmente de esa manera. Es legítima la

intención de toda antropología —aunque regional— de explicar al hombre como un todo. Pues el hombre es un ser cuyo origen está dentro del mundo, es decir, en realidades experimentables. Y ese origen particular intramundano le afecta siempre en su unidad y totalidad. Por eso las antropologías particulares siguen siendo siempre antropologías.

La peculiaridad de la experiencia personal

Dentro de este hombre la filosofía y la teología no tienen ningún sector reservado a ellas solas, que de antemano estuviera cerrado como zona prohibida a las otras antropologías. Pero en medio de esa procedencia que aparentemente disuelve al hombre, que parece convertirlo por completo en producto del mundo, y de la cual no debe ni puede exceptuarse nada de antemano, el hombre se experimenta a sí mismo como *persona y sujeto*. Si decimos que el hombre es sujeto y persona, esto no es un enunciado sobre una determinada pieza en él, la cual pudiera aislarse y así fuera posible excluir de ella todas las otras antropologías particulares, de tal manera que ella por su parte desarrollara la restante antropología particular. La peculiaridad de esta experiencia y de la ejercitación concreta en ella debe pensarse siempre de nuevo. Sin género de dudas el hombre puede dejar de lado algo que él es o, mejor, puede pasar por alto el todo, que él es también y primordialmente; en el hombre lo experimentado puede ser también lo reprimido. Aquí no entendemos la represión en el sentido de la psicología profunda, sino en un sentido humano mucho más general y a la vez más cotidiano. Podemos dejar de lado una cosa, desinteresarnos de ella, dejarla estar, aunque pertenezca a nosotros mismos. En cierto modo hacemos que la experiencia originaria no tenga efecto. Por un lado, sólo podemos hablar de ella mediante palabras y conceptos y, sin embargo, lo significado no es lo dado por primera vez y exclusivamente en el lenguaje. Y puede ocurrir en consecuencia que un hombre no quiera o no pueda traducir a palabras, llevar al plano de una objetivación conceptual tales experiencias escondidas, totales, que en cierto modo callan y no se anuncian en voz alta.

No tenemos aquí todavía la oportunidad de entrar en esta peculiaridad de la propia interpretación del hombre, a saber, la de que lo

más originario y evidente es también lo que puede pasar desapercibido con mayor facilidad, lo que más fácilmente puede reprimirse. Pero aquí hemos de llamar la atención sobre la posibilidad de un existencial no-querer-tener-por-verdadero, a fin de que cuanto vamos a decir sobre el hombre como persona y sujeto no tope de antemano con un no-querer-ver.

En efecto, el hombre se experimenta como persona que es sujeto precisamente en cuanto se sitúa ante sí mismo como producto de lo radicalmente extraño para él. Este momento, el de que el hombre *sabe* también de su procedencia radical, no está explicado por esta procedencia. Si él se construye destruyendo, por este proceso no se ha explicado todavía que *él mismo* hace esta construcción destructiva y sabe de ello. Precisamente en cuanto el hombre se experimenta a sí mismo como lo extraño y producido impuesto a él —precisamente en cuanto de antemano deja libre el espacio a todas las posibilidades pensables de un análisis de antropologías empíricas que reduce al hombre a lo extraño y lo descompone, incluso cuando este análisis de hecho no ha llegado a su fin—, precisamente en el hecho de que el hombre concede a sus antropologías particulares empíricas el derecho de seguirlo explicando y reduciendo cada vez más y de montarlo por así decir en la retorta del espíritu y en el futuro quizá también en la praxis, se experimenta a sí mismo como sujeto y persona. Pero el hombre puede dejar pasar desapercibido ese hecho, pues éste le sale al paso precisamente en su contrario aparente.

En cuanto el hombre se cuestiona a sí mismo analíticamente y se abre al horizonte ilimitado de tal preguntar, se ha abarcado ya a sí mismo y todos los momentos pensables de tal análisis o de una autoedificación empírica, y con ello se ha puesto a sí mismo como el que es más que la suma de tales componentes analizables de su realidad. Precisamente este ser-situado-ante-sí-mismo, esta confrontación con la totalidad de sus condiciones y este condicionamiento, lo muestran como el que es más que la suma de sus factores. Pues precisamente un sistema finito de elementos particulares, distinguibles entre sí, no puede tener consigo mismo la propia relación que el hombre tiene en la experiencia de su condicionamiento y reductibilidad plurales. Un sistema finito no puede situarse ante sí mismo como un todo. Un sistema finito, desde una posición de partida —en definitiva impuesta— tiene una relación con una eficiencia determinada (aunque ésta puede consistir

de nuevo en la conservación del sistema mismo), pero no con su propia posición de partida; no pregunta por sí mismo; no es un sujeto. La experiencia de una problematicidad radical y la cuestionabilidad del hombre son una eficiencia que no puede llevar a cabo un sistema simplemente finito.

Por supuesto que ese punto de vista fuera del sistema abarcado en datos particulares empíricamente indicables no puede entenderse precisamente como un elemento particular, separable del hombre en su "empíria", a la manera como —en forma pedagógicamente comprensible, pero a la postre primitiva— procede la teología escolástica cuando habla del espíritu o del alma inmortal del hombre, como si lo indicado con ello fuera un elemento en el todo del hombre que puede ser hallado de manera inmediata en sí mismo y puede distinguirse de modo nítido en el plano empírico. Pero precisamente si no compartimos este dualismo primitivo de una antropología griega y a la postre no cristiana, sino que sabemos que el hombre uno en cuanto uno está situado siempre ante sí mismo en una pregunta que ha rebasado ya todas las posibles respuestas empíricas parciales —no en el contenido positivo, sino en el radicalismo de la pregunta—, entonces el hombre es experimentado como un sujeto, como subjetividad de estas objetividades plurales con las que tienen que habérselas las ciencias empíricas humanas. El poder comportarse consigo mismo, el que el hombre tenga que habérselas consigo mismo, por una parte, no es ningún momento en él junto a otros elementos y no puede serlo, y sin embargo, por otra parte, es una realidad que constituye el carácter de sujeto del hombre a diferencia de su condición de cosa, que también se da en él.

Ser persona significa así autoposición de un sujeto como tal en una referencia sabedora y libre al todo. Esta referencia es la condición de posibilidad y el horizonte previo para que el hombre en su experiencia particular empírica y en sus ciencias particulares pueda comportarse consigo como una unidad y totalidad. El hecho de que el todo del hombre esté confiado a él mismo, como condición de su propia experiencia empírica, no puede deducirse adecuadamente de esta misma y de sus objetividades; incluso allí donde el hombre quisiera desgajarse totalmente de sí mismo como el condicionado por algo extraño y explicarse así desde lo ajeno, sería *él* el que hace, sabe y quiere esto, el que abarca la suma de posibles elementos de tal explicación y así se muestra como aquel que es otro distinto del producto accesorio

de tales momentos particulares. Cabe hablar, por supuesto, de sistemas finitos que se dirigen a sí mismos y así se hallan en una cierta relación consigo mismo. Pero tal sistema que se dirige a sí mismo sólo tiene una posibilidad finita de autorregulación. Ésta es un momento en tal sistema y, por tanto, no puede hacer comprensible que el hombre se sitúe ante sí mismo y se cuestione como un todo, y que piense de nuevo la pregunta de las preguntas.

El práctico estar dado el hombre para sí mismo —el cual pone de nuevo ante sí mismo su propio sistema con todas sus posibilidades particulares, presentes y futuras, se sitúa ante sí mismo como un todo, se cuestiona y así se rebasa— no puede explicarse con ayuda del modelo de representación de un sistema plural autorregulado, según deben hacer en el fondo todas las antropologías particulares en virtud de su esencia. Ese carácter de sujeto es un dato indeducible inherente a la existencia, el cual viene dado en cada experiencia particular como su condición apriorística. Su experiencia es —en un sentido todavía filosófico por completo— una experiencia transcendental. Precisamente lo que significamos con el carácter de persona y de sujeto se sustrae siempre —por la condición transcendental de esa experiencia— a un acceso inmediato, aislante, regionalmente delimitante. Pues el objeto de tal experiencia transcendental en su propia mismidad no aparece allí donde el hombre se comporta con algo particular delimitable objetivamente, sino allí donde en tal comportamiento es precisamente sujeto, y no donde tiene ante él un “sujeto” de manera objetiva. Por tanto, decir que “el hombre es persona y sujeto” significa en primer lugar: el hombre es el indeducible, el que no puede producirse adecuadamente desde otros elementos disponibles, él es el que está ya siempre confiado a sí mismo. Y cuando el hombre se explica, se desmembra, se devuelve a la pluralidad de sus orígenes, vuelve a ponerse una vez más como el sujeto que hace esto y en tal hacer se experimenta como el insuprimiblemente anterior y más originario.

3. EL HOMBRE COMO EL SER QUE TRASCIENDE

Lo significado más exactamente con el carácter de sujeto que experimenta el hombre aparecerá con mayor claridad si decimos que el hombre es el ser que trasciende.

La estructura anticipativa del conocimiento

El hombre, a pesar de la finitud de su sistema, está siempre situado ante sí mismo como un todo. Él puede cuestionarlo todo; puede por lo menos interrogar siempre todo lo enunciado en particular mediante una anticipación de todo y de cada cosa. En cuanto pone la posibilidad de un horizonte de preguntas meramente *finito*, esta posibilidad está rebasada ya de nuevo y el hombre se muestra como el ser de un horizonte *infinito*. En cuanto experimenta radicalmente su finitud, llega más allá de esa finitud, se experimenta como ser que trasciende, como espíritu. El horizonte infinito del preguntar humano se experimenta como un horizonte que retrocede cada vez más lejos cuanto más respuestas es capaz de darse el hombre. El hombre puede intentar dejar en paz la terrible infinitud a la que está expuesto al preguntar, por la angustia ante lo terrible puede huir a lo familiar y cotidiano; pero la infinitud en la que se halla enmarcado penetra también su acción cotidiana. En principio, el hombre está siempre en camino. Cada fin indicable en el conocimiento y la acción queda siempre relativado de nuevo como transitorio y como una etapa. Cada respuesta vuelve a ser siempre el nacimiento de un nuevo preguntar. El hombre se experimenta como la posibilidad infinita, pues vuelve a cuestionar siempre en la teoría y en la praxis cada resultado logrado, se desplaza siempre de nuevo a un horizonte más amplio que se abre ante él sin confines. El hombre es el espíritu que se experimenta como tal en cuanto no se experimenta como espíritu *puro*. El hombre no es la infinitud incuestionada —dada sin problemas— de la realidad; él es la pregunta que se levanta vacía, pero real e ineludiblemente, ante él, y que él nunca puede superar, responder adecuadamente.

Posible alejamiento de la experiencia trascendental

Sin duda el hombre puede pasar de largo, encogiéndose de hombros, ante esta experiencia trascendental y dedicarse a lo concreto de su mundo, a su tarea, a su acción categorial en el espacio y el tiempo, a servir a su sistema en determinados mandos e interruptores. Eso es posible de una triple manera:

1. La mayoría de los hombres harán esto de una manera inge-

na. Viven alejados de sí y metidos en lo concreto, manipulable, supervisible de su vida y de su mundo. Tienen allí mucho que hacer y, por cierto, muy interesante e importante; y pueden decir siempre, cuando reflexionan sobre algo que conduce más lejos, que vale más no romperse la cabeza por ello.

2. Semejante alejamiento de esta pregunta y de aguantar la trascendencia humana como tal puede producirse también con una decisión de cargar con la existencia categorial y sus tareas, pero manteniendo el saber concomitante de que todo eso está envuelto todavía por una última pregunta. Quizás esta pregunta se deja estar como pregunta. Se cree poder soportarla en silencio, quizá con un escepticismo razonable. Pero entonces se concede que, en definitiva, no se puede eludir tal pregunta, precisamente cuando se declara que no admite una respuesta.

3. Hay una categorialidad —quizá— desesperada en la existencia humana. Uno actúa, lee, se enfada, trabaja, investiga, consigue algo, gana dinero; y en una última desesperación —quizá no concedida— uno se dice a sí mismo que el todo como todo no tiene ningún sentido y que es recomendable reprimir la pregunta por el sentido del todo y rechazarla como cuestión insoluble y por ello absurda.

No puede establecerse con claridad cuál de estas tres posibilidades se da en cada caso en un hombre concreto.

La anticipación del ser

El hombre es el ser que trasciende, por cuanto todo su conocimiento y su acción cognoscitiva están fundados en una *anticipación* del ser en general, en un saber no temático, pero ineludible acerca de la infinitud de la realidad (así podemos decir ya ahora con cierta audacia y con carácter preliminar). Se supone que esta anticipación infinita no está fundada por el hecho de que el hombre puede anticipar la nada como tal. Esta presuposición debe hacerse, pues la nada nada funda; la nada no puede ser el hacia dónde de la anticipación, lo que atrae y mueve, lo que pone en marcha aquella realidad que el hombre experimenta como su vida real y no nula. Ciertamente que el hombre hace también la experiencia del vacío, de la fragilidad interna y —si así queremos llamarlo, para no trivializarlo— del carácter absurdo de lo que le sale al paso.

Pero experimenta también la esperanza, el movimiento hacia lo libre liberador, la responsabilidad que impone y bendice las cargas reales.

Pero si el hombre experimenta *ambas cosas* y, sin embargo, tiene *una* experiencia en la que un último movimiento originario sustenta todos los movimientos y experiencias particulares, si él no puede ser un gnóstico que o bien conoce dos realidades originarias, o bien supone un dualismo en el último fundamento originario, si él no es capaz de hacer esto porque ello contradice a la unidad de su experiencia; entonces sólo queda *una* posibilidad: el hombre ciertamente puede comprender que el ser absoluto pone límites y confines fuera de sí mismo, que él está en condiciones de querer un ente condicionado; pero no es capaz de opinar lógicamente y existencialmente que lo lleno de esperanza, lo que se amplía, experimentado como real, es sólo un engaño gracioso y loco y que a la postre todo se funda en la nada vacía, si en general el hombre da un sentido peculiar a esta palabra “nada” y no la profiere como señal de alarma de la verdadera y auténtica angustia existencial, que él experimenta realmente.

Por tanto, lo que soporta y abre la anticipación del hombre en su amplitud absoluta de la trascendencia no puede ser la nada, el vacío completo. Pues semejante frase —dicha de la nada— sería absolutamente absurda. Pero como, por otra parte, la anticipación en cuanto mera pregunta no se explica a sí misma, es preciso entenderla como la presencia de aquello hacia lo que está abierto el hombre, a saber, el ser simplemente. Ahora bien, el movimiento de la trascendencia no es un poderoso constituir el espacio infinito del sujeto, hecho desde el sujeto, como poderío absoluto del ser, sino la irradiación del horizonte infinito del ser a partir de este mismo. Dondequiera que el hombre se experimenta a sí mismo en su trascendencia como el que pregunta, como el inquietado por esa irradiación del ser, como el expuesto a lo inefable, no puede entenderse como sujeto en el sentido de sujeto *absoluto*, sino solamente en el sentido de recepción del ser y, a la postre, de la gracia. A este respecto “gracia” significa tanto la libertad del fundamento del ser que pone al hombre y que es experimentada a través de la finitud y de la contingencia, como también lo que acostumbramos a llamar “gracia” en un sentido teológico más estricto.

La anticipación como constitutivo de la persona

En tanto el hombre es el ser al que va inherente esa trascendencia, está confrontado también consigo mismo, tiene en sus propias manos la responsabilidad de sí mismo y así es persona y sujeto. Pues sólo allí donde actúa la plenitud del ser —mostrándose y ocultándose— tiene un ente el lugar y punto de vista desde el cual puede tomarse en su propias manos y responsabilizarse de sí mismo. Un sistema finito en cuanto tan sólo puede experimentarse como finito si él mismo en razón de su origen, existe como sí mismo en tanto que como sujeto que sabe procede siempre de otro, de otro que no es él mismo y que por su parte no es sólo un sistema particular, sino la originaria unidad y plenitud —que lo anticipa todo— de todos los sistemas pensables y de todos los sujetos como singulares y diferentes. Hemos de mostrar después cómo desde aquí puede lograrse una originaria visión trascendental de lo que llamamos condición creada.

Se cae de su peso que esta experiencia trascendental de la trascendencia humana no es la experiencia de un determinado objeto particular, el cual sea experimentado junto a otros objetos, sino una disposición fundamental, la cual precede a toda experiencia objetiva y la penetra. Ha de acentuarse una y otra vez que la trascendencia aquí mencionada no significa el “concepto” de trascendencia temáticamente representado, en el cual ésta se refleja de manera explícita, sino aquella apertura apriorística del sujeto al ser en general que se da precisamente cuando el hombre, cuidando y aprovisionando, temiendo y esperando, se experimenta como expuesto a la multiplicidad de su mundo cotidiano. La auténtica trascendencia en cierto modo está siempre detrás del hombre, en el origen indisponible de su vida y de su conocer. Y esta trascendencia auténtica nunca es alcanzada por la reflexión metafísica, y como pura, es decir, como no mediada objetivamente, a lo sumo puede darse (si en general puede darse) a manera de aproximación asintótica en la experiencia de la mística y quizá en la última soledad y aceptación de la muerte; y precisamente porque tal experiencia originaria de la trascendencia —la cual es algo diferente del hablar filosófico sobre ello— normalmente sólo puede darse por mediación de la objetividad categorial del entorno o del hombre mismo, en consecuencia esta experiencia trascendental puede pasar desapercibida con facilidad. Ella está dada en cierto modo sólo como un

ingrediente secreto. Pero el hombre es y permanece el ser que trasciende, es decir, aquel ente al que se envía como misterio la infinitud indisponible y silenciosa de la realidad. Con ello el hombre se convierte en pura apertura para este misterio y, precisamente así, es situado ante sí mismo como persona y sujeto.

4. EL HOMBRE COMO EL SER RESPONSABLE Y LIBRE

La libertad no es ningún dato particular

En cuanto el hombre por su trascendencia se halla en una apertura fundamental, está confiado a sí mismo, está entregado y encomendado a sí mismo no sólo conociendo, sino también *actuando*; y en este estar en sus propias manos se experimenta como responsable y libre. Lo que hemos dicho antes sobre la relación entre el carácter personal del hombre y su origen y determinación intramundanos, tiene aquí validez en medida especial. En un enfoque originario, la responsabilidad y libertad del hombre no es un dato particular, empírico junto a otros en la realidad del hombre. Si una psicología empírica, cuanto más radical es, tanto menos libertad es capaz de descubrir, en definitiva se trata de algo consecuente. La tradicional psicología escolástica, que quiere descubrir inmediatamente la libertad como dato particular concreto dentro del espacio de la trascendentalidad y personalidad humanas, tiene ciertamente una buena intención, pero hace algo que en el fondo contradice a la esencia de la libertad. Que esta libertad esté en contradicción con la psicología empírica, nada tiene de sorprendente. Una psicología empírica debe reducir siempre un fenómeno a otro y así, evidentemente, no puede descubrir ninguna libertad. También cuando decimos en nuestra vida cotidiana: en tal ocasión y la otra hemos sido libres, pero en aquella otra ocasión probablemente no lo hemos sido, no se trata de un fenómeno regional junto a otros, el cual pueda hallarse inequívocamente en forma espacio-temporal, sino que se trata a lo sumo de la aplicación y concreción de una experiencia trascendental de la libertad, la cual es muy distinta de aquella experiencia con la que hemos de habérnoslas en las ciencias particulares.

En un punto de partida originario la responsabilidad y libertad humanas no son un dato empírico particular junto a otros de la reali-

dad del hombre. Y por ello las ciencias empíricas de la antropología y de la psicología pueden ahorrarse la pregunta de la libertad. No hay duda de que en la jurisprudencia y en la filosofía del derecho aparece necesariamente la pregunta de la libertad y responsabilidad de un hombre. Y tampoco debería impugnarse que el concepto de libertad, responsabilidad e imputabilidad en la vida cotidiana del hombre y también en la vida jurídica civil tienen que ver algo con lo que opinamos aquí. Y sin duda está claro también que si no se diera esta experiencia trascendental acerca del carácter de sujeto y de la libertad del hombre, esta última tampoco podría darse en el marco de la experiencia categorial del hombre, en su vida civil, en su vida personal. Pero la auténtica experiencia trascendental de la libertad no tiene que interpretarse en esta forma primitiva como una experiencia de un dato descubierto inmediatamente dentro de la conciencia humana, pues en todas estas preguntas “yo” me experimento ya a mí mismo como el sujeto encomendado a sí mismo. En ello viene dado algo así como el carácter de sujeto, el estar impuesto a uno mismo —y esto no sólo en el conocimiento, sino también en la acción— como una experiencia apriorístico-trascendental de mi libertad. Sólo de esa manera sé que yo soy el libremente responsable ante mí mismo, incluso cuando pongo en duda esto, lo cuestiono y no puedo descubrirlo como dato particular de mi experiencia categorial en el espacio y el tiempo.

La mediación concreta de la libertad

Lo que aquí llamamos libertad trascendental —la propia responsabilidad última de la persona, no sólo en el conocimiento, o sea, no sólo como conciencia de sí mismo, sino también como acción propia— no puede a la postre quedar oculta en una interioridad del ánimo para una antropología auténtica, que entiende al hombre como hombre concreto, como una unidad real. También la libertad estará mediada siempre por la realidad concreta del espacio y del tiempo, de la corporalidad, de la historia del hombre. Una libertad que no pudiera aparecer en forma mundana, sin duda no sería ninguna libertad que nos interese de manera especial, y tampoco una libertad tal como la entiende el cristianismo. Pero habremos de distinguir siempre entre la libertad en el origen y la libertad tal como pasa a través del mundo y de la

existencia corporal y así se media consigo misma. Por esta polaridad entre carácter originario y objetivación categorial de la libertad, la libertad sometida a reflexión siempre está necesariamente oculta para sí misma, pues ella sólo puede reflexionar inmediatamente sobre sus objetivaciones, y éstas permanecen ambivalentes. En este sentido, podemos distinguir entre una libertad-manantial y una libertad emanada, entre una libertad en el origen y una libertad en su encarnación concreta, mundana. Estas dimensiones no son dos cosas que puedan separarse, sino dos momentos que forman una unidad de la libertad. Cuando las antropologías empíricas constatan momentos particulares de diverso tipo en el hombre, conocen y fijan nexos causales o funcionales entre esos datos particulares, y entonces no pueden advertir ninguna libertad como dato particular dentro de las realidades investigadas por ellas; todo esto no ha de ser motivo para que la auténtica responsabilidad y libertad del hombre se sienta periclitada en lo más mínimo. La pregunta de si un dato empírico particular en la historia de un hombre o de la humanidad puede interpretarse como producto y encarnación de esta libertad originaria, o bien en un caso particular debe hacerse lo contrario, es, evidentemente, una pregunta que todavía no está decidida con nuestras reflexiones y, según datos teológicos, en definitiva no puede ser decidida por un hombre que se halla todavía en su propia historia. Pues esta última libertad trascendental, como libertad originaria concretamente puesta, se sustrae por su propia esencia a una reflexión inequívoca, sobre todo allí donde aparece o deja de aparecer en la historia de otros hombres.

Responsabilidad y libertad como realidad de la experiencia trascendental.

Lo mismo que la subjetividad y el carácter personal, también la responsabilidad y libertad es una realidad de la experiencia trascendental, o sea, es una experiencia allí donde el sujeto se experimenta como tal, es decir, no precisamente allí donde él se objetiva en una posterior reflexión científica. Donde el sujeto se experimenta a sí mismo como sujeto, o sea, como el ente que por la trascendencia tiene ante el ser una originaria e insoluble unidad y un estar dado para sí mismo, donde este sujeto experimenta su acción como subjetiva (aunque no pueda someterla a reflexión en la misma manera); allí se experimentan

en un sentido originario la responsabilidad y la libertad en el fondo de la existencia propia de cada uno. Ciertamente esta libertad, de acuerdo con la naturaleza corporal y mundana del hombre, se realiza en una pluralidad de acciones concretas, en un espacio y tiempo plurales, en un compromiso plural con la historia y la sociedad. Todo eso es evidente. Esta acción libre no es algo que acontezca sin mundo ni historia en la profundidad cerrada de la persona. Mas, no obstante, la libertad auténtica del hombre es permanentemente una, pues ella constituye una peculiaridad trascendental del sujeto uno como tal. Por tanto, en cierto modo hemos de decir siempre: porque y en tanto me experimento como persona, como sujeto, me experimento también como libre, y en concreto como libre en una libertad que primariamente no se refiere a un aislado suceso psíquico particular como tal, sino en una libertad que se refiere al único sujeto entero en la unidad de toda la realización de la existencia como una.

Como eso se realiza en la longitud y latitud espacio-temporales de una existencia histórica, y también en la concreción de la pluralidad de la existencia humana, es una pregunta que no podemos responder con precisión. Por ello, esta libertad no es la facultad neutral que se posee como distinta de uno mismo y se lleva en sí mismo, sino que es una peculiaridad fundamental del ente personal, que en una acción temporal —siempre acontecida y siempre por acontecer— se experimenta como autoposesión, como lo que recibe y da respuesta, hasta que la respuesta subjetiva —con carácter de sujeto— se dirige en su trascendencia al ser inmerso en una incomprendibilidad infinita y es aceptada o rechazada como tal.

Lo mismo que de su condición de sujeto, el hombre puede zafarse también de su responsabilidad y libertad, e interpretarse así como producto de lo extraño para él; pero precisamente esta interpretación de sí mismo, que hacemos nosotros y que no podemos confundir de nuevo con el contenido de tal interpretación, es acción del sujeto como tal, que se rechaza a sí mismo o interpreta su libertad como condenación a la arbitrariedad vacía de lo extraño para él. Precisamente en ello actúa de nuevo como sujeto libre y se confirma una vez más en el no a sí mismo. Dicho de otro modo: en la libertad se trata siempre del hombre en cuanto tal y como un todo. El objeto de la libertad en su sentido originario es el sujeto mismo, y todos los objetos de la experiencia del entorno sólo son objetos de la libertad en tanto ellos me-

dian consigo mismo a este sujeto finito y espacio-temporal. Donde se entiende realmente la libertad, ésta no es la facultad de poder hacer esto o lo otro, sino la de decidir sobre sí mismo y hacerse a sí mismo.

Naturalmente esto no puede entenderse de nuevo en un sentido amundano, ahistórico y asocial, sino como la formalidad bajo la cual puede aprehenderse y expresarse la esencia de la libertad. La donación de contenido de sentido a lo así expresado formalmente es a su vez otra cosa distinta. Si alguien afirma que el hombre se experimenta siempre como el determinado por otro, como el dispuesto por otro, como el funcional, como el dependiente, como el analizable, como el soluble hacia atrás y hacia adelante, entonces hemos de decir: Ese sujeto que sabe esto siempre es a la vez el sujeto responsable, que está llamado a decir y hacer lo que debe hacer con esta disposición, autoalienación y disolución absoluta del hombre, que está llamado a tomar posición respecto de todas estas cosas, sea en una huida, en una aceptación, en un escepticismo, en una desesperación, o de cualquier otro modo.

Pero precisamente así el hombre vuelve a estar confiado a sí mismo, incluso cuando quiere renunciar a sí mismo en las antropologías empíricas. Pero él no se zafa de su libertad, y la pregunta sólo puede ser cómo él se interpreta a sí mismo (y esto de nuevo libremente).

5. LA CUESTIÓN PERSONAL DE LA EXISTENCIA COMO PREGUNTA POR LA SALVACIÓN

El punto de partida teológico y antropológico para la inteligencia de la "salvación"

En tanto el hombre como sujeto libre está encomendado responsablemente a sí mismo, en tanto él ha devenido para sí mismo como objeto de su auténtica y originaria acción una de la libertad, la cual afecta al todo de su existencia humana, puede hablarse ahora de que el hombre tiene una *salvación* y de que la auténtica pregunta personal de la existencia es en verdad una pregunta de salvación. Donde no se ve en orden a la inteligencia de la salvación el punto de apoyo originario, subjetivo, que procede de la esencia de la libertad, la salvación sólo puede presentarse como una magnitud sorprendente, mitológica. Pero

en el fondo la cosa no es así, pues el verdadero concepto teológico de salvación no significa una situación futura que se precipita sorprendentemente sobre el hombre desde fuera a manera de una cosa, ya en forma agradable, ya en forma desagradable, cuando se trata de la pérdida, o que se le atribuye en virtud de un juicio moral. Significa más bien el carácter definitivo de la verdadera autointeligencia y de la verdadera acción propia del hombre con libertad ante Dios por la aceptación de la propia mismidad, tal como se le abre y transfiere en la elección de la trascendencia interpretada con libertad. La eternidad del hombre sólo puede entenderse como la autenticidad y el carácter definitivo de la libertad que ha consumado su tiempo. A toda otra cosa sólo puede seguirle el tiempo, pero no la eternidad, la cual no es lo contrario del tiempo, sino el carácter consumado del tiempo de la libertad.

Naturalmente, a partir de aquí una de nuestras tareas más importantes y difíciles es esclarecer una y otra vez cómo lo que el cristianismo dice sobre el hombre, a pesar del enunciado *histórico-salvífico* que aquél hace, se refiere siempre al hombre en su originalidad, en su ser trascendental. En consecuencia, a la postre sólo puede hablarse sobre ello de manera que esta trascendencia de la pregunta una que es el hombre en su trascendencia al misterio envolvente, no se traduzca a una *falsa* forma categorial.

Salvación en la historia

Pero el hombre como ser personal que trasciende y está dotado de libertad es también a una con ello un ser mundano, temporal, histórico. Ese enunciado es fundamental para la descripción de los presupuestos que el mensaje cristiano atribuye al hombre. Pues si el ámbito de la trascendencia y con ello de la salvación no incluyera de antemano la historia del hombre, su carácter mundano, su temporalidad, entonces la pregunta de la salvación o el mensaje salvífico no podría presentarse históricamente y significar una realidad histórica.

Por otra parte, aquí no es necesario distinguir con precisión conceptual la mundanidad, la temporalidad y la historicidad, sobre todo porque el concepto de historicidad incluye en sí los otros dos conceptos como momentos. Mas en lo significado con esos conceptos y de

cara a una interpretación recta del cristianismo es decisivo que esta mundanidad, temporalidad e historicidad sean momentos en el hombre que él no sólo *tiene* —junto a la personalidad libre y como adición a ella—, sino que van inherentes a la libre subjetividad de la persona como tal. El hombre no es simplemente *también* un ser vivo biológico y social, que desarrolla esta peculiaridad suya en el tiempo, sino que su subjetividad y libre autointerpretación personal se produce precisamente mediante su mundanidad, temporalidad e historicidad o mejor: a través del mundo, del tiempo y de la historia.

La pregunta de la salvación no puede resolverse dejando de lado su historicidad y su constitución social. La trascendentalidad y la libertad se realizan en la historia. También la historia es en sí misma histórica y constituye una parte de la autointeligencia del hombre, que se realiza en forma histórica y, con ello, también en forma ya refleja. El hombre tiene su esencia eterna como previamente dada y como confiada a su libertad y reflexión, *en cuanto* experimenta, sufre y actúa su historia. Historicidad designa aquella peculiar determinación fundamental del hombre por la que él precisamente como sujeto libre está puesto en el tiempo y por la que está dispuesto para él el mundo respectivo, que el hombre debe crear y padecer con libertad y asumirlo de nuevo bajo los dos aspectos. El carácter mundano del hombre, su duradero estar arrojado a lo otro de un mundo previamente dado e impuesto como entorno y mundo propio, es un momento interno de este sujeto mismo, el cual ciertamente debe entenderse y hacerse con libertad, pero que precisamente así pasa a ser un momento eternamente válido en este sujeto. El hombre como sujeto no ha venido a parar casualmente a este mundo material y temporal como lo extraño a la postre para él en cuanto sujeto y contradictorio con él en cuanto espíritu, sino que la propia alienación mundana del sujeto es precisamente la manera como él se halla a sí mismo y se pone de manera definitiva. Tiempo, mundo e historia median al sujeto consigo mismo y con aquella autoposición inmediata y libre para la que está dispuesto un sujeto personal y que él anticipa siempre.

Si la historicidad del hombre —y precisamente por ello su historia concreta— es un momento constitutivo interno del sujeto espiritual y libre, entonces tampoco puede omitirse la historia en la pregunta de la salvación como pregunta al sujeto en cuanto un todo uno en su libertad. El hombre debe operar la salvación en la historia, en cuanto la

encuentra allí como previamente dada y la acepta. Si la historicidad es un existencial del sujeto mismo, entonces tiene que haber historia de la salvación y de la condenación, porque ha sido impuesta a la libertad la pregunta de la salvación, o bien, a la inversa: lo significado con la pregunta de la salvación sólo puede entenderse desde esta esencia de la libertad. Por eso historia de la salvación e historia en general deben ser a la postre coexistentes, con lo cual, naturalmente, no se excluye una diferenciación auténtica en la primera. Si el sujeto salvífico es histórico, entonces la historia misma es la historia de esta salvación, si bien de manera oculta y siempre en camino hacia la interpretación última y definitiva. Si para la realización de la propia existencia, porque ella es histórica, se requiere como momento constitutivo interno, y no sólo como material externo, la intercomunicación de los sujetos espirituales en la verdad, el amor y la sociedad, consecuentemente la unidad de la historia de todos los hombres y la unidad de una historia de la salvación es de antemano una peculiaridad trascendental en la historia personal de cada individuo, y a la inversa, pues se trata de la historia de muchos sujetos.

6. SUMISIÓN DEL HOMBRE A LA DISPOSICIÓN AJENA

Sustentado por el misterio

A pesar de su subjetividad libre, el hombre se experimenta como dependiente, como dispuesto en una forma sobre la que él no puede disponer. En primer lugar, ya su constitución como sujeto trascendental está llevada por la misión o "envío" del ser como el misterio, la cual se abre constantemente y a la vez se cierra. Hemos mencionado ya antes que su trascendentalidad no puede entenderse como la de un sujeto absoluto, el cual en cierto modo experimenta y tiene lo abierto como lo sometido a su propio poder. Se trata más bien de una referencia, la cual no se pone por poderío propio, sino que se experimenta como puesta y dispuesta por otro, como fundada en el abismo del misterio inefable.

Condicionamiento histórico-mundano

Además, el hombre en su acción mundana y también en su reflexión teórica objetiva se experimenta siempre como uno al que está dada previamente una posición histórica en su entorno y su propio mundo concomitante; y está dada sin que él la haya buscado, si bien precisamente a través de ella aprehende y sabe la trascendencia. El hombre sabe siempre de su finitud histórica, de su procedencia histórica, de la contingencia de su posición de partida. Y con esto llega a la situación totalmente peculiar que caracteriza la esencia del hombre: en cuanto él experimenta su condicionamiento histórico como tal, en cierto sentido está ya más allá del mismo y, sin embargo, propiamente no puede abandonarlo. Este estar puesto entre finitud e infinitud constituye al hombre, y vuelve a mostrarse una vez más en que el hombre, precisamente en su trascendencia infinita, se experimenta en su libertad como el impuesto a sí mismo e históricamente condicionado.

El hombre nunca es la pura posición de su propia libertad, la cual pudiera consumir enteramente o, p. ej., repeler tranquilamente de sí con una autarquía absoluta el material que en todo caso está dado previamente a esta libertad. Nunca alcanza adecuadamente sus posibilidades mundanas e históricas, y tampoco puede distanciarse de ellas y retirarse a la esencialidad pura de una fingida subjetividad o interioridad, de manera que pudiera decir con seriedad que él se ha hecho independiente de eso dado previamente en su mundo e historia. En un sentido último e ineludible, el hombre es tanto agente como paciente, y su propia experiencia, en una unidad que ya no puede analizarse adecuadamente de manera objetiva, le ofrece ya siempre la síntesis entre posibilidad previamente dada de la libertad y libre disposición de sí mismo, entre propio y extraño, entre acción y pasión, entre saber y hacer. En la medida, pues, en que la reflexión nunca puede disponer por completo del todo del fundamento desde el cual y hacia el cual se realiza el sujeto, nunca puede administrarlo y alcanzarlo, el hombre no sólo es en este o el otro campo de su realidad concreta el desconocido todavía para sí mismo, sino que es también el sujeto sustraído a sí mismo en lo tocante al origen y al fin. El hombre llega a su verdad auténtica precisamente por el hecho de que soporta y acepta con relajada serenidad esta imposibilidad conocida de disponer de la propia realidad.

Todos los conceptos que hemos usado han de considerarse aquí —en el nivel de reflexión en el que nos situamos conscientemente— sólo como evocaciones de una concepción de la existencia acerca de la cual el individuo, en el intento concreto de su existencia, ha de experimentar él mismo que esta autointeligencia en el fondo es ineludible en la aceptación y la protesta, por más que los conceptos, palabras y frases que hemos usado no puedan o no quieran alcanzar en manera realmente adecuada lo auténtico y originario de dicha experiencia, personalidad y libertad, subjetividad, historia e historicidad, estar dispuesto por otro, etc.

Grado segundo

EL HOMBRE ANTE EL MISTERIO ABSOLUTO

Este segundo grado es una reflexión conceptual sobre aquella experiencia trascendental más originaria, no alcanzable adecuadamente mediante esta reflexión, en la que el hombre llega ante el misterio absoluto que llamamos "Dios". Lo que hemos de exponer aquí ha sido dicho ya implícita —aunque no explícitamente— en el primer grado. Si el hombre es realmente sujeto —el ser de la trascendencia, de la responsabilidad y la libertad, el cual, como sujeto confiado a sí mismo, está también sustraído a sí mismo e inmerso en lo indisponible—, con ello queda dicho en el fondo que el hombre es el ser referido a Dios; y es precisamente el misterio divino el que sin cesar otorga al hombre en palabras su referencia al misterio absoluto como fundamento y contenido de su ser. Si entendemos así al hombre, con ello no significamos, naturalmente, que nosotros —cuando en tal frase decimos "Dios"— sabemos lo que intentamos decir con la palabra "Dios" por otro camino que el de la referencia al misterio mismo. Aquí teología y antropología se hacen necesariamente una misma cosa. El hombre sólo sabe de manera explícita lo significado con la palabra "Dios" en cuanto trae ante sus ojos esta trascendentalidad, más allá de cualquier objeto indicable, y así acepta y objetiva de manera reflexiva lo que está puesto siempre con esa trascendentalidad.

I. MEDITACIÓN SOBRE LA PALABRA “DIOS”

Existe esta palabra

Parece obvio comenzar con una pequeña reflexión sobre la palabra “Dios”. No sólo porque podría ser que —a diferencia de otras experiencias sin fin, que pueden abrirse paso sin palabras— en nuestro caso sólo la *palabra* es capaz de hacer presente para nosotros lo que ella significa; quizá la reflexión sobre Dios puede y deba comenzar con la palabra “Dios” por una razón mucho más sencilla. En efecto, no se tiene experiencia de Dios como de un árbol, de otro hombre y de otras realidades externas, las cuales, aunque quizá no estén nunca ahí totalmente sin palabras, fuerzan también por sí mismas el nacimiento de su palabra, porque en nuestro espacio de experiencia se presentan simplemente *ante* nosotros en un determinado lugar del espacio y del tiempo, y así de suyo impulsan inmediatamente hacia la palabra. Por ello podemos decir que lo más simple e ineludible en la pregunta de Dios es para el hombre el hecho de que en su existencia espiritual está dada la palabra “Dios”. No podemos eludir este hecho simple, si bien capaz de muchas significaciones, preguntando por el posible futuro, p. ej., si podría existir una vez una humanidad en la que ya no se diera la palabra “Dios” y, en consecuencia, o bien ya no se presentara la pregunta de si ese vocablo tiene un sentido y remite a una realidad fuera de sí mismo, o bien la cuestión surgiera en un lugar totalmente nuevo, en el cual, lo que antes confería originalidad a esta palabra, debería crearse actualidad con un nuevo término.

De todos modos, para nosotros la palabra está ahí. E incluso el ateo la pone siempre de nuevo cuando dice que no existe ningún Dios y que algo así como Dios no tiene ningún sentido indicable; cuando funda un museo de ateos, eleva el ateísmo a dogma del partido y concibe todavía otras cosas de tipo parecido. También el ateo ayuda a que la palabra “Dios” siga teniendo existencia. Si quisiera evitar esto, no sólo habría de *esperar* que en la existencia del hombre y en el lenguaje de la sociedad esta palabra desapareciera por completo, sino que debería contribuir a esta desaparición guardando un silencio absoluto, absteniéndose de declararse *ateo*. ¿Pero cómo podrá hacer esto si otros, con los que él debe hablar, de cuyo campo lingüístico él no puede separarse definitivamente, hablan de Dios y se preocupan de esta palabra?

El mero hecho de que exista la palabra es ya digno de reflexión. Cuando hablamos de Dios en esta forma no nos referimos, naturalmente, tan sólo a la palabra española. Es indiferente que digamos Dios, o *Gott* en alemán, o *Deus* en latín, o *El* en lenguaje semítico, o *Teotl* en mejicano antiguo, aunque en sí sería una pregunta muy obscura y difícil dilucidar si con esas palabras tan diferentes se significa lo mismo (o el mismo), pues en cada uno de estos casos no es posible remitir simplemente a una experiencia común de lo significado, independientemente de la palabra misma. Pero dejemos estar de momento este problema de la igualdad de sentido de las muchas palabras empleadas para "Dios".

Hay también, sin género de dudas, nombres de Dios o dioses allí donde en forma politeística se venera un panteón de divinidades o donde, como en el antiguo Israel, el Dios uno y omnipotente tiene un nombre propio —Yahveh—, porque se tiene la persuasión de haber hecho experiencias totalmente peculiares con él en la propia historia, las cuales, a pesar de la incomprendibilidad de Dios y con ello de su carencia de nombre, lo caracterizan de algún modo y así le confieren un nombre *propio*. Pero no hemos de hablar aquí de estos nombres de Dios en plural.

¿Qué dice la palabra "Dios"?

Existe la palabra "Dios". Esto por sí solo es ya digno de meditación. Pero la palabra ya no dice nada sobre la realidad de Dios. Es una cuestión diferente si la cosa fue también así en la historia más antigua del término. De todos modos, hoy la palabra "Dios" suena como un nombre propio. Hay que saber por otro medio lo significado con ella. Mayormente esto no nos llama la atención; pero la cosa es así. Si nosotros —como sucede en la historia de las religiones— llamáramos a Dios, p. ej., el "padre", el "señor", el "celeste", o de otro modo, entonces la palabra de suyo diría algo sobre lo significado en virtud de su origen en nuestra experiencia de otro tipo y en el uso profano. Pero de entrada la cosa se presenta aquí como si la palabra nos mirara como un rostro ciego. No dice nada *sobre* lo opinado, y tampoco puede actuar simplemente como un indicador, que apunta a algo que se halla inmediatamente fuera de la palabra y por esto no necesita

decir nada sobre ello, como cuando decimos “árbol”, “mesa” o “sol”. No obstante, la tremenda falta de contornos de esa palabra —en la cual la primera pregunta sería: ¿qué es lo que quiere decir?— sin duda es adecuada a lo significado, con independencia de que ya originariamente el vocablo careciera o no de “rostro”. Dejemos de lado si su historia partió de otra forma de la palabra; en todo caso, en la forma actual de la misma se refleja lo opinado con ella: el “inefable”, el “innominado”, el que no aparece en el mundo denominado como un componente suyo; el “silencioso”, que está siempre ahí y puede pasar desapercibido, dejar de ser oído y —porque lo dice todo entero en una sola unidad— marginarse como absurdo; lo que propiamente no tiene ninguna palabra más, porque todo vocablo sólo recibe límite, sonido propio y sentido comprensible dentro de un campo de palabras. Así, la palabra “Dios”, que ha pasado a ser un vocablo sin “rostro”, es decir, que de suyo ya no apela a ninguna experiencia particular y determinada, está en condiciones de hablarnos de Dios, por cuanto es la última palabra antes del silencio en el que, por la desaparición de todo lo particular denominable, tenemos que habérmolas con el todo fundamentador como tal.

¿Tiene futuro esta palabra?

Existe la palabra Dios. Volvamos al punto de partida de la reflexión, al simple hecho de que en el mundo de las palabras, por el que edificamos nuestro mundo y sin el cual tampoco se dan para nosotros los llamados hechos, aparece también la palabra “Dios”. Incluso para el ateo, incluso para el que afirma que Dios está muerto, existe, según veíamos, Dios como el declarado muerto, cuyo fantasma es necesario ahuyentar, como aquel cuyo retorno se teme. Sólo cuando ya no existiera la palabra misma, es decir, cuando ni siquiera hubiera de plantearse la pregunta acerca de ella, sólo entonces tendríamos quietud en este punto. Pero esta palabra está todavía ahí, tiene presente. ¿Tiene también futuro? Ya Marx pensó que incluso el ateísmo llegaría a desaparecer, o sea, que la palabra misma “Dios” —usada en tono ya afirmativo ya negativo— dejaría de existir. ¿Es pensable este futuro de la palabra “Dios”? Quizás esta pregunta carece de sentido, porque un futuro auténtico es lo radicalmente nuevo, que no puede calcularse de

antemano; o bien esta pregunta es meramente teórica y en realidad se transforma de inmediato en una interpelación a nuestra libertad, en el sentido de si mañana seguiremos diciendo "Dios", como creyentes o como incrédulos, afirmando, negando o dudando en una incitación recíproca. Comoquiera que esté el panorama en relación con la palabra "Dios", el creyente sólo ve dos alternativas posibles: o bien la palabra desaparecerá sin huellas ni remanente, o bien permanecerá como una pregunta para todos, de una u otra manera.

La realidad sin esta palabra

Pensemos estas dos posibilidades. La palabra "Dios" acabará por desaparecer, sin huellas ni remanente, sin que pueda verse una laguna que ha quedado como resto, sin que sea suplantada por otra palabra que nos interpela de la misma manera. En adelante, la palabra "Dios" ya no planteará una pregunta o, mejor, la pregunta por excelencia, si no queremos dar u oír esta palabra como respuesta. ¿Qué sucede entonces, si se toma en serio esta hipótesis del futuro? Entonces el hombre ya no queda situado ante el todo de la realidad como tal, ni ante el todo uno de su existencia como tal. Pues esto hace la palabra "Dios" y sólo ella, comoquiera que se determine fonéticamente o en su origen. Si no se diera realmente la palabra "Dios", ya no estaría ahí para el hombre este todo doblemente uno de la realidad en general y de la existencia en la conexión de ambos aspectos. El hombre se olvidaría totalmente de sí mismo a través de lo particular de cada caso en su mundo y su existencia. En esta suposición, no se situaría ante el todo del mundo y de sí mismo ni siquiera en forma de desconcierto, de silencio y de preocupación. Ya no notaría que él es sólo un ente particular y no el ser en general. No notaría que él ya sólo piensa preguntas, pero no la pregunta por el preguntar en general; ya no notaría que no hace sino manipular siempre de nuevo momentos particulares de su existencia, pero ya no se plantea su existencia como unidad y totalidad. Quedaría atascado *en* el mundo y *en* sí mismo; ya no realizaría aquel proceso misterioso que él *es* y en el que, por así decir, asume libremente el todo del "sistema" que es él con su mundo, y en el que se piensa estrictamente a sí mismo como uno y todo, y así se rebasa a sí mismo y extiende hacia aquel terrible silencioso que aparece como una

nada, desde el cual llega él ahora a su mundo, dejando y asumiendo ambos momentos.

El hombre habría olvidado el todo y su fundamento, y habría olvidado a la vez —si es que así puede decirse— que él ha olvidado. ¿Qué sería entonces? Sólo podemos decir: dejaría de ser un hombre. Habría realizado una evolución regresiva para volver a ser un animal hábil. Hoy no podemos decir con tanta facilidad que existe el hombre allí donde un ser vivo de esta tierra camina en posición erecta, hace fuego y trabaja la piedra para sacar de ella un pico. Podemos decir solamente que existe un hombre cuando este ser vivo sitúa ante sí y reduce a pregunta —pensando, con palabras y con libertad— el todo del mundo y de la existencia, aunque enmudezca desconcertado ante *esta* pregunta una y total. Y así también sería pensable —¡quién puede saberlo exactamente!— que la humanidad muera en una muerte colectiva, en medio de una sobrevivencia biológica y técnico-racional, y se transforme de nuevo en una colonia de termitas, de animales inauditamente hábiles. Sea ésta o no una posibilidad auténtica, esa utopía no ha de asustar al creyente, al que pronuncia la palabra “Dios”, como si ello fuera una desautorización de su fe. Pues él conoce una conciencia meramente biológica y —si queremos llamarla así— una inteligencia animal, en la cual no ha hecho su irrupción la pregunta por el todo como tal, para la cual no ha pasado a ser destino la palabra “Dios”; y él no se atreverá a decir fácilmente de qué es capaz tal conciencia biológica sin entrar en el destino que está señalado con la palabra Dios. Pero propiamente el hombre sólo existe como hombre cuando dice “Dios”, por lo menos como pregunta, por lo menos como pregunta que niega y es negada. La muerte absoluta de la palabra “Dios”, una muerte que borrara incluso el pasado de la misma, sería la señal no oída ya por nadie de que el hombre mismo ha muerto. Quizá sería pensable tal muerte colectiva, según hemos dicho ya. Esto no tendría que ser más extraordinario que la muerte individual del hombre y del pecador. Donde no hubiera ninguna pregunta más, donde hubiera muerto y desaparecido la pregunta en absoluto, no habría que dar, naturalmente, ninguna respuesta más, y tampoco podría haber una respuesta negativa. Y este lugar vacío pensado como posibilidad tampoco podría trocarse en argumento de que lo significado con “Dios” no está dado, pues de otro modo habría vuelto a darse una respuesta a esta pregunta, aunque fuera una respuesta negativa. Por tanto, el que

pueda plantearse la pregunta por la muerte de la palabra "Dios", muestra una vez más que el vocablo "Dios" se sigue afirmando incluso a través de la protesta contra tal palabra.

La palabra "Dios" permanece

La segunda posibilidad que debe pensarse es: la palabra "Dios" permanece. Cada uno vive en su existencia espiritual del lenguaje de todos. Hace sus experiencias existenciales, por individuales y singulares que sean, sólo en y con el lenguaje en el que él vive, al que no se sustrae, cuyos nexos de palabras, perspectivas, aprioris selectivos asume, incluso allí donde protesta, donde contribuye a la historia siempre abierta del lenguaje. Hay que dejarse decir algo por el lenguaje, pues hablamos todavía con él y sólo con él protestamos contra él. Por tanto, no le podemos denegar con sentido una última confianza originaria, si no queremos enmudecer absolutamente o contradecirnos a nosotros mismos. En este lenguaje, en el que y desde el que vivimos y asumimos responsablemente nuestra existencia, existe de hecho la palabra "Dios". Pero no es una palabra casual, que aparece una vez en algún punto temporal del lenguaje y desaparece sin huellas en otro punto, como la palabra flogisto y otras. Pues la palabra "Dios" cuestiona el todo del mundo lingüístico, en el que se hace presente la realidad para nosotros, ya que en primer lugar pregunta por la realidad como un todo en su fundamento originario; y la pregunta por el todo del mundo lingüístico está dada en aquella paradoja peculiar que es propia precisamente del lenguaje, pues este mismo es un trozo del mundo y al mismo tiempo constituye su todo como consciente. Hablando de algo, el lenguaje se habla a sí mismo como un todo, de cara a su fundamento, sustraído y, precisamente así, dado para él. Y esto queda señalado cuando decimos "Dios", aunque con ello no signifiquemos simplemente lo mismo que con el lenguaje como un todo, sino su fundamento potenciador. Pero precisamente por ello la palabra "Dios" no es un vocablo cualquiera, sino la palabra en la que el lenguaje —es decir, el autoenunciador estar-en-sí del mundo y de la existencia a una— se aprehende a sí mismo en su fundamento. Esta palabra *es*, pertenece en manera especial y singular a nuestro mundo lingüístico y con ello a nuestro mundo, es ella misma una realidad, una realidad ineludible

para nosotros. Esta realidad puede estar dada más clara u obscuramente, hablar con voz queda o alta, pero está ahí, por lo menos como pregunta.

La palabra originaria que nos viene impuesta

En este momento, en este contexto, no se trata todavía de cómo reaccionamos a este suceso de la palabra, si con una aceptación como referencia a Dios mismo, o con repulsa por ira desesperada de que hayamos de superesforzarnos por esta palabra, pues ella como parte del mundo lingüístico quiere forzarnos a nosotros, que somos un momento del mundo, a comparecer ante el todo del mundo y de nosotros mismos, sin que nosotros podamos ser o dominar el todo. Y dejemos aquí y ahora abierto por completo cómo se determina y comporta más exactamente este todo originario con el mundo múltiple y con la multiplicidad de las palabras del mundo lingüístico.

Sólo sobre una cosa podemos llamar ya aquí la atención en forma más clara que hasta ahora, porque toca inmediatamente el tema de la palabra "Dios": si entendemos rectamente lo que se ha venido diciendo sobre la palabra "Dios", veremos que no somos nosotros los que primeramente, comportándonos de manera activa como individuos, pensamos a "Dios" y así introducimos la palabra "Dios" en el espacio de nuestra existencia. Más bien, *oímos padeciendo la palabra "Dios"*, la cual nos llega desde la historia del lenguaje, en la que estamos cautivos, queramos o no, que nos sitúa y pregunta a nosotros, los individuos, sin que ella esté sometida a nuestra disposición. Esta historia del lenguaje enviada a nosotros, en la cual acontece la palabra "Dios" que nos interroga, es de nuevo una imagen y semejanza de lo que ella anuncia. No podemos opinar que, como la fonética de la palabra "Dios" depende de nosotros, los individuos, en consecuencia la palabra "Dios" es también nuestra creación. Más bien, ella nos crea a nosotros, porque nos hace hombres. La auténtica palabra "Dios" no se identifica simplemente con la palabra "Dios", la cual, lo mismo que miles y miles de otras palabras, se halla como perdida en un diccionario. Pues esta palabra del diccionario que suena "Dios" se halla sólo en representación de la auténtica palabra, la cual, desde el conjunto sin palabras de todos los vocablos, a través del nexo, de la unidad y la to-

talidad de los mismos, una totalidad que está ahí, se hace presente para nosotros y sitúa ante nosotros la realidad como un todo, por lo menos preguntando.

Esta palabra es, está en nuestra historia y hace nuestra historia. Es una palabra. Podemos dejar de oírla, con oídos que, como dice la Escritura, oyen y no entienden. Mas por ello no deja de estar ahí. Ya la antigua idea del *anima naturaliter christiana*, introducida por *Tertuliano*, es decir, la idea del alma cristiana por su origen, se derivaba de este carácter ineludible de la palabra "Dios". La palabra está ahí. Procede de aquellos orígenes de los que proviene el hombre mismo; su final sólo puede pensarse junto con la muerte del hombre como tal; puede tener todavía una historia, cuyo cambio de forma no podemos pensar de antemano, precisamente porque ella misma mantiene abierto el futuro indisponible y no planificado. Es la apertura al misterio incomprendible. Nos esfuerza con demasía, quizá nos irrita como perturbación de la tranquilidad en una existencia que quiere tener la paz de lo supervisable, claro y planificado. Está siempre expuesta a la protesta de Wittgenstein, que mandó guardar silencio de aquello sobre lo que no se puede hablar, pero que infringió esta máxima por el hecho de expresarla. La palabra misma, bien entendida, consiente con esta máxima, pues ella misma es la última palabra antes del mudo y adorador silencio ante el misterio inefable, pero, evidentemente, la palabra que debe pronunciarse al final de todo hablar, si en lugar del silencio en adoración no ha de seguir aquella muerte en la que el hombre pasaría a ser un animal hábil o un pecador eternamente perdido. Es la palabra sobrecargada y que nos esfuerza con demasía, casi hasta los límites de lo irrisorio. Si no se oyera *así*, entonces se percibiría como una palabra obvia y sin más trasfondo que las de la vida cotidiana, como una palabra junto a otras, y en consecuencia habríamos oído algo que sólo tiene en común con la verdadera palabra "Dios" el sonido fonético. Conocemos la expresión latina *amor fati*, amor al destino. Esta decisión por el destino significa propiamente "amor a la palabra que se nos dice", es decir, a aquella fatalidad que es nuestro destino. Sólo este amor a lo necesario libera nuestra libertad. Este *fatum* es en definitiva la palabra "Dios".

2. EL CONOCIMIENTO DE DIOS

Conocimiento trascendental y aposteriorístico de Dios

Lo que llamamos conocimiento trascendental o experiencia de Dios es un conocimiento *aposteriorístico* en tanto la experiencia trascendental del hombre acerca de su objetividad libre siempre se realiza solamente en el encuentro con el mundo y sobre todo con el mundo concomitante. En este sentido tiene razón la tradición escolástica cuando, frente al ontologismo, acentúa que el hombre *sólo* tiene un conocimiento aposteriorístico de Dios a partir del mundo, el cual no queda superado sin más por la revelación de la palabra, pues ésta tiene que trabajar de nuevo con conceptos humanos. Nuestro conocimiento o experiencia trascendental debe llamarse aposteriorístico en cuanto que toda experiencia trascendental está mediada primeramente por un encuentro categorial con las realidades concretas en nuestro mundo, en nuestro entorno y en nuestro propio mundo concomitante. Esto vale también del conocimiento de Dios; y en *este sentido* tenemos el derecho y la obligación de decir que existe sólo un conocimiento aposteriorístico de Dios desde y por el encuentro con el mundo, al que, naturalmente, también pertenecemos nosotros mismos.

No obstante, el conocimiento de Dios es *trascendental*, pues la referencia originaria del hombre al misterio absoluto, la cual constituye la experiencia fundamental de Dios, es un existencial permanente del hombre como sujeto espiritual. Con ello viene dado que aquel conocimiento explícito, conceptual y temático, en el que normalmente pensamos al hablar de conocimiento de Dios o incluso de pruebas de la existencia de Dios, ciertamente es una reflexión necesaria en algún grado sobre esta referencia trascendental del hombre al misterio, pero no es el modo original y fundamentador de la experiencia trascendental del misterio mismo. A la esencia del conocimiento humano pertenece necesariamente el pensamiento del pensamiento, el pensamiento de un objeto concreto *dentro* de un espacio *infinito* (en apariencia vacío) del pensamiento en sí, del saber del pensamiento acerca de sí mismo. Hemos de acostumbrarnos a notar que en el pensamiento y en la libertad contactamos y hemos de habérnoslas con algo más que aquello *sobre* lo que hablamos en palabras y conceptos y de lo que nos ocupamos aquí y ahora como objeto concreto de la acción. Si no pode-

mos mantener separados y poner en una unidad estos dos polos del conocimiento y de la libertad —la conciencia subjetiva y la conciencia objetiva, la voluntad querida y la voluntad que quiere, en términos de Blondel—, entonces en el fondo no podemos tener conocimiento de aquello sobre lo que hablamos, a saber: que el *hablar* de Dios es la reflexión que remite a un saber de Dios más originario, no temático ni reflejo.

Sólo llegamos a nosotros mismos y a las estructuras trascendentales dadas con nuestra condición de sujeto, en cuanto el mundo se nos envía concretamente en una forma totalmente determinada, o sea, en cuanto padecemos y hacemos el mundo. Esto tiene validez también en relación con el conocimiento de Dios, el cual en este sentido no es ningún conocimiento que esté fundado puramente en sí mismo y tampoco es sin más un suceso místico de nuestra interioridad personal, por lo cual, visto desde aquí, todavía no tiene el carácter de una autorrevelación personal de Dios. Pero se falsificaría este carácter aposteriorístico del conocimiento de Dios si pasara desapercibido el elemento trascendental que encierra y ese conocimiento se concibiera según el modelo de un conocimiento aposteriorístico cualquiera, cuyo objeto viene puramente desde fuera y aparece en una facultad neutral de conocimiento. Carácter aposteriorístico del conocimiento de Dios no significa que miramos hacia el mundo con una facultad neutral de conocimiento, y entonces creemos que, entre las realidades que allí nos salen al encuentro de manera objetiva, podemos descubrir también directa o indirectamente a Dios o demostrarlo indirectamente.

Estamos referidos a Dios. Esta experiencia originaria está dada siempre, y no puede confundirse con la reflexión objetivante, aunque necesaria, sobre la referencia trascendental del hombre al seno del misterio. Dicha experiencia no suprime el carácter aposteriorístico del conocimiento de Dios; pero tal aposterioridad no puede tergiversarse en el sentido de que Dios sea susceptible de mero conocimiento teorético desde fuera, a la manera de un objeto más.

Esta experiencia como algo no temático y siempre presente —el conocimiento de Dios que realizamos en todo momento, precisamente cuando pensamos en cualquier otra cosa menos en Dios— es el fundamento duradero desde el que brota aquel conocimiento temático de Dios que llevamos a cabo en la acción religiosa explícita y en la reflexión filosófica. En ésta no descubrimos a Dios, a la manera como se

descubre un objeto determinado de nuestra experiencia intramundana; más bien, en la acción religiosa explícita de cara a Dios en la oración y en la reflexión metafísica, lo que hacemos es poner explícitamente ante nosotros aquello que sabemos siempre sin decirlo en el fondo de nuestra propia realización personal. Así sabemos nuestra libertad subjetiva, nuestra trascendencia y la apertura infinita del espíritu incluso cuando no las hacemos temáticas, incluso cuando tal tematización conceptual, objetivante, expresada en frases, de este saber originario ya no se logra en absoluto, o sólo se logra en forma muy imperfecta y desfigurada; o incluso cuando alguien se niega a entrar en tal tematización.

Por ello, todo conocimiento explícito de Dios en la religión y en la metafísica sólo es comprensible y realizable auténticamente en lo que quiere decir si todas las palabras que allí construimos son referencias a la experiencia no temática de nuestra referencia al misterio inefable. Y lo mismo que la esencia del espíritu trascendente en su constitución objetiva y mundana ofrece siempre, junto con esta objetividad, la posibilidad —teórica y práctica— de zafarse de esta subjetividad propia, confiada a sí mismo con libertad, así también el hombre puede ocultarse a sí mismo su referencia trascendental al misterio absoluto —llamado “Dios”— y retener así su verdad más auténtica, como dice la Escritura (cf. Rom 1, 18).

Las realidades particulares, con las que normalmente hemos de habérnoslas en nuestra vida, son siempre comprensibles, penetrables y manipulables porque podemos delimitarlas frente a otras. Pero no se da una manera parecida de conocimiento de Dios. Porque Dios es otra cosa que las realidades particulares dadas en nuestro ámbito de experiencia o descubiertas desde él, y porque el conocimiento de Dios tiene una peculiaridad singular totalmente determinada y no es sólo un caso del conocimiento en general, en consecuencia es sumamente fácil que Dios pase desapercibido. El concepto “Dios” no es una aprehensión de Dios por la que el hombre se apodere del misterio, sino que es un dejarse aprehender por un misterio siempre presente y que se nos escapa. Este misterio permanece misterio, incluso cuando se abre al hombre y precisamente así funda por primera vez al hombre como sujeto de manera duradera. Desde este fundamento es natural que pueda aparecer el “concepto de Dios”, el hablar explícito acerca de él, la palabra y lo que opinamos con ello e intentamos decirnos reflejamente; y sin duda el hombre tampoco puede sustraerse a los esfuerzos

de este concepto reflejo. Pero toda ontología metafísica de Dios, si quiere ser verdadera, ha de volver una y otra vez al lugar de donde procede; debe volver a la experiencia trascendental de la referencia al misterio absoluto, a la ejercitación existencial en la libre aceptación de tal referencia. Esa aceptación se produce en la obediencia incondicional a la conciencia, en la oración y silenciosa quietud por la que aceptamos y nos confiamos al carácter indisponible de la propia existencia.

Puesto que la experiencia originaria de Dios no es ningún encuentro con un objeto particular *junto a* otros, sino que Dios es el absolutamente sustraído en su excelsitud para la experiencia trascendental del sujeto humano, sólo es posible hablar sobre Dios y la experiencia de Dios, sobre la condición creada y la experiencia de criatura —a pesar de la diferencia de lo opinado en cada caso— en *un* (solo) enunciado.

Cabría preguntar aquí: pero si estas dos cosas se relacionan entre sí en esa manera, ¿entonces sólo podremos decir sobre Dios algo que él es *para nosotros* y no algo que él es *en sí*? Pero si hemos entendido lo significado con una trascendentalidad absolutamente ilimitada del espíritu humano, entonces cabe decir que no es legítima tal alternativa de una diferencia radical entre un enunciado sobre “Dios en sí” y “Dios para nosotros”. Lo significado con la peculiaridad última del espíritu humano en su libertad y carácter indisponible —y con ello en su condición creada— y lo significado con “Dios” mismo, sólo puede entenderse dejando valer aquella disposición fundamental de la existencia humana en la que el hombre se tiene a sí mismo y está sustraído radicalmente para sí mismo, por cuanto se le promete el misterio absoluto y lo mantiene lejos de él, distinguiéndolo de sí mismo. Por ello, en sentido auténtico tampoco es posible formar un concepto de Dios y luego preguntar si algo así está dado también en la realidad. El concepto en su fundamento originario y la realidad misma, significados como tal en este concepto, se abren o se ocultan juntamente.

Las distintas clases de conocimiento de Dios y su unidad interna

Antes de pasar a hablar del conocimiento de Dios, hemos de reflexionar brevemente sobre otras distinciones en este conocimiento, tal como se dan en la teología tradicional. En la teología católica acos-

tumbra a hablarse en *primer lugar* de un conocimiento natural de Dios, en el cual él, como dice el Vaticano I (cf. DS 3004; + 1785), puede ser conocido por lo menos en principio por la luz de la razón sin auténtica revelación y, por cierto, en un conocimiento aposteriorístico, si bien en un sentido que, de todos modos, debe entenderse rectamente. Junto a este conocimiento natural de Dios la teología escolástica habla en *segundo lugar* de un conocimiento de Dios mediante lo que llamamos revelación cristiana a través de la *palabra* en sentido auténtico: un conocimiento de Dios por su propia revelación, el cual presupone ya el conocimiento del hecho de tal revelación de Dios a través de la palabra y entonces pregunta qué ha comunicado Dios sobre sí mismo en esta revelación divina: p. ej., que él perdona la culpa de los hombres, que tiene una universal voluntad salvífica sobrenatural para con el hombre, que en bien de los hombres se ha dado a sí mismo una concreta existencia histórica en lo que llamamos encarnación, etc.

Habría que hablar todavía, en *tercer lugar*, de un conocimiento de Dios que se produce mediante una *acción salvífica* que se revela en la historia de la humanidad y en la del individuo; en ese conocimiento se conoce a una la acción de Dios y su existencia en su operante testimonio de sí mismo. Incluso allí donde no se tiene ningún interés por la mística y las "visiones", no cabe negarse a priori que puede haber un conocimiento de Dios desde y en la personal experiencia existencial del hombre, individual y colectiva; esta experiencia no tiene que identificarse ni con lo que llamamos conocimiento natural de Dios, ni con lo que significa la propia revelación general de Dios en la *palabra* y en la historia de la revelación pensada solamente a manera de palabra.

El Vaticano II, en su *Constitución dogmática sobre la revelación divina* (cf. *Dei Verbum*, cap. I), procura acercar y en lo posible engarzar la acción histórica en la que y por la que se revela Dios y la revelación como propia comunicación divina en la palabra humana. Desde aquí podemos ver conjuntamente la tercera posibilidad antes mencionada de conocimiento de Dios y la segunda: el conocimiento de Dios por su propia revelación gratuita en la *palabra*. Pero esto ha de pensarse más tarde con mayor precisión.

Si queremos hablar en primer lugar del conocimiento de Dios, entonces no se trata ante todo de las distinciones de la teología escolástica. Más bien nosotros tendemos a una unidad originaria de estas

tres formas de conocimiento en la realidad concreta de la existencia humana. Y esto está también justificado desde un punto de apoyo filosófico. Si reflexionamos sobre nuestro conocimiento de Dios como sobre una experiencia trascendental dada bajo una constitución histórica, experiencia que por la esencia de la situación cognoscitiva del hombre implica siempre un conocimiento filosófico en sentido auténtico, pero en principio no puede ser alcanzada por él, entonces también hemos de contar con que tal experiencia contenga elementos que una posterior reflexión teológica considerará como gratuitos y revelados. Todo lo que aquí decimos sobre el conocimiento de Dios, ciertamente está dicho en palabras, pero se refiere a una experiencia originaria. Esto es filosóficamente posible y legítimo. También el filósofo puede reconocer que su reflexión filosófica no alcanza adecuadamente aquel conocimiento originario.

Aquí no nos referimos a un conocimiento filosófico natural de Dios, si bien contiene también en sí tal elemento. Pero, por lo menos en principio, va más allá de esto. Lo que queremos decir se refiere a la experiencia trascendental de Dios constituida históricamente, la cual por nuestro decir no ha de transponerse a una mera metafísica en forma estrictamente filosófica, sino que, en cierto modo, ha de ser evocada por este nuestro decir. Este discurso nuestro sobre el conocimiento de Dios no sólo no puede suplantar la originaria experiencia trascendental de Dios, constituida, sin embargo, históricamente, sino que ni siquiera quiere representarla en forma filosóficamente adecuada.

La unidad de las tres formas mencionadas de conocimiento de Dios en su fundamento originario es de todo punto admisible también por una razón teológica. En el orden concreto de la salvación, precisamente según la concepción católica, no hay ninguna actualización de la esencia del hombre que no se halle en el plano de aquella finalización de la propia realización del hombre que tiende a la inmediatez de Dios, la cual se llama gracia y en la cual viene dado a su vez un factor de auténtica revelación, si bien trascendental.

Por tanto, en la realización concreta de la existencia, porque también el conocimiento teológico vuelve a ser una acción nuestra, la cual se produce con libertad, no hay ningún conocimiento de Dios que sea puramente natural. Ciertamente, en el conocimiento concreto de Dios puedo en una reflexión teológica accesoria mencionar factores

que computo y puedo computar en la naturaleza, en la realización esencial del hombre como tal. Pero el conocimiento concreto de Dios, como pregunta, como llamada, que puede ser afirmada o rechazada, se halla siempre en la dimensión de la determinación sobrenatural del hombre. También un rechazo del conocimiento natural de Dios, un ateísmo temático o no temático, es —teológicamente hablando— siempre y de manera ineludible a la vez un “no” por lo menos no temático mediante el cual el hombre se cierra a la dirección de su existencia hacia la inmediatez de Dios. Damos el nombre de gracia a esta dirección, que es un existencial ineludible de la esencia entera del hombre, incluso cuando éste se cierra a dicho existencial en una negativa libre.

Dicho de otro modo: la realización *concreta* del llamado conocimiento natural de Dios en el sí y no siempre es, vista teológicamente, más que un mero conocimiento natural de Dios, bien se trate de un conocimiento no temático, realizado en la propia interpretación originaria de la existencia humana, bien se trate de un conocimiento reflejo y temático.

Apuntamos, pues, a aquel conocimiento de Dios concreto, originario, trascendental en medio de la constitución histórica, que bajo el modo de sí o de no acontece inevitablemente en el fondo de la existencia, incluso en la vida cotidiana del hombre. Ese conocimiento es a una natural y gratuito, cognoscitivo y marcado por la fe en la revelación, de modo que la distinción de sus elementos constituye una ocupación posterior de la filosofía y la teología; pero propiamente no implica un suceso de tipo reflejo por el que se alcance este conocimiento originario mismo.

Conocimiento trascendental de Dios como experiencia del misterio

El conocimiento de Dios aquí indicado descansa en aquel carácter de sujeto, en aquella trascendencia libre y en aquel carácter indisponible que hemos intentado insinuar por lo menos. Esta experiencia trascendental, que está medida siempre por una experiencia categorial de los concretos datos mundanos de espacio y tiempo de nuestra experiencia (también de la llamada “profana”), no puede entenderse como una facultad neutral, por la que entre otras cosas sea posible conocer también a Dios. Más bien, ella es en tal grado la forma originaria del co-

nocimiento de Dios, que el conocimiento de Dios a que aquí nos referimos constituye simplemente la esencia de esta trascendencia misma.

La trascendencia, con la que —si bien en forma no temática y sin conceptos— está dado ya Dios, no puede entenderse como una conquista activa —por propio poder— del conocimiento de Dios y así de Dios mismo. Pero esta trascendencia sólo aparece como ella misma en el abrirse de aquello hacia lo que se orienta el movimiento del trascender. Está ahí por lo que en ella se da como lo otro, por aquello que delimita frente a sí mismo tal trascendencia y la hace experimentable como misterio para el sujeto constituido a través de ella. La subjetividad es siempre desde su primera raíz la trascendencia que oye, que no dispone, que está dominada y abierta por el misterio. En medio de su ilimitación absoluta, esta trascendencia se experimenta como la infinitud vacía, meramente formal, necesariamente mediada consigo por la finitud, o sea, como la infinitud finita. Si no quiere idolatrarse fingiéndose sujeto absoluto, la trascendencia se sabe como la impuesta a sí misma, fundada en el misterio, de la que otro dispone. En medio de toda la infinitud se experimenta a sí mismo como la radicalmente finita; y por esta ilimitación de la trascendencia, es la trascendencia que puede y debe aprehender su propia finitud.

La trascendencia estrictamente como tal sabe siempre sólo de *Dios* y de nada más, si bien sabe de él como condición de posibilidad del conocimiento categorial, de la historia y de la libertad concreta. Ella está dada tan sólo en el abrirse desde sí misma, y es originariamente y desde su misma raíz, en términos bíblicos, la experiencia de un ser conocido por Dios mismo. La palabra, que lo dice todo al decir “Dios”, se experimenta siempre en su esencia originaria como la respuesta en la que el misterio, permaneciendo él mismo, se expresa al hombre.

La unidad de trascendencia y su hacia dónde *no* puede entenderse precisamente como la unidad de dos momentos referidos entre sí de manera homogénea, sino sólo como la unidad de lo que funda libremente, disponiendo, y de lo fundado, como la unidad en cuanto unidad de la palabra originaria y de la respuesta, la cual está posibilitada por la palabra misma. Ahora bien, esta unidad puede describirse de distintas maneras, pues ella —lo primero y último— sólo impotentemente puede ser expresada por lo segundo y condicionado, que nunca abarca realmente lo primero. Sólo puede hablarse de la trascendencia

hablando de su hacia dónde, y este hacia dónde sólo puede hacerse comprensible en su peculiaridad al hablar del carácter peculiar de la trascendencia como tal.

Si quisiéramos comprender este conocimiento originario de Dios en la trascendencia desde el polo subjetivo solamente, si quisiéramos, pues, por así decir, esclarecernos la trascendencia misma, para esclarecer desde ahí qué es propiamente este hacia dónde en el que desemboca la trascendencia, entonces nos encontraríamos en primer lugar con la dificultad de tener que describir la intencionalidad como tal, sin hablar de aquello hacia lo que ella se orienta; y, por otra parte, cargaríamos con el peso de tener que buscar una mistagogia existencial que llama la atención del individuo en su existencia concreta sobre las experiencias —describiéndolas— en las que precisamente él, como tal individuo, hace la experiencia de un trascendente ser sustraído a sí mismo hacia el misterio inefable. Puesto que la claridad y la fuerza persuasiva de las múltiples experiencias particulares de ese tipo en la angustia, en el cuidado absolutamente subjetivo, en la irrenunciable responsabilidad libre del amor, en la alegría, etc., son muy distintas en los hombres particulares según la diversidad de su existencia histórica, en consecuencia tal mistagogia relativa a la propia experiencia de la trascendencia, vivida individualmente, debería ser muy diversa en los hombres particulares. Semejante mistagogia, en la cual se llama la atención del hombre particular sobre el hecho de que en su contacto inmediato con el mundo concreto acontece realmente siempre de nuevo en forma anónima esta experiencia de la trascendencia, sólo sería posible en una persona particular mediante un diálogo individual, mediante una logoterapia individual.

Queremos intentar aquí, por tanto, la descripción del conocimiento originario de Dios, diciendo hacia dónde se dirige esta trascendencia, a quién encuentra o, mejor, desde dónde es abierta ella misma. Y ocurre que también la denominación de este hacia dónde o de dónde sólo puede entenderse si despierta siempre de nuevo la experiencia trascendental como tal a partir de su silenciosa obviada, que en consecuencia puede pasar fácilmente desapercibida.

Si miramos así al hacia dónde y de dónde de la trascendencia, para llamar la atención sobre el conocimiento originario y no temático de Dios, no queda suprimida todavía la dificultad de poner en tal manera ante nosotros esa trascendencia. Pues son muy diversos los nom-

bres dados a este hacia dónde y de dónde de la trascendencia en la historia de la propia interpretación refleja del hombre como espíritu trascendente. Y no todos estos nombres facilitan en manera igual e igualmente viable para cada hombre particular en la experiencia concreta de su existencia el acceso reflejo a esa experiencia originaria de Dios.

El hacia dónde y de dónde que sustenta la trascendencia podría llamarse inmediatamente "Dios". Podría hablarse de ser, de fundamento, de causa última, de *Logos* iluminador y revelador; lo significado puede evocarse con mil nombres más. Si decimos "Dios", o "fundamento originario", o "abismo", entonces cualquiera de esas palabras, más allá de lo que quieren decir propiamente, están llenas también de representaciones que nada tienen que ver con lo propiamente significado. Cada uno de estos conceptos ostenta de tal modo el sello de la historia, también de la individual, que lo propiamente significado ya no puede comprenderse bajo esas palabras. Si con la Biblia y con Jesús llamamos "Padre" a Dios, ante nuestra crítica actual a tal nombre es muy natural que resulte tergiversable o incomprensible la palabra en la que Jesús osó expresar su última inteligencia de Dios y su relación con él.

El filósofo puede seguir reflexionando sobre todo acerca de cómo se pertenecen mutuamente y han de distinguirse la referencia trascendental a lo que él llama ser y la referencia trascendental a Dios.

Porque en forma inmediata sólo queremos remitir al originario conocimiento trascendental de Dios, el cual precede a la ontología refleja de manera no alcanzable adecuadamente, podemos emprender aquí un camino más breve, si bien menos cauto, pues la contenida precaución de la filosofía no puede suplantar la comprensión de la existencia que bajo nuestra perspectiva le precede siempre.

Más por ello todavía no queda superada la dificultad de cómo hemos de llamar a este hacia dónde y de dónde de nuestra experiencia originaria de la trascendencia. Apoyándonos en una tradición venerable —a la que todavía estamos obligados— de toda la filosofía occidental, podríamos darle simplemente el nombre de "el ser por excelencia", "el ser absoluto", "el fundamento del ser" que pone toda la realidad en una unidad originaria. Pero si hablamos así del "ser" y del "fundamento del ser", nos hallamos ante el peligro mortal de que muchos hombres actuales sólo pueden oír la palabra ser como una abs-

tracción vacía y accesoria de la experiencia plural de las realidades particulares que de manera inmediata nos salen al encuentro. Por eso primeramente intentamos denominar con otra palabra este hacia dónde y de dónde de la trascendencia, con una palabra que, naturalmente, no puede tenerse por clave universal, pero que quizá esclarece lo que queremos significar eludiendo en cierto modo la problemática del ser a que hemos aludido. Daremos a ese hacia dónde y de dónde de nuestra trascendencia el nombre de “*el misterio sagrado*”, aunque esta palabra debe entenderse, profundizarse y luego ponerse poco a poco a manifiesto en su identidad con el vocablo “Dios”, por más que hayamos de recurrir reiteradamente a otras palabras que se nos ofrecen en la tradición humana y filosófica. Por qué damos el calificativo de “sagrado” a este misterio, es un tema del que nos ocuparemos en una reflexión posterior.

Hablamos de un hacia dónde de la experiencia de la trascendencia y la determinamos como el misterio sagrado no para expresarnos en forma alambicada, sino por otra razón. En efecto, si dijéramos simplemente que “Dios” es el hacia dónde de nuestra trascendencia, entonces debería temerse constantemente la mala inteligencia de que hablamos de Dios tal como él es expresado, conocido y comprensible antes en una conceptualización objetivante.

Si usamos primeramente una palabra no tan usual ni fijada, como es “misterio sagrado”, para decir hacia dónde va la trascendencia y de dónde viene, entonces el peligro de tergiversación es menor que si decimos: “Esta trascendencia va hacia Dios.” Debe darse antes la descripción de la experiencia y de lo experimentado juntamente, para que, lo así experimentado, pueda llamarse luego “Dios”.

El hacia dónde de la trascendencia como lo infinito, indelimitable o indenumerable

El hacia dónde de nuestra experiencia de la trascendencia, para el que en cierto modo todavía buscamos un nombre, está siempre presente como lo indenumerado, indelimitable e indisponible. Pues todo nombre delimita, distingue, caracteriza algo, por cuanto —eligiendo entre muchos nombres— se da uno determinado a lo significado. El horizonte infinito (el hacia dónde de la trascendencia), la apertura —que

nos sustenta— de posibilidades infinitas de encontrar esto o lo otro determinado, no puede denominarse de nuevo con un nombre que incluyera este hacia dónde entre las realidades que se captan de cara a él y desde él. Cierto que podemos y debemos reflexionar sobre lo terrible, incomprensible, sobre lo que nunca puede reducirse a nuestro sistema de coordenadas, nunca puede delimitarse frente a otro mediante distinciones. Entonces lo objetivamos, lo concebimos en cierto modo como un objeto entre otros, lo limitamos conceptualmente, es más, tenemos que enunciarle precisamente como distinto de todo otro, pues como fundamento absoluto de todo ente determinado no puede ser precisamente la suma posterior de estos muchos entes. Pero toda conceptualización, por necesaria que sea, sólo permanece verdadera si, en este acto delimitador que enuncia objetivamente sobre el hacia dónde de la trascendencia como su condición de posibilidad, se produce a su vez un acto de trascendencia de cara al hacia dónde infinito de la misma. La reflexión vuelve a realizar una trascendencia originaria, en relación con la cual de suyo se proponía solamente reflexionar sobre ella y objetivarla.

La anticipación de la trascendencia originaria se dirige, por tanto, a lo innominado, lo cual, de por sí, es originariamente infinito. La condición de la denominación que distingue no puede esencialmente tener ningún nombre. Podemos llamar a esta condición el o lo innominado, el o lo distinto de todo lo finito, el “infinito”, pero con ello no hemos dado ningún nombre a este hacia dónde, sino que lo hemos denominado como lo innominado. Sólo hemos comprendido realmente esta denominación, si la entendemos como pura referencia al silencio de la experiencia trascendental. Con ello, la trascendencia se dirige también a lo indelimitable. El horizonte de la trascendencia, su hacia dónde, en cuanto se expande como lo inasequible y así ofrece el espacio de los objetos particulares del conocimiento y del amor para este conocimiento, de suyo se delimita siempre esencialmente frente a todo lo que aparece dentro de él como objeto de comprensión. En ese sentido, no sólo debe realizarse la delimitación de dicho hacia dónde inefable frente a lo finito, sino que esta delimitación es la *originaria* distinción *una* que se experimenta en general, pues ella es condición de posibilidad de cualquier distinción de objetos tanto frente al horizonte de la trascendencia, como de ellos entre sí. Pero precisamente así se pone este hacia dónde inefable mismo como lo indelimitable, pues como

condición de posibilidad de todo distinguir y delimitar categorial, no puede por su parte delimitarse frente a otro con los mismos medios de distinción.

Desde la distinción entre el hacia dónde trascendental y los objetos particulares categoriales, por una parte, y la diferencia de objetos categoriales entre sí, por otra, ha de entenderse la falsedad de un *panteísmo* real, lo mismo que la de un *dualismo* vulgar —el cual se da también en el campo religioso—, que yuxtapone a Dios y a lo no-divino simplemente como dos cosas.

Si contra el panteísmo decimos: Dios y el mundo son diferentes, esta frase es radicalmente errónea si se entiende en esa manera dualista. La distinción entre Dios y el mundo es tal que el uno pone una vez más y es la diferencia del otro respecto de él mismo, y precisamente por ello, en la diferencia produce la mayor unidad. Pues si la diferencia misma procede una vez más de Dios, si —por así decir— se identifica con Dios, entonces la distinción entre Dios y el mundo ha de entenderse en forma muy distinta que la dada entre realidades categoriales, a las cuales precede una diferencia, pues ellas en cierto modo presuponen ya un espacio que las guarece y distingue; y ninguna de estas realidades categorialmente distintas entre sí pone o es ella misma la diferencia respecto de la otra. Por esto podría decirse que el panteísmo es el sentimiento (mejor: la experiencia trascendental) de que Dios es la realidad absoluta, el fundamento originario, el último hacia dónde de la trascendencia. Aquí está su momento de verdad.

A la inversa, un dualismo religioso que, en forma simplemente vulgar y primitiva, entiende categorialmente la diferencia entre Dios y la realidad creada por él, en el fondo es muy arreligioso, pues no ve qué es propiamente Dios, ya que concibe a Dios como elemento de un todo mayor, como parte de la realidad entera.

Dios es de todo punto el distinto del mundo. Pero es distinto en la medida que esta diferencia llega a ser un dato en la experiencia trascendental originaria. En ella se experimenta esta sorprendente diferencia singular de manera que, a partir de ese hacia dónde y de ese desde dónde, es sustentada la realidad entera y se hace comprensible en general; y así precisamente la diferencia afirma una vez más la unidad última de Dios y mundo, y por primera vez en esta unidad se hace comprensible la diferencia.

Estas cosas aparentemente abstractas son hoy fundamentales

para una concepción de Dios que pueda realizarse religiosamente. Pues no existe realmente *el* Dios que opera y se hace presente como un ente particular junto a otros, y que así en cierto modo se presentara él mismo una vez más en la casa mayor de la realidad entera. Si buscáramos a ese Dios, habríamos buscado a un falso Dios. El ateísmo y un teísmo vulgar sufren de la misma representación falsa de Dios, con la diferencia de que uno la rechaza, mientras que el otro cree poderla pensar. Ambas cosas son en el fondo falsas. La segunda (la representación del teísmo vulgar) porque no existe este Dios; la primera (el ateísmo) porque Dios es, en efecto, la realidad más radical, más originaria y en cierto sentido más obvia.

El hacia dónde de la trascendencia es indelimitable porque el horizonte no puede estar dado en el horizonte mismo, porque el hacia dónde de la trascendencia no puede situarse como sí mismo dentro del campo de alcance de la trascendencia y así distinguirse de otra cosa. La última norma no puede someterse a nuevas medidas. El límite que da su "definición" a todo, no puede determinarse a su vez por un límite que se halle más lejos. La anchura infinita que lo encierra y puede encerrar todo, no puede encerrarse a su vez en otra cosa. Pero así este hacia dónde de la trascendencia, innominado e indelimitable, que sólo por sí mismo se delimita frente a todo otro y así repele de sí mismo toda otra cosa, que da la norma a todo y rechaza toda norma distinta de él, pasa a ser el absolutamente indisponible. Está siempre ahí sólo en cuanto dispone. No sólo física, sino también lógicamente se sustrae a toda disposición por parte del sujeto finito. En el instante en que el sujeto, con ayuda de su lógica y ontología formales, diera determinaciones a este innominado, ello acaecería de nuevo por la anticipación de aquello que debe ser determinado. Ontología es aquel suceso misterioso en el que las primeras normas se muestran a sí mismas como no medibles a su vez, y en el que el hombre se sabe como el medido. El hacia dónde de la trascendencia no admite que se disponga sobre él, pues entonces lo rebasaríamos de nuevo en un entramado más amplio, más alto; cosa que contradice precisamente a la esencia de esta trascendencia y al auténtico hacia dónde de la misma. Este hacia dónde es la disposición infinita, muda sobre nosotros. Se nos da en la manera de denegación, de silencio, de lejanía, del constante mantenerse bajo una modalidad no explícita, de forma que todo hablar de él —para que sea perceptible— exige que se escuche su silencio.

Porque el hacia dónde de la trascendencia sólo está dado siempre en la experiencia de esta trascendencia por así decir sin suelo, que no llega a ningún fin, se evita el *ontologismo* en su sentido vulgar. Pues este hacia dónde no se experimenta en sí mismo, sino que es sabido solamente de manera no objetiva en la experiencia de esa trascendencia subjetiva. El estar dado del hacia dónde de la trascendencia es el estar dado de tal trascendencia, que se actualiza tan sólo como condición de posibilidad de una experiencia categorial y no por sí sola. A través de una frase así, que pertenece a las más fundamentales de una inteligencia real de Dios y de un conocimiento de Dios cimentado en manera realmente recta, vemos que la tendencia actual a hablar no de Dios, sino del prójimo, a predicar no el amor a Dios, sino el amor al prójimo, a no decir “Dios”, sino “mundo” y “orden del mundo”, tiene aquí una base absolutamente verdadera, por más que a la postre las tesis de un destierro de Dios y de un silencio radical en lo referente a él, son y permanecen falsas, y pecan contra la verdadera esencia del cristianismo. Pero lo acertado en todos estos enunciados es el simple hecho de que no tenemos a Dios por separado como un objeto particular entre otros, sino siempre como el hacia dónde de la trascendencia solamente, la cual sólo llega a sí misma en el encuentro categorial (en la libertad y el conocimiento) con la realidad concreta (que aparece como mundo precisamente frente a este Dios que se sustrae de manera absoluta). Por ello este hacia dónde de la trascendencia sólo se da siempre bajo el modo de la cercanía que rechaza. Nunca podemos arrojarnos directamente a él, nunca aprehenderlo inmediatamente. Él se da solamente en cuanto refiere mudamente a otro, a una cosa finita como objeto de mirada y acción directas. Y, en consecuencia, este hacia dónde de la trascendencia es misterio.

El hacia dónde de la trascendencia como “misterio sagrado”

Con cierto apresuramiento hemos denominado ya una vez el hacia dónde de la trascendencia como misterio *sagrado*. La razón por la que nos veíamos obligados a llamarlo “misterio” consistía, a la postre, en que para nosotros es aquello que no puede ser abarcado y así determinado por algo todavía más amplio. ¿Mas, por qué lo caracterizamos como el misterio “sagrado”?

En el primer paso hemos acentuado ya que en nuestro hablar de la trascendencia no significamos sólo la trascendencia que es la condición de posibilidad de un conocimiento categorial como tal, sino asimismo la trascendencia de la *libertad*, de la *voluntad*, del *amor*. Esta trascendencia, que constituye al sujeto como sujeto libre y personal de la acción en un espacio ilimitado de la misma, es importante en igual medida y, en el fondo, constituye solamente otra cara de la trascendencia de un sujeto espiritual, el cual, precisamente como tal, conoce y por ello es libre. Libertad es siempre la libertad de un sujeto, que se halla en una relación interpersonal de comunicación con otros sujetos. Por esto es necesariamente libertad frente a otro sujeto de trascendencia, la cual no es primeramente condición de posibilidad de un conocimiento objetivo, sino la condición de posibilidad del estar en sí de un sujeto y, en forma igualmente originaria, en otro *sujeto*. Y la libertad afirmadora de un sujeto, que está impuesto a él mismo como tarea, frente a otro sujeto, se llama a la postre amor. Si, por tanto, reflexionamos aquí sobre la trascendencia como libertad, como voluntad, hemos de tener en cuenta también el carácter de un amante hacia dónde y de dónde de esta trascendencia. Es el hacia dónde de una libertad absoluta; y este hacia dónde está presente en la libertad amante como lo indisponible, innominado y lo que dispone absolutamente. Es la apertura de mi propia trascendencia como libertad y amor. Pero el hacia dónde de la trascendencia es siempre originariamente un desde dónde del misterio que se nos envía. Éste hacia dónde abre por sí mismo nuestra trascendencia, que no es puesta soberanamente por nosotros como un sujeto absoluto. Si, por tanto, la libre trascendencia amante se dirige a un hacia dónde que abre él mismo esta trascendencia, entonces podemos decir que lo indisponible e innominado, lo que dispone absolutamente, está presente en la libertad amante, y esto es lo que significamos cuando decimos "misterio sagrado".

¿Pues qué calificativo sino el de "sagrado" daremos a lo innominado, disponible, que nos remite a nuestra finitud y, sin embargo, es afirmado siempre en nuestra trascendencia por la libertad amante? ¿Y qué podría llamarse "sagrado" sino esto, o a quién correspondería más originariamente el nombre de "sagrado" que a este hacia dónde infinito del amor, el cual se trueca necesariamente en adoración ante lo inabarcable e inefable?

Por tanto, en la trascendencia, bajo el modo de indisponible y

disponible lejanía que rechaza, se presencia lo innominado e infinitamente santo. Y llamamos a esto el misterio o (para que no pase desapercibida la trascendentalidad del amor libre sobre este conocimiento, sino que ambos permanezcan presentes en su originaria unidad personal) en manera un poco más explícita: el misterio sagrado. Y mediante estas dos palabras, que son entendidas como una unidad y, sin embargo, guardan entre sí una diferencia interna, queda expresada en igual manera la trascendentalidad del conocimiento y la de la libertad y del amor.

Cada experiencia de la trascendencia es una experiencia originaria, no derivada; y precisamente este carácter ineducado e ineducible le adviene de lo que le sale al encuentro, es decir, de lo que se muestra en ella. Por tanto, la determinación de este hacia dónde como "misterio sagrado" no trae de otra parte un concepto y lo aplica desde fuera a este hacia dónde, sino que lo toma del "objeto" originario, que es su propio fundamento y el fundamento y horizonte de su conocimiento mismo, y que en la experiencia trascendental se da a conocer desde sí mismo.

Si hemos conseguido así el concepto originario de misterio y de lo santo y si con esta palabra denominamos rectamente el hacia dónde de la trascendencia, no puede tratarse, naturalmente, de una *definición* de la esencia del misterio sagrado. El misterio es tan indefinible como todos los otros "conceptos" trascendentales, que no son accesibles a ninguna definición, pues lo expresado en ellos sólo se muestra en la experiencia trascendental, y ésta, como dada siempre y en todas partes de antemano, no tiene nada fuera de sí misma a partir de lo cual pudiera determinarse ella y su hacia dónde.

Experiencia trascendental y realidad

Hablamos con frecuencia del *concepto* de Dios; por tanto, aunque en un proceso posterior, reducimos a un concepto, a un nombre el hacia dónde originario de nuestra trascendentalidad no temática. Con ello se plantea la pregunta de si lo reducido de esa manera a un concepto esencial es sólo algo pensado o también algo real. Sobre esto hemos de decir inmediatamente que sería la mayor tergiversación —la cual caería por completo fuera de la experiencia originaria— el que este hacia

dónde se interpretara como algo pensado, como una *idea*, acuñada por el pensamiento humano como su hechura. Este hacia dónde es lo que abre y potencia para un acto de trascendencia, aquello que soporta este acto y no su posición.

El saber originario acerca de lo que es *ser* está dado en este suceso de la trascendencia y no se toma de un ente particular que nos sale al encuentro. Algo real como tal sólo puede salirnos al paso en el conocimiento; y un enunciado sobre algo real como sustraído de antemano y en principio al conocimiento es un concepto que se suprime a sí mismo. La imposibilidad en principio de experimentar, en cuanto enunciada y afirmada, introduce incluso esto que se llama absolutamente inexperimentable en el espacio del conocimiento (pues se piensa precisamente sobre ello) y lo suprime como tal. De ahí se deduce que lo no conocido todavía y lo meramente pensado, son modos deficientes, accesorios del objeto del conocimiento, los cuales tienden en principio y de antemano a lo real como tal, pues sin este presupuesto no podría decirse qué significamos en general con lo real como tal.

Por tanto, el hacia dónde de la experiencia y del conocimiento trascendentales, o sea, originales y envolventes, está dado en ella de antemano como lo propiamente real, como unidad originaria del hecho y del cómo. Naturalmente, podemos y debemos decir que la realidad del misterio absoluto no se abre sin más al espíritu finito trascendental en tal encuentro con aquél, como si se tratara de una experiencia sensible y corpórea con un ente material particular. Si creyéramos que Dios se experimenta *así*, entonces habríamos desembocado en el ontologismo, frente al cual nos hemos delimitado ya, o habríamos afirmado algo que no se da de hecho. La afirmación de la realidad del misterio absoluto para nosotros —los espíritus finitos— se funda en la necesidad con que está dada para nosotros la realización de la trascendencia como acto nuestro. Con ello queda dicho de nuevo desde otro ángulo lo que nosotros —a pesar de la trascendentalidad de la experiencia de Dios— hemos dicho acerca del carácter aposteriorístico del conocimiento divino. Si no estuviéramos situados ineludiblemente ante nosotros mismos, si pudiéramos prescindir del acto de la trascendencia, entonces desaparecería para nosotros la necesidad de afirmar la realidad absoluta del hacia dónde de la trascendencia; pero con ello también caería por tierra la necesidad de un acto en el que pueda negarse o dudarse la realidad de esta trascendencia. En el acto

de la trascendencia se afirma necesariamente la realidad del hacia dónde, pues en este acto y sólo en él se experimenta en general qué es realidad.

El hacia dónde de la trascendencia es, por tanto, el misterio sagrado como el ser absoluto o el ente con absoluta plenitud y posesión del ser.

Algunas anotaciones sobre las pruebas de la existencia de Dios

Hemos hablado a una del misterio sagrado, que es absolutamente y que podemos denominar con la palabra familiar "Dios", y de la trascendencia hacia este misterio sagrado. Ambos momentos se hacen recíprocamente comprensibles en la unidad originaria de esta experiencia trascendental. Por ello no es necesario que entremos más de cerca en aquellos enunciados que interpretan algo más originario y que acostumbran a llamarse "pruebas de la existencia de Dios". La relación que existe entre la ontología en la originaria autoposesión de la existencia que conoce y dispone libremente la ontología científica, refleja, se da también entre la experiencia originaria, que no realizamos diciéndola en conceptos, y a la que tan sólo podemos referirnos hablando, por una parte, y aquel conocimiento que se desarrolla en una prueba refleja de la existencia de Dios, por otra parte.

A este respecto es de segundo rango la pregunta de si lo que aquí sucede debe llamarse "prueba". La ciencia refleja, aunque es lo derivado y accesorio, que nunca puede alcanzar adecuadamente su origen, sin embargo es de todo punto necesaria y obligatoria. Pero este conocimiento de Dios, reflejo, tematizado, representado objetivamente, que trabaja con conceptos, no es lo primero y más originario, ni puede sustituirlo.

Como hemos dicho ya, una prueba refleja de la existencia de Dios no quiere transmitir un conocimiento en el que un objeto totalmente desconocido hasta ahora, y por ello también indiferente, es traído desde fuera a los hombres, de tal modo que su significación e importancia para el hombre sólo se muestra accesoriamente por las determinaciones ulteriores que se dan a este objeto. Si se entendieran así las pruebas de la existencia de Dios, podría objetarse de antemano que no se sabe nada de Dios. ¿Y cómo podríamos explicar a alguien que él

debe ocuparse de tal pregunta? Ahora bien, la teología, la ontología, el conocimiento natural de Dios, etc., sólo pueden presentarse con la pretensión de que cada hombre tome en serio estas materias, en tanto puede esclarecerse al destinatario que él tiene siempre en mente esa pregunta.

Por tanto, una prueba teorética de la existencia de Dios sólo pretende mediar una conciencia refleja de que el hombre siempre e ineludiblemente en su existencia espiritual tiene que habérselas con Dios, reflexione sobre ello o no, acepte o no libremente esto. La relación peculiar de la fundamentación posterior del que funda y está siempre presente —del misterio sagrado— constituye la singularidad, obvedad y dificultad de la demostración refleja de la existencia de Dios. En cierto modo vuelve a fundarse una vez más lo fundado, se denomina de nuevo lo presente tácitamente, sin nombre.

Las pruebas reflejas de la existencia de Dios tienen como quintaesencia que todo conocimiento —incluso en la duda y hasta en la negativa a entrar en metafísicas— se produce desde el trasfondo del misterio sagrado afirmado o del ser en general como el horizonte del hacia dónde asintótico y del fundamento interrogante del acto y de su “objeto”. A este respecto, es una pregunta relativamente de segundo orden la de cómo ha de llamarse ese innominado que está presente y rechaza: “misterio sagrado”, “ser” por excelencia o, resaltando la parte de libertad de esta trascendencia y de estructura personal de este acto, “bien absoluto”, “tú personal y absoluto”, “fundamento de una responsabilidad incondicional”, “horizonte último de esperanza”, etc. En todas las pruebas de la existencia de Dios se representa simplemente en conceptos sistemáticos reflexivos lo uno y único, se representa lo que está realizado siempre: al alcanzar el hombre la realidad objetiva de su existencia cotidiana en la intervención activa y en el concepto que envuelve pensando, realiza ya, como condición de posibilidad de tal comprensión interventora, la anticipación no temática, no objetiva de la plenitud una de la realidad, incomprensible e inmensa, la cual en su unidad originaria es a la vez condición del conocimiento y de lo conocido objetivamente en particular, y como tal condición es afirmada siempre de manera no temática, incluso en el acto que cuestiona esto en forma explícita. Es evidente que donde el hombre particular experimenta mejor esta ineludible constitución fundamental es en la disposición fundamental de su existencia, que está presente para él con espe-

cial densidad individual; y por eso el hombre particular, si ha de entender realmente la reflexión sobre esto —llamada “prueba de la existencia de Dios”—, debe pensar aquello que es la experiencia más clara para él: la inabarcable claridad luminosa de su espíritu; la posibilidad de la cuestionabilidad absoluta, que el hombre se aplica a sí mismo, anulándose en cierto modo, y en la que se rebasa radicalmente a sí mismo; la angustia aniquiladora, que es totalmente diferente de un miedo objetivo y precede a éste como condición de su posibilidad, la alegría, que ya no tiene ningún nombre; la obligación moral de tipo absoluto, en la que el hombre se desprende realmente de sí mismo; la experiencia de la muerte, en la que se sabe a sí mismo como impotencia absoluta. El hombre reflexiona sobre estas y muchas otras maneras de la fundamental experiencia trascendental de la existencia sin que él, puesto que en su cuestionabilidad se experimenta como finito, pueda identificarse con ese fundamento que se da en tal experiencia como lo más íntimo y, a la vez, sobre todo como lo absolutamente diferente. Esta experiencia fundamental y su hacia dónde son simplemente tematizados en las pruebas explícitas de la existencia de Dios.

La experiencia de que la realización de todo juicio como acción acontece en el estar soportado y movido por el ser en absoluto, el cual no vive de la gracia de este pensamiento, sino que está presente como lo que soporta y no como lo pensado por el pensamiento, se tematiza en el principio metafísico de causalidad, que no puede confundirse con la ley causal, funcional, de las ciencias naturales, según la cual a cada fenómeno como “efecto” se ordena como “causa” otro fenómeno cuantitativamente igual. El principio metafísico de causalidad —bien entendido— no es una extrapolación de la ley natural de las ciencias naturales, y tampoco es una extrapolación de aquel pensamiento causal que usamos en la vida cotidiana, sino que se funda en la experiencia trascendental de la relación entre la trascendencia y su hacia dónde. El principio metafísico de causalidad, que en las pruebas de la existencia de Dios se aplica en la forma tradicional, no es —contra la concepción de muchos escolásticos— un principio general que se aplique aquí a un caso particular determinado junto a otros, sino solamente la referencia a la experiencia trascendental, en la que se hace presente y experimenta inmediatamente la relación entre condicionado y finito, por una parte, y su desde dónde inabarcable, por otra.

No es necesario tratar aquí en particular las pruebas de la exis-

tencia de Dios, usuales en la filosofía escolástica y en la tradición del pensamiento cristiano. No tenemos, pues, que hablar de una demostración cosmológica, o teleológica, o cinesiológica, o axiológica, o deontológica, o noética, o moral de la existencia de Dios. Todas estas pruebas no hacen sino mencionar determinadas realidades de tipo categorial en la experiencia humana y situar explícitamente esta experiencia en el espacio de la trascendencia humana, único espacio dentro del cual aquélla puede entenderse como tal; reducen en cierto modo todas estas realidades de tipo categorial y los actos de su conocimiento a la condición común de posibilidad de tal conocimiento y de tal realidad. Y en este sentido las diversas pruebas de la existencia de Dios propiamente no pueden sino esclarecer la única prueba de la existencia de Dios desde las diversas plataformas de lanzamiento de la misma experiencia trascendental.

3. DIOS COMO PERSONA

Analogía en nuestro hablar de Dios

Sobre la experiencia trascendental sólo podemos hablar a través de lo que es accesorio a la misma. De ahí procede que tengamos que recurrir siempre a un sorprendente “por una parte-por otra parte”, “tanto-como también”. Esta forma de hablar de Dios se debe a que tenemos que referirnos a él mediante conceptos accesorios, categoriales, en los que lo categorial se suprime recíprocamente cuando hacemos explícita y temática la referencia trascendental a Dios. Si decimos: Dios es lo más íntimo del sujeto finito y de la realidad mundana que le sale al encuentro, lo que sustenta a ambos desde dentro, y a la vez decimos: Él es el que vive en una absoluta e intocable autoposición, él no se agota con la función de ser horizonte de nuestra existencia; entonces este “por una parte-por otra parte”, este doble enunciado dialéctico, que no puede superarse mediante conceptos superiores, no es lo originario, sino que procede de que la experiencia originaria de la trascendencia debe ser tematizada, traducida, por así decir, introducida como objeto particular en su propio espacio.

Todos estos enunciados, que hemos hecho ya acerca de Dios, significan que lo que soporta y funda toda realidad desde lo más ínti-

mo, se manifiesta en lo soportado y fundado, desde lo cual puede denominarse. De otro modo no podría comprenderse ninguna relación entre fundamento y fundado. Efectivamente, este fundamento sólo se da como fundamento y, por ello, no puede incluirse de nuevo en un sistema previo que sea común al fundamento y a lo fundado. Una relación con él siempre es real y cognoscitivamente la trascendencia hacia el misterio absoluto y el origen desde él. Así, un enunciado sobre este misterio es siempre una fluctuación originaria, que nosotros ya no podemos manejar entre el origen mundano de nuestros enunciados reflexivos y la llegada a la auténtica meta de tales enunciados, a saber, al hacia dónde de la trascendencia. Se trata de una fluctuación que nosotros no podemos establecer en una posición media, lógicamente accesoria, entre un sí unívoco y un no equívoco; constituye más bien una oscilación que somos nosotros mismos como sujetos espirituales en nuestra propia posesión y que podemos denominar con la palabra tradicional "analogía", si entendemos lo significado con esta palabra en su sentido originario.

No podemos entender la palabra "analogía" como un producto híbrido entre univocidad y equivocidad. Si llamo "mesa de escribir" a una mesa de escribir, entonces he usado un concepto unívoco, o sea, lo refiero al mueble significado en un sentido igual, porque de antemano he omitido las diferencias individuales, he abstraído de ellas. Por tanto hago una predicación unívoca, en un sentido exactamente igual. Si uso la palabra "cara" para expresar una vez faz y otra vez costoso, entonces "cara" en estos casos tiene un sentido totalmente diferente, un sentido equívoco. Se dan ahí dos conceptos que según nuestra manera de entender no guardan ninguna relación entre sí.

Con frecuencia en la filosofía escolástica la *analogia entis* se expone como si ella fuera un intermedio accesorio entre univocidad y equivocidad; como si hubiera de decirse algo acerca de Dios y luego hubiéramos de ver que propiamente esto es imposible, pues la comprensión originaria de este contenido enunciativo procede de otra parte, de algo que no tiene mucho que ver con Dios. Y así, se cree, deben formarse conceptos análogos, que constituyen una cosa intermedia entre unívoco y equívoco.

Pero la cosa no es así. La trascendencia es lo más originario frente a los conceptos particulares de tipo categorial y unívoco; pues la trascendencia —esta intrusión en el horizonte ilimitado de todo

nuestro movimiento espiritual— es precisamente la condición, el horizonte, el fundamento sustentador por el que comparamos y ordenamos entre sí objetos particulares de la experiencia. Este movimiento trascendental del espíritu es lo originario y él es el que es designado de otra manera con la analogía. Por ello la analogía no tiene nada que ver con la representación de una posición media, inexacta entre conceptos claros y aquellos otros que con el mismo sonido fonético designan dos cosas totalmente diferentes.

Más bien, de la esencia de la experiencia trascendental se deduce (porque ella es condición de posibilidad de todo conocimiento categorial de objetos particulares) que el enunciado análogo es lo más originario de nuestro conocimiento en general, de modo que los enunciados equívocos y los unívocos (por familiares que sean para nosotros a causa de nuestro contacto con la ciencia y con las realidades cotidianas de la experiencia) son modos deficientes de aquella relación originaria en la que nos hallamos con el hacia dónde de nuestra trascendencia. Y tal relación originaria es lo que llamamos analogía, oscilando entre un punto categorial de partida y la incomprendibilidad del misterio sagrado: Dios. Nosotros mismos, podemos decir, existimos análogamente por nuestro estar fundados en el misterio sagrado, que se nos sustrae siempre en cuanto sin cesar nos constituye a nosotros mismos por su propia apertura y por el hecho de remitirnos a las realidades particulares concretas de tipo categorial que nos salen al encuentro dentro del espacio de nuestra experiencia, las cuales, a la inversa, son a su vez la mediación, la plataforma de partida para nuestro saber acerca de Dios.

Sobre el ser personal de Dios

La afirmación de que Dios es persona, de que él es un Dios personal, pertenece a las afirmaciones fundamentales cristianas sobre Dios. Mas para el hombre actual acarrea, y con razón, dificultades especiales. Si acerca de Dios decimos que él es persona (en un sentido que todavía no tiene nada que ver con la pregunta de la triple personalidad de Dios), entonces la pregunta acerca del ser personal de Dios es a su vez una doble cuestión: cabe preguntar si Dios de suyo puede llamarse persona, y podemos preguntar también si Dios es persona sólo frente

a nosotros y si en relación con nosotros se oculta en su absoluta lejanía trascendente. Entonces ciertamente deberíamos decir que Dios es persona, mas por ello no asumiría ni de lejos aquella relación personal con nosotros que presuponemos en nuestra conducta religiosa, en la oración, en nuestra conversión creyente, esperanzada y amorosa a Dios. Abordaremos las auténticas dificultades que tal enunciado sobre Dios como persona prepara al hombre de hoy, cuando tengamos que hablar expresamente sobre la relación entre Dios y el hombre, sobre la propia comunicación gratuita de Dios al hombre como constitución trascendental de éste.

Si prescindimos de momento de estas dificultades, entonces la afirmación de que Dios es persona, persona absoluta, la cual como tal aparece con libertad absoluta frente a todo lo puesto por ella como diferente de ella, es en realidad una afirmación obvia; tan obvia como cuando decimos que Dios es el ser absoluto, el fundamento absoluto, el misterio absoluto, el horizonte absoluto y definitivo, dentro del cual la existencia humana se desarrolla con libertad, conocimiento y acción. En primer lugar, es evidente que el fundamento de una realidad, la cual existe, debe poseer de antemano en sí esta realidad fundada por él con absoluta plenitud y pureza, porque de otro modo el fundamento no podría ser el fundamento de lo fundado; sería la nada vacía, que —si tomamos realmente en serio la palabra— no diría nada, no podría fundar nada.

Naturalmente, aquella subjetividad y personalidad que experimentamos como la nuestra, aquella peculiaridad individual y limitada por la que nos distinguimos de otros, aquella libertad que debe realizarse todavía bajo mil condiciones y necesidades, significa una subjetividad finita en la limitación, y en esta limitación dicha condición de sujeto no puede predicarse de su fundamento, de Dios; y es evidente que tal personalidad individual no puede corresponder a Dios, el fundamento absoluto de todas y cada una de las cosas, con una radicalidad originaria. Si, por tanto, en este sentido quisiéramos decir que Dios no es ninguna persona individual porque no se delimita frente a otra y no puede experimentarse como limitado por otro, porque no experimenta una diferencia de él, sino que la pone él mismo y así a la postre es la diferencia frente a otro, entonces es cierto que no puede atribuirse a Dios la personalidad en esa manera.

Mas puestos a proceder así, podría hacerse lo mismo en relación

con todo concepto trascendental que se aplica a Dios. Si digo: Dios es el sentido originario, el fundamento que soporta, la claridad absoluta, el ser absoluto, etc., entonces he de saber lo que debe significar fundamento, sentido, etc., y sólo en una acepción análoga puedo hacer todos estos enunciados, a saber, en aquel movimiento en el que el sujeto que comprende hace desembocar su comprender en el misterio sagrado, inefable e inabarcable. Si en general puede decirse algo de Dios, entonces ha de afirmarse también de él el concepto de "personalidad". Evidentemente, la frase "Dios es persona" sólo puede decirse de Dios y es verdadera si, al decir y entender esta frase, la arrojamus a la obscuridad inefable del misterio sagrado. Y precisamente como filósofos sólo sabemos lo significado más exacta y concretamente con esta frase cuando nosotros, siguiendo una última máxima del auténtico filosofar, no llenamos o dejamos vacío de manera arbitraria lo filosóficamente apriorístico en su formalidad vacía, sino que permitimos que la experiencia histórica nos dé el contenido de este enunciado formal, y así dejamos que Dios sea persona tal como él quiere salirnos al encuentro y nos encuentra de hecho en la historia individual, en la profundidad de nuestra conciencia y en la historia entera de la humanidad.

Por tanto, este vacío formal y formalidad vacía del concepto trascendental de persona, afirmado de Dios, no puede convertirse de nuevo en un ídolo; no podemos negarnos de antemano a que ese concepto sea llenado por la experiencia personal en la oración, en la historia personal individual, por la cual Dios se nos acerca, en la historia de la revelación cristiana. Por ello está a su vez justificada una cierta ingenuidad religiosa, que entiende la personalidad de Dios en un sentido casi categorial.

El fundamento de nuestra personalidad espiritual, el cual en la constitución trascendental se comunica siempre como fundamento a nuestra persona espiritual y a la vez se sustrae, por eso mismo se ha comunicado ya como persona. La representación de que el fundamento absoluto de toda realidad es algo así como una ley objetiva del mundo inaccesible para sí misma, una estructura objetiva a manera de cosa, no dada para sí misma, una fuente que se vacía a sí misma sin que ella sea espíritu y libertad —una representación por así decir de un ciego fundamento originario del mundo, el cual no puede mirarnos, incluso en el caso de que quisiera hacerlo—, es una concepción cuyo modelo

está tomado del contexto de las cosas objetivas del mundo y no procede de allí donde tiene su lugar auténtico una originaria experiencia trascendental, a saber: la propia experiencia del espíritu finito como sujeto libre, de un espíritu que como tal se experimenta siempre en esta constitución suya como el procedente de otro y el dado a sí mismo desde otro, o sea, desde otro que sería mal entendido si fuera interpretado como un principio representado a manera de una cosa.

4. RELACIÓN DEL HOMBRE CON SU FUNDAMENTO TRASCENDENTAL: CONDICIÓN DE CRIATURA

Por lo que se refiere al tema de la condición creada como caracterización de nuestra relación con Dios, aquí sólo vamos a pensarlo en sus últimos rasgos fundamentales, muy formalizados, pues esta relación con Dios se expresa enteramente por primera vez a través de todo el mensaje cristiano. En lo tocante a esas peculiaridades formales fundamentales, comentemos primero esta relación misma, por cuanto en su última esencia puede caracterizarse como relación de criatura.

En nuestro contexto podemos dejar de lado la pregunta de si se trata aquí de un enunciado filosófico, en el que la afirmación y el objeto son ambos meramente naturales, o bien se trata ciertamente de un enunciado filosófico de un sujeto asimismo filosófico, pero de tal manera que el objeto de aquél —aunque sólo accesoriamente se interprete de manera teológica— es una realidad que está constituida juntamente por la acción gratuita de Dios, o bien, finalmente, si este enunciado acerca de nuestra condición creada pertenece por completo al ámbito de la teología revelada tanto bajo la dimensión del objeto enunciado como bajo la del sujeto enunciante. En efecto, se aborda una y otra vez en la teología escolástica la pregunta de si la doctrina del Vaticano I, según la cual Dios puede ser conocido por la luz de la razón natural, se refiere también a Dios en tanto él no es un originario fundamento cualquiera del mundo, sino el creador del mismo en sentido estricto; la cuestión de si nuestra condición creada en sentido estricto pertenece también a los datos que, según la doctrina del Vaticano I (DS 3004, + 1785), pueden ser conocidos por la luz de la razón natural. De cara a esta pregunta, el Vaticano I no nos da ninguna respuesta; ciertamente él enseña que Dios es el creador de todas las

cosas, las cuales fueron y siguen siendo producidas constantemente por él desde la nada; pero nada dice acerca de si ese enunciado puede ser meramente filosófico, o bien sólo es posible dentro del marco de una revelación, o sea, de la propia comunicación personal de Dios.

Ningún caso particular de una relación causal

En nuestra experiencia trascendental, que nos remite necesaria e ineludiblemente al inefable misterio sagrado, está dado de todos modos lo que es condición creada y aquello como lo que ésta se experimenta allí inmediatamente. La palabra “criatura” interpreta rectamente esta experiencia originaria de la relación entre nosotros y Dios. En analogía con un enunciado que hemos hecho ya, o desarrollándolo ulteriormente, decimos que criatura no significa un caso particular de una relación causal general entre dos realidades, ninguna relación que —aunque en forma un poco variada— se encuentre también en otras partes. En el enfoque primero y originario, criatura significa una relación cuya esencia sólo podemos captar dentro de la relación trascendental como tal, y no en la condición fundada de una cosa o en otra cosa junto a la primera, no en el hecho empírico consistente en que, dentro del ámbito de nuestra experiencia categorial, un fenómeno se relaciona funcionalmente con otro. Si opináramos que la condición creada es la extrapolación de tal relación funcional de dos realidades categoriales, las cuales nos salen al encuentro dentro de nuestro ámbito de experiencia, entonces en el primer punto de partida nos habríamos equivocado ya en lo que intentamos decir con “criatura”. La condición creada no es uno de muchos casos de una trama causal o funcional entre dos cosas, las cuales se hallen en una unidad superior. Criatura significa una relación absolutamente singular, que sólo se da una vez, y por eso tiene su propio puesto singular, el cual sólo se nos descubre en esta experiencia trascendental como tal. Lo mismo que el principio metafísico de causalidad no puede considerarse como extrapolación de la ley funcional de causalidad en las ciencias naturales, tampoco la condición creada puede pensarse o considerarse como caso, aplicación, extrapolación, incremento de tal nexo causal o funcional dentro del mundo.

Por tanto, lo que propiamente se significa con origen creado es experimentado originariamente en el acto de la trascendencia. Con

ello viene dado ya que la palabra “criatura”, “creación”, en su primer punto de arranque no remite a un punto anterior de tiempo en el cual haya sucedido una vez la producción de la criatura respectiva. Significa más bien un suceso duradero, el cual acaece ahora en todo ente, lo mismo que en punto anterior de tiempo, si bien esta creación duradera es la producción de un ente que se extiende *temporalmente*. Creación y condición creada significan, por tanto, en su raíz primera, no el suceso en un instante (el primero de un ente), sino la posición de este ente y de su tiempo mismo, posición que no entra precisamente en el tiempo, sino que es su fundamento.

Condición creada como diferencia y dependencia radical de Dios

Para entender lo significado con la condición creada como la relación fundamental del hombre con Dios, vamos a partir nuevamente de su experiencia trascendental. El hombre como persona espiritual afirma implícitamente en cada conocimiento y cada acción el ser absoluto como fundamento real, y lo afirma como misterio. Esta realidad absoluta, inabarcable, que es siempre el horizonte silencioso de todo encuentro espiritual con realidades, es también a la vez infinitamente distinta del sujeto que comprende. Y es también distinta de conceptos finitos particulares. En cuanto tal, está dada en cada enunciado, en cada conocimiento, en cada acción.

En correspondencia, partiendo de este enfoque fundamental, podemos determinar la relación entre el que comprende y es aprehendido como ente finito y el infinito absoluto *desde dos partes*: Dios ha de distinguirse como el absoluto e infinito por excelencia. De otro modo, sería objeto del conocimiento que comprende y no el fundamento del tal comprender. Él es esto y lo sigue siendo también allí donde es denominado y objetivado en una reflexión conceptual metafísica. En consecuencia, no puede necesitar de la realidad finita, llamada “mundo”, pues de otro modo no se diferenciaría verdaderamente de él en manera radical, sino que sería una pieza de un todo superior, tal como es entendido en el panteísmo. Y, a la inversa, el mundo debe depender radicalmente de Dios, sin que por ello éste llegue a depender de aquél, a la manera como el señor depende del siervo. El mundo no puede tener en sí nada que sea completamente independiente de Dios, lo

mismo que la totalidad de las cosas del mundo en su multiplicidad y unidad no puede conocerse sin la anticipación de la trascendencia del espíritu hacia Dios. Esta dependencia ha tenido que ser emitida por Dios, pues, como finita y sometida al devenir, no puede ser necesaria, y si se diera la necesidad de lo puesto, sólo podría proceder de la necesidad de la posición en Dios; y esa necesidad convertiría el mundo en una necesidad de Dios, haría que éste no fuera independiente del mundo. Esta dependencia radical tiene que ser duradera, o sea, no ha de afectar sólo al momento de un comienzo, pues lo finito remite ahora y siempre a lo absoluto como su fundamento.

Esta relación peculiar entre Dios y el mundo es denominada en la doctrina cristiana "creación" del mundo, que es enviado constantemente para sí mismo desde la posición libre del Dios personal. Por tanto, esta posición no tiene como presupuesto una materia ya existente, y en tal sentido ella procede de la "nada". Creación "de la nada" en el fondo quiere decir: creación entera (sin restos) desde Dios, pero de tal manera que en esta creación el mundo depende radicalmente de Dios y, sin embargo, Dios no depende del mundo, sino que permanece libre frente a él y fundado en sí mismo. Siempre que encontramos una relación causal categorial, de tipo intramundano, lo operado por su concepto mismo depende de su causa, pero, en forma sorprendente, esta causa misma depende también de su efecto, pues ella no puede ser tal causa sin operar lo producido. Las cosas no se comportan así en la relación entre Dios y criatura, puesto que de otro modo Dios sería a su vez un momento *dentro* de nuestro ámbito de experiencia categorial y no el absolutamente sustraído como un hacia dónde de la trascendencia, dentro de la cual es comprendido el ente particular.

Dependencia radical de Dios y auténtica subsistencia propia

Dios mismo pone lo puesto y su diferencia de él. Mas por el hecho de poner lo puesto y su diferencia de él mismo, lo puesto por Dios es distinto y es auténtica realidad y no mera apariencia, detrás de la cual se esconde Dios y su propia realidad. Dependencia radical y auténtica realidad del ente que procede de Dios crecen en igual medida y no en proporción inversa. En nuestra experiencia humana las cosas se comportan de tal manera que, cuanto más depende algo de nosotros, tanto

menos se diferencia de nosotros, tanto menos realidad y subsistencia propia tiene. En el ámbito categorial la dependencia radical del efecto respecto de la causa y la propia subsistencia de lo causado crecen en proporción inversa.

Pero cuando reflexionamos sobre la auténtica relación trascendental entre Dios y la criatura, entonces se pone de manifiesto que aquí realidad auténtica y dependencia radical son de todo punto solamente dos caras de una misma realidad, y por ello crecen en la misma medida y no en proporción inversa. Nosotros y los entes de nuestro mundo existimos real, verdaderamente y como distintos de Dios, no a pesar de que, sino precisamente porque hemos sido puestos por Dios y no por otro cualquiera. Creación es la única y singular manera incomparable que no presupone lo otro como posibilidad de un salir activo desde sí mismo, sino que produce esto otro como otro, en cuanto lo mantiene en sí como fundado y en igual medida lo emite en su condición de ser autónomo. Naturalmente, a la postre solamente es capaz de penetrar el concepto de creación quien hace la experiencia de su propia libertad y responsabilidad —válidas también ante Dios y de cara a él— no sólo en la profundidad de su existencia, sino también de tal manera que asuma libremente esa experiencia en la acción de su libertad y en la reflexión. Lo que significa propiamente ser algo distinto de Dios y, sin embargo, proceder radicalmente de él hasta en lo más mínimo, lo que significa que este origen radical funda precisamente la propia subsistencia, eso sólo puede experimentarse allí donde una persona espiritual, creada, experimenta una vez más su libertad como realidad de cara a Dios y desde él. Sólo allí donde alguien se experimenta como sujeto libre ante Dios y asume esta responsabilidad, comprende también lo que es subsistencia propia y cómo ésta crece —en lugar de decrecer— en la misma medida en que procede de Dios. Sólo en este punto se nos esclarece que el hombre es a una autónomo y dependiente de su fundamento.

La experiencia trascendental como lugar originario de la experiencia de la condición de criatura

El lugar originario de la experiencia de criatura no es la cadena en serie de fenómenos que trascurren en la temporalidad vacía, sino la ex-

perencia trascendental, en la que el sujeto y su tiempo mismo son experimentados como llevados por el fundamento incomprensible. Por ello, la doctrina cristiana de la fe expresa siempre esta condición creada bajo la experiencia —en adoración divina— de la autónoma y responsable realidad propia, la cual se da sin reservas en respuesta a la disposición indisponible del misterio por excelencia y, precisamente así, nos ha sido impuesta a nosotros. Por ello, la condición creada también significa siempre mantener y aceptar la gracia y el mandato; aquella oscilación de la analogía que es el sujeto finito, significa pensarse a sí mismo, entenderse, aceptarse como el verdaderamente real, como uno que es encargo para sí mismo y, precisamente así, está originando por completo y se halla remitido al misterio absoluto como su futuro. En consecuencia, este sujeto de la oscilación, de la analogía, siempre se verá tentado a perder uno de los dos momentos de esa unidad indisponible. O bien el hombre se entiende solamente como apariencia vacía, a través de la cual la divinidad practica su propio juego eterno, y huye de su responsabilidad y libertad por lo menos en dirección a Dios, desplaza hacia Dios el peso de sí mismo y de su existencia, de manera que su peso ya no es en verdad realmente suyo; o bien —y ésta es la otra posibilidad de dicho malentendido— entiende la verdad y genuina realidad que somos nosotros de manera tal que ella ya no procede propiamente de Dios, sino que sigue significando algo con independencia de él, y así Dios sería compañero del hombre en un sentido falso, a saber: de forma que esa diferencia entre Dios y nosotros —y con ello la posibilidad de una auténtica relación mutua— no estaría ya puesta por él, sino que le precedería y sería anterior a nuestra relación con él.

Experiencia de criatura como desacralización del mundo

La doctrina cristiana de la creación del mundo, que primera y originariamente acontece en la posición de la subjetividad libre de personas finitas, no ve en esto un singular caso especial, apenas explicable ya. Significa, más bien, precisamente aquella desmitización y desacralización del mundo que es decisiva para la concepción cristiana de la existencia y del mundo, y no sólo para un sentimiento moderno de la existencia.

En tanto el mundo, puesto en su libertad por Dios, ciertamente procede de él, pero no en la manera en que Dios se tiene a sí mismo, en realidad no es Dios. Por ello se considera con razón no como la “naturaleza sagrada”, sino como la materia para el poder creador del hombre.

El hombre experimenta su condición creada y así encuentra a Dios no tanto en la naturaleza, en su aletargada finitud, no experimentable por sí misma, sino en su propia mismidad, y la experimenta en el mundo sólo en tanto éste es conocido por él y administrado libremente en su propia apertura espiritual ilimitada.

Evidentemente, con esta anotación todavía no queda descrita en forma adecuada la recta relación del hombre con la “naturaleza” como su entorno. Esta relación tiene todavía muchas otras peculiaridades, que no quedan caracterizadas sin más con la desacralización del mundo; también esta relación tiene una historia, cuyas posibilidades experimentamos hoy no sólo en forma positiva. Pero no podemos seguir desarrollando aquí este tema, a pesar de su importancia.

5. LA POSIBILIDAD DE ENCONTRAR A DIOS EN EL MUNDO

La tensión entre enfoque trascendental y religión histórica

La pregunta por la posibilidad de encontrar a Dios y su acción con nosotros en nuestra concreta experiencia histórica y mundana implica hoy especiales dificultades. Dios se nos presentaba hasta ahora como el fundamento sustentador de todo lo que nos puede salir al encuentro en el horizonte que es él mismo y que está formado por él solo. Como el que no puede insertarse junto con lo fundado como un sistema que los abarque a los dos, Dios se nos presenta como el siempre trascendente, como el que precede a todo lo puesto, y que por tanto no puede pensarse de nuevo como puesto, como un ente abarcado o abarcable por nosotros. Pero de ahí parece inferirse como consecuencia lo que quizá constituye la dificultad fundamental del hombre actual frente a la práctica de una religión concreta. Dios, como presupuesto inefable e inabarcable, como fundamento y abismo, como misterio inefable, no puede ser hallado en su mundo; parece que no puede hacerse presente en el mundo con el que actuamos, pues entonces pasaría a ser lo que

no es: un ente particular junto al cual hay otros distintos de él. Si Dios quisiera comparecer en su mundo, dejaría inmediatamente —según parece— de ser él mismo, el fundamento de todo fenómeno (aparición), fundamento que por su parte no es ni tiene ningún fenómeno. Por definición parece que Dios no puede ser intramundano. Si nos precipitamos a decir que él no necesita eso, pues ha de pensarse siempre como el supramundano, entonces es probable que no se haya notado todavía para nada esta dificultad realmente radical. En efecto, la dificultad consiste en que Dios por definición parece no poder estar allí donde nosotros estamos por definición. Toda objetivación de Dios, como algo indicable y determinable en el espacio y en el tiempo, en el aquí y ahora, parece que por esencia no es Dios, sino algo que nosotros hemos de inferir como fenómeno a partir de otros fenómenos que deben indicarse o pueden postularse dentro del mundo.

Pero la religión, tal como la conocemos, como religión que orando implora la intervención divina, como religión del milagro, como religión de una historia de la salvación delimitada frente a otra historia, como religión en la que debe haber sujetos plenipotenciarios de Dios a diferencia de otros, como religión de un libro inspirado que procede de Dios, como religión de una palabra determinada que debe expresar a Dios, a diferencia de otras palabras, como religión de determinados profetas y portadores de la revelación, autorizados también por Dios, como religión incluso de un papa, que se llama representante de Jesucristo (expresión en la que la palabra Jesucristo suena más o menos lo mismo que la palabra “Dios”)...; una religión así aduce dentro de nuestra experiencia fenómenos dados como determinadas objetivaciones y manifestaciones peculiares de Dios, de modo que de esa manera Dios aparece dentro de nuestro mundo de experiencia categorial en determinados puntos a diferencia de otros.

Semejante religión parece inconciliable de antemano con nuestro enfoque trascendental, al que, por otra parte, no podemos renunciar si es que queremos poder seguir hablando de Dios en la actualidad. La religión, tal como es practicada concretamente por los hombres, parece decir siempre e ineludiblemente: “Aquí está Dios y no allí”, “esto corresponde a su voluntad y esto otro no”, “aquí se ha revelado y allí no”. La religión, como práctica concreta, parece que no quiere ni puede renunciar a una categorización de Dios. Una religión que renuncia a esto parece disolverse en una nebulosa, que quizá exista, pero

con la que no puede vivirse en el terreno religioso práctico. Nuestro enfoque fundamental parece decir, por el contrario: Dios está en todas partes en tanto él es el que lo fundamenta todo, y no está en ninguna parte por cuanto todo lo fundado es creado, y así cuantas cosas aparecen dentro de nuestro mundo de experiencia son distintas de Dios, están separadas por un abismo absoluto entre él y lo no divino.

Aquí está hoy sin duda alguna —usando un enunciado muy formalizado— la dificultad fundamental para todos nosotros. Todos nosotros (incluso el ateo asustado y preocupado por la nulidad atormentadora de su existencia) podemos ser piadosos, según parece, en el sentido de que veneramos en silencio lo inefable, sabiendo que esa cosa existe. Es para nosotros como una indiscreción piadosa frente a este respetuoso y tácito dejar que el misterio absoluto descanse en sí mismo, casi como una falta de gusto el que no sólo hablemos sobre lo inefable, sino que, además, en la evolución normal dentro del mundo de experiencia señalemos en cierto modo con el dedo esto o lo otro determinado y digamos: allí está Dios. Es evidente que la religión histórica revelada, el cristianismo, tiene en esta dificultad su amenaza más fundamental y general. Para estar a la altura de esta dificultad, hemos de avanzar con cautela y a través de muchos pasos.

Inmediatez con Dios como inmediatez mediada

Se echa de ver fácilmente que una inmediatez con Dios, como quiera que se entienda con mayor precisión, o bien no puede existir como tal, o bien no se hace ya imposible por el hecho de que a su vez sea mediada en algún sentido. Si en general existe una inmediatez con Dios —es decir, si podemos tener algo que ver con él mismo como tal—, esta inmediatez no puede depender de que lo no divino desaparezca por completo. Naturalmente puede haber un *pathos* religioso que vive casi de este efecto fundamental, de que Dios irrumpe en cuanto la criatura desaparece. Este sentimiento, el de tener casi que perecer si Dios quiere mostrarse, es una manera de sentir comprensible de todo punto, que está atestiguada también en diversos pasajes del Antiguo Testamento. El piadoso ingenuo, que se representa a Dios categorialmente, no experimenta ninguna dificultad en este punto, lo mismo que no ve ninguna dificultad en el hecho de que él tiene una libertad, a pesar de

haber sido creado por Dios también en su libertad (como facultad y como acto). Pero el carácter obvio desaparece tan pronto como experimentamos que nosotros, aún procediendo radicalmente de Dios y dependiendo de él hasta en las últimas fibras de nuestra realidad, tenemos también una libertad frente a Dios y hemos de ponerla en acto.

La inmediatez con Dios, si no ha de ser ya de antemano una contradicción absoluta, no puede depender de que lo no-divino desaparezca por completo cuando Dios se acerca. Dios, como él mismo, no tiene necesidad de hallar un puesto haciendo que lo deje otro ser distinto de él. En efecto, por lo menos la presencia de Dios como fundamentado y horizonte trascendental de todo ente y de todo sujeto cognoscente (que es también una llegada de Dios, una inmediatez con él) se produce precisamente a través de y en el hecho de estar dado el ente finito. Mediatez e inmediatez no son simplemente oposiciones; hay una auténtica mediación para la inmediatez con Dios. Y allí donde, según la concepción cristiana de la fe, está dada la autocomunicación más radical y absolutamente inmediata de Dios a nosotros en su ser más propio (a saber, en la visión inmediata de Dios como consumación del espíritu finito investido de la gracia), esta inmediatez más radical en cierto sentido está mediada todavía por el sujeto finito que la experimenta y con ello se experimenta a sí mismo. En esta aparición más inmediata de Dios el sujeto no desaparece, ni queda reprimido, sino que llega precisamente a su consumación y a su suprema autonomía subjetiva, la cual es a una presupuesto y consecuencia de esta inmediatez absoluta con Dios y desde Dios.

Un ente finito como tal, en tanto aparece como éste particular determinado dentro del horizonte trascendental, no puede representar a Dios de tal manera que, por el hecho de estar dado ese ente, estuviera ya presente Dios como él mismo, más allá de la posibilidad de mediación de nuestra experiencia trascendental. Prescindiendo de que cualquier ente categorial puede mediar la experiencia trascendental y la concomitante referencia a Dios, hemos de sostener que un determinado ente particular dentro del horizonte trascendental no puede mediar a Dios de manera que, simplemente por el hecho de estar dado tal *ente*, esta presencia de Dios —más allá de su trascendentalidad— recibiera aquel carácter que al parecer suponemos en una interpretación vulgar del fenómeno religioso. Esto queda prohibido simplemente por la diferencia absoluta que se interpone entre el misterio sagrado como

fundamento, por una parte, y todo lo fundado, por otra. El ente particular como tal puede mediar a Dios en su singularidad y limitación categorial por cuanto, en su experiencia, acontece la experiencia trascendental de Dios. En este punto permanece oscuro todavía por qué y en qué sentido ese tipo de mediación ha de corresponder a un determinado ente categorial antes que a otro; y sólo si podemos decir esto, puede darse algo así como una religión concreta y concretamente practicable con su religiosidad categorial.

La alternativa: "Culto al mundo" o verdadera comunicación de Dios mismo

Seguimos enfrentándonos, pues, con un problema aún no resuelto. En efecto, según parece, o bien bajo los presupuestos mencionados la religión es el respeto a las estructuras del mundo, en cuanto todas ellas juntas contienen una referencia trascendental a su fundamento originario; y entonces, en esta forma de religión, Dios entraría en juego sólo de manera indirecta. Ésta es una parte de la alternativa y podría llamarse alternativa del culto y respeto del hombre al mundo, al mundo en sus estructuras propias, objetivas, también intersubjetivas y con conocimiento de que este mundo hace una última referencia a su fundamento y abismo trascendental, llamado "Dios". Así quedaría como auténtica religión un "culto al mundo" envuelto en lo divino. Uno veneraría la naturaleza como lo divino, el otro experimentaría el mundo como suelo y andamio de su propia liberación y de su propia autointeligencia activa, y el tercero sería quizá un científico, que percibe como bella la realidad penetrada en su verdad. Todo esto sería pensable mediante una última relación con el inefable y silencioso hacia dónde y de dónde que, temblando y en un último enmudecimiento, podría llamarse "Dios". Con ello habríamos descrito lo que quizá puede llamarse "religión natural": "natural" porque aquí la naturaleza y la gracia sobrenatural son muy difíciles de delimitar entre sí en su relación recíproca.

¿O bien es la religión más que "culto al mundo"? ¿Se da la posibilidad de una inmediatez con Dios en la que éste, sin dejar de ser realmente él mismo por la categorización, ya no aparezca solamente como la condición de posibilidad siempre sustraída de un intercambio

subjetivo con el mundo, sino que se entregue como tal y pueda aceptarse esta autocomunicación suya?

Se pondrá de manifiesto que esta esencia “sobrenatural” de la religión y su diferencia, dada en el primer punto de partida esencial, frente a la que hemos llamado “religión natural”, no puede subsumirse bajo un concepto unívoco de religión. Aquí hemos de constatar que una “presencia” de Dios como condición y objeto de lo que acostumbramos a llamar religión en el sentido usual sólo puede darse, por lo menos en el cristianismo, en cuanto que la representación de tal presencia de Dios en la palabra humana, en los sacramentos, en una Iglesia, en una revelación, en una Escritura, etc., esencialmente no puede ser otra cosa que la referencia categorial a la presencia trascendental de Dios. Si Dios ha de permanecer él mismo también en su mediación con nosotros, si ha de estar dado para nosotros en una inmediatez mediada como la única realidad infinita y, en este sentido, ha de ser posible la religión, entonces ese suceso debe acontecer en el suelo de la experiencia trascendental como tal, debe ser una modalidad de tal relación trascendental, la cual permite de todo punto una inmediatez con Dios. Y la aparición y concreción categoriales de esta inmediatez no pueden estar dadas en su finitud categorial como tal, sino solamente en su carácter de referencia a la modalidad de esa relación trascendental con Dios que concede la inmediatez.

Nos deberemos preguntar más tarde con mayor precisión en qué sentido se da exactamente *este* modo de una referencia trascendental del hombre a Dios. En la respuesta a esta pregunta se pondrá de manifiesto que la interpretación cristiana de la experiencia trascendental de Dios consiste en que el misterio sagrado se hace presente a manera de una cercanía absoluta e indulgente, de una oferta absoluta de sí mismo, y no sólo como la lejanía que rechaza, que nos sitúa en nuestra finitud, aun cuando todo eso sucede por la gracia y en la libertad de tal autocomunicación de Dios procedente de él mismo. En consecuencia, deberemos preguntar por qué esa inmediatez con Dios no ha superado ya de antemano toda otra manera religiosa pensable, mediada categorialmente, de estar dado Dios, tal como esa manera de estar dado Dios parece ser concebida por la religión concreta, por una religión del milagro, de la intervención poderosa de Dios en este mundo, por una religión de la plegaria acogida, de la alianza, del signo sacramental determinado, etc., en los cuales acontece la gracia. Habrá que

decir por qué todo esto, que la propia inteligencia usual de la religión conoce como presencia y comunicación de Dios en la historia, sólo es una presencia real de Dios como él mismo —o sea, a manera de fundación real de una religión—, si y en tanto esas apariciones de Dios en nuestro mundo espacio-temporal se realizan como historicidad concreta de la antes mencionada autocomunicación trascendental de Dios. De otro modo serían prodigios y no el milagro de la revelación histórica de Dios.

Acción de Dios a través de las causas segundas

Hemos de añadir aquí lo que decía Tomás de Aquino cuando acentuaba que Dios obra a través de causas segundas. Naturalmente esta frase ha de entenderse en forma muy diferenciada. La inmediatez con Dios, su mediación, su presencia y simultáneo estar sustraído, son de antemano magnitudes diferenciadas, ya por el hecho de que el espíritu como trascendencia no es el distintivo de todo ente intramundano; pero aquí nos interesa primeramente la frase mencionada de Tomás. Él dice, si no quitamos fuerza a sus palabras, que Dios produce *el* mundo y propiamente no opera *en el* mundo, que él sustenta la cadena de causas y, sin embargo, por esta acción no se intercala en la cadena de causas como un eslabón entre ellas. La cadena misma como un todo, o sea, el mundo en su entrelazamiento, no sólo en su unidad abstracta y formal, sino también en su diferenciación concreta y en las profundas diferencias de los momentos en el todo de la realidad mundana, es la propia revelación del fundamento. Pero él mismo no puede ser hallado inmediatamente en esta totalidad como tal. Pues, en efecto, el fundamento no aparece dentro de lo fundado, si es realmente el fundamento radical, o sea, el divino, y no sólo una función en una red de funciones. Por tanto, si no obstante ha de darse una inmediatez de Dios respecto de nosotros, si hemos de hallarlo allí donde estamos nosotros, en nuestro mundo categorial con sus relaciones de espacio y tiempo, entonces esta inmediatez en sí y en su objetivación histórico-categorial ha de estar implantada de antemano en el mundo, entonces la inmediatez concreta de Dios respecto de nosotros, tal como la presupone y realiza la religión concreta, debe ser un momento y una modalidad de la

inmediatez trascendental con Dios, de una inmediatez que es trascendental y a la vez está mediada históricamente.

Por esto, una "intervención" especial de Dios sólo puede entenderse como concreción histórica de la autocomunicación trascendental de Dios, la cual es ya siempre interior al mundo concreto. Tal "intervención" de Dios sucede siempre, primero, desde la apertura fundamental de un material finito y de un sistema biológico al espíritu y su historia y, segundo, desde la apertura del espíritu a la historia de la relación trascendental entre Dios y la persona creada en medio de una libertad recíproca, de modo que toda intervención real de Dios en su mundo, pese a toda su inductibilidad libre, es siempre la concreción histórica de aquella "intervención" por la que Dios, como fundamento trascendental del mundo, se ha implantado de antemano en este mundo como el fundamento que se comunica a sí mismo.

Cómo Dios puede ser realmente Dios y no simplemente un elemento del mundo, y cómo, sin embargo, precisamente en nuestra relación religiosa con el mundo no podemos pensarlo como el que está fuera del mundo, son cuestiones que constituyen un problema fundamental para una concepción actual del cristianismo. El problema de una "inmanencia" o "trascendencia" de Dios debe superarse sin suprimir ninguno de los dos motivos. En nuestras reflexiones anteriores hemos topado ya por lo menos dos veces con la estructura formal de esta relación peculiar entre sustracción trascendental y presencia categorial. Tanto nuestra irreductible subjetividad como la libertad responsable se nos presentan a manera de existenciales fundamentales del hombre, que nosotros experimentamos siempre y que, evidentemente, se dan a sí mismos siempre de nuevo una concreta objetivación espacio-temporal y, sin embargo, no son algo que encontremos de manera disponible, algo que pueda captarse y delimitarse como un objeto concreto junto a otros. La misma relación oscilante, formal y análoga, media (por idénticas razones) cuando preguntamos si Dios se anuncia en su mundo de manera palpable, si, p. ej., él oye, hace milagros, interviene poderosamente en la historia, etc. Si respondemos a estas preguntas con un sí (en tanto somos hombres religiosos), por ello no opinamos todavía que lo inmediatamente dado de esa "intervención" como tal no se encuentre en un nexo funcional con el mundo que pueda explicarme de una

forma causal, o que fuera de una relación religiosa trascendental a Dios no pueda en determinadas circunstancias insertarse en este contexto funcional de tal modo que se le pase por alto como “*todavía no explicados*”, como con razón no tenido en cuenta, pero no básicamente excluido del contexto funcional del mundo. Con esta presencia categorial de Dios se dice sólo que allí donde el sujeto permanece realmente sujeto con su experiencia religiosa trascendental y se realiza como tal, esas objetivaciones de la intervención de Dios reciben un valor dentro de la experiencia trascendental del hombre, valor que ciertamente corresponde a tales fenómenos en sí, pero les corresponde *en tanto* ellos se encuentran con toda verdad en una interrelación subjetiva y, consecuentemente, sólo dentro de dicha interrelación pueden conocerse en esa peculiaridad suya que es inherente a los mismos.

Ilustremos lo que queremos decir con un ejemplo, que pertenece a la forma más sencilla de intervención de Dios en su mundo y por ello, evidentemente, no puede ni quiere representar plenamente la forma más específica de una manera superior de “intervención” divina. Se me ocurre un “buen pensamiento”, el cual tiene como consecuencia también una importante decisión perceptible dentro del mundo, objetivamente recta. Considero este buen pensamiento como una iluminación de Dios; ¿puedo hacer esto? Puedo verme incitado a ese juicio por el carácter súbito de la ocurrencia o por la imposibilidad de hallar una explicación causal o funcional de la aparición de este pensamiento bueno; pero a la postre mi juicio no está justificado por tal impresión subjetiva. Al contrario, tengo el derecho e incluso la obligación de explicar este caso particular, de reducirlo a un conjunto de asociaciones no conscientes para mí, a una constitución fisiológica y psicológica quizá no analizable con exactitud en este momento, de considerarlo como función de mí mismo, de mi historia, de mi mundo concomitante y de mi entorno, del mundo simplemente. Puedo, pues, explicarlo, es decir, articularlo con todas sus particularidades concretas en el todo del mundo, que no es Dios. Y por eso no puedo deducir de este “buen pensamiento” una presencia especial de Dios en el mundo, una “intervención” divina en el mundo.

Pero en el momento en que, por una parte, me experimento y acepto como el sujeto trascendental en mi referencia a Dios y, por otra, acepto este mundo determinado en toda su concreción —a pesar

del entrelazamiento funcional de todos sus elementos— como el mundo concreto en el que se me abre históricamente mi relación específica con el fundamento absoluto de mi existencia y yo la realizo libremente; entonces este “pensamiento bueno” recibe objetivamente dentro de la relación subjetiva trascendental con Dios una significación totalmente determinada de tipo positivo, y yo puedo y debo decir: tal pensamiento en su significación positiva ha sido querido por Dios como un momento del mundo uno emitido por el fundamento como mundo mío de cara a una relación subjetiva con Dios, y en este sentido es una “iluminación” divina. Podría objetarse desde ahí, naturalmente, en primer lugar que de esa manera todo puede considerarse como una misión especial de Dios, como una intervención divina, supuesto que yo acepte la coyuntura concreta de mi vida y del mundo en forma tal que pase a ser una positiva concreción salvífica de mi libre relación trascendental con Dios. Pero a dicha objeción puede replicarse con la pregunta contraria: ¿por qué esto no ha de poder ser así?

En tanto algo —no sólo en la teoría, sino también en la realización concreta de la libertad— puede incluirse en la relación libre con Dios como su objetivación y mediación, es de hecho una inspiración, un prodigio —aunque sea pequeño— de la providencia divina, una intervención especial de Dios, según acostumbramos a decir en la terminología religiosa. Y mi recta reacción subjetiva con libertad a esta o aquella coyuntura —de suyo explicable funcionalmente— de mi espacio de libertad, coyuntura que media mi relación con Dios, depende —a pesar del carácter subjetivo de mi decisión y reacción— de factores que pueden ser propicios o desfavorables y que, en esta diversidad, no están sometidos por completo a mi disposición. En ese sentido, una determinada situación que repercute salvíficamente, a diferencia de otra que de suyo podría ser, pero no es, de hecho puede y debe considerarse con razón como una misiva especial de Dios, como una intervención suya, como una acogida, como una gracia especial; y puede considerarse así aunque la situación contraria, manejada por la libertad del hombre con recta responsabilidad, pudiera convertirse en una acción especial de Dios, pero de hecho no se ha convertido en tal acción. Puesto que la reacción libre del sujeto como tal es con toda verdad para el sujeto lo enviado para él, sin que por ello dicha reacción quede despojada del

carácter de propia acción responsable e indeclinable, en consecuencia la decisión buena —con todo lo que ella presupone como su mediación— se presenta con razón como una intervención de Dios, aun cuando ésta acontezca a través de la libertad del hombre y así pueda explicarse funcionalmente en la medida en que es explicable la historia de la libertad, en base a sus momentos objetivados en el espacio y el tiempo.

Grado tercero

EL HOMBRE COMO SER RADICALMENTE AMENAZADO POR LA CULPA

1. EL TEMA Y SUS DIFICULTADES

Culpa y pecado son, indudablemente, un tema central del cristianismo, pues éste se entiende como religión de redención, como el suceso del perdón de la culpa por Dios mismo en su acción con nosotros en Jesucristo, en su muerte y resurrección. El cristianismo entiende al hombre como el ser cuya culpable acción libre no es su "asunto privado", que él pudiera erradicar de nuevo por propio poder y fuerza; más bien, bajo la perspectiva cristiana esa acción (por más que pertenezca intransferiblemente a la libre subjetividad del hombre), una vez puesta, sólo puede ser superada realmente por la acción de Dios. En este sentido, sería defectuosa toda introducción al concepto de cristianismo que no hablara de la culpa y perdición del hombre, de la necesidad de rescatarlo de su perdición radical, de la necesidad de redención y de la redención misma.

Cuando se oyen conceptos como "necesidad de redención", "redención", "salvación", "liberación de la condenación", es recomendable de antemano no anexionarles ningún índice temporal. Si podemos caer en la culpa o hemos caído en ella, si la redención es un "momento existencial" en nuestra existencia o un suceso

temporalmente fijable después de otro —la culpa—, son cuestiones en todo caso secundarias. Deberemos decir una y otra vez que no podemos interpretar cristianamente este mundo en el sentido de que haya existido antes un mundo muy malo, cargado de culpa, el cual más tarde haya cambiado de modo esencial y en forma empíricamente observable por la redención de Jesucristo. Si hablamos de la culpa del hombre, de su perdición, de la necesidad de un rescate de la condenación, de la necesidad de redención y de la redención misma, por lo menos metódicamente hemos de advertir ante todo que tales conceptos no pueden vincularse de antemano a un índice temporal.

Carácter encubierto de la cuestión para el hombre actual

El tema del hombre como el ser radicalmente amenazado por la culpa sin duda acarrea hoy día una dificultad especial: no podemos decir que en la actualidad el hombre se sienta movido de forma totalmente inmediata y claramente accesible a su conciencia por la cuestión de si él mismo y como pecador, halla a un Dios indulgente en su historia individual de salvación y perdición, la pregunta de cómo es justificado ante Dios y por Dios. En este sentido, el hombre normal de nuestros días no teme a Dios, y la pregunta de su justificación individual, que en tiempos de Agustín y luego de la Reforma era la cuestión en la que la Iglesia se lo jugaba todo, poco o quizá nada inquieta a los hombres de hoy. Puede ser de todo punto que las cosas sean muy distintas en la profundidad de la conciencia individual y en lugares realmente decisivos de la historia individual de la persona. Pero, a juzgar por la primera impresión cotidiana, el hombre de hoy no tiene conciencia clara de que se halla ante Dios cargado con un culpa intransferible, como el que es digno de condenación y, sin embargo, es salvado y acogido por el milagro imprevisible de la absolución divina, por la sola gracia de Dios. Así pensaban y sentían inmediatamente todavía Lutero y Pascal. Pero no podemos decir que nosotros realmente lo sintamos hoy así de manera inmediata. Las modernas ciencias sociales tienen mil medios y caminos para “desenmascarar” la vivencia de culpa del hombre ante Dios y destruirla como falso tabú. El hombre de hoy no tiene ninguna impresión especialmente positiva de la propia constitución moral y de la de los otros. Experimenta toda su finitud,

fragilidad e impenetrabilidad, también en el terreno de las máximas morales. Y puede, si quiere, considerar muchísimas normas morales como mediadas por la sociedad, como tabúes que han de ser bien entendidos y destruidos. Pero esto no significa que con ello desaparezca la experiencia de lo moral como tal. No hace falta que se use el nombre de moralidad, ni que el fenómeno quede subsumido bajo una concepción tomada de la moral burguesa; pero no cabe negar que el hombre es responsable, que es una tarea impuesta a él mismo, que experimenta cómo —por lo menos en ciertos actos de su existencia— puede entrar y entra en conflicto consigo mismo y con su propia concepción originaria; esto no puede negarse. Incluso aquel que impugnara todas estas experiencias como una realidad que arroja al hombre en neurosis de ansiedad, haría eso a su vez con el *pathos* de que *debe* hacerlo.

Por tanto, el hombre es con necesidad trascendental un *ser moral*. Frente a esta realidad exigente, frente a esta “tabla de su existencia” el hombre experimenta su finitud, fragilidad e impenetrabilidad. ¿Pero qué se sigue de la diferencia experimentada una y otra vez entre lo que debemos ser y lo que somos? Ciertamente que el hombre ha sentido en medidas apocalípticas el mal en el mundo y, acorazado con la mirada aguda del psicólogo, del analítico y del sociólogo, no tiene la menor confianza ni siquiera en sí mismo. Y precisamente por esta sobriedad escéptica hoy no es capaz de aportar frente al bien y frente al mal aquel *pathos* con que antes se anunciaba el mensaje de la culpa y del perdón. Considera lo que llamamos culpa como un trozo de aquel absurdo y miseria general de la existencia humana frente a los cuales el hombre no es sujeto, sino objeto, y esto en tanto mayor grado cuanto más estudian la biología, la psicología y la sociología las causas del llamado mal moral. Y por eso el hombre de hoy tiene más bien la impresión de que Dios debe justificar ante el hombre el estado deplorable del mundo, de que propiamente el hombre es la víctima y no la causa de esta constitución del mundo y de la historia humana, incluso allí donde el dolor ciertamente parece estar causado por el hombre como sujeto libre, porque también este autor vuelve a ser producto de su *physis* y de su situación social.

Por tanto, hoy el hombre tiene la impresión de que quien debe ser justificado es Dios, y no precisamente la de que el hombre mismo deba ser hecho, ante Dios y por obra divina, de un pecador un justificado. A esto se añade también que la muerte, donde se le concede to-

davía una seria significación existencial y religiosa, no es —o apenas es— vista como el momento de la inexorable salida a la luz de la constitución buena o mala, pero nunca declinable del hombre particular. No es entendida como juicio, sino o bien como el punto en el que finalmente se disuelve toda la confusión de la existencia humana, o bien como la definitiva y desnuda llegada a sí mismo del absurdo de la existencia, que no encuentra ninguna solución.

Pero en el fondo la descrita dificultad propia de nuestra época no puede ser para el hombre sino una incitación a desconfiar seriamente de su propia manera habitual de sentir, que sin género de dudas no es la norma obvia para todo, y a preguntarse si el mensaje del cristianismo sobre el hombre como pecador no dice en definitiva lo que nosotros no oímos en una falsa inocencia, aunque deberíamos oírlo desde el centro más íntimo de nuestra existencia y conciencia. Y tampoco se evita la huida a una falsa inocencia cuando nos refugiamos en la representación de un absurdo general de la existencia, o bien cuando entendemos todas estas situaciones oprimentes y alienadoras para nosotros como fenómenos de roce de una evolución que en el fondo camina hacia metas más altas.

Como mínimo hemos de contar con que el mensaje del cristianismo diga en voz alta por lo menos tanta verdad de inteligencia de la existencia humana como puede oír uno mismo cuando intenta simplemente prestar atención a la voz de su propia conciencia, o bien a la voz de la concepción del propio tiempo en una determinada época.

El círculo entre experiencia de la culpa y del perdón

A esta dificultad propia de nuestra época se añade todavía otra problemática de principio: hemos de preguntar si en general el tema puede tratarse en este lugar. Cabría decir que una inteligencia de la esencia auténtica de la culpa sólo es posible cuando se ha hablado ya de la absoluta e indulgente cercanía de Dios a través de su propia comunicación; en consecuencia, la auténtica verdad de la culpa del hombre sólo podría abrirse para éste donde él experimenta su perdón, su rescate de esa culpa. En efecto, sólo en una radical amistad e inmediatez con Dios en lo que llamamos gracia o comunicación de Dios mismo, puede captarse lo que es la culpa como un cerrarse a esta oferta de

la absoluta autocomunicación divina; y sólo en el suceso del perdón, admitido y aceptado por el hombre, puede entenderse qué es la culpa perdonada, ya que pertenece a ésta que el castigo que ella misma se acarrea consiste precisamente en la ceguera frente al propio desorden. Por lo que respecta a esta dificultad de principio, hay evidentemente un círculo insuprimible entre experiencia de la culpa y experiencia del perdón de esa culpa; y lo uno y lo otro dependen siempre del respectivo polo contrapuesto para llegar a su esencia plena y a su plena inteligencia. La culpa tiene su último radicalismo en que acontece ante un Dios amoroso que se comunica a sí mismo; y sólo donde el hombre sabe esto y admite esa verdad como la suya, puede también entender la culpa en su profundidad. En este sentido se da un círculo de inteligencia y esclarecimiento recíprocos. Pero dado que el lenguaje humano sobre los momentos recíprocamente condicionantes de ese círculo se produce por fuerza en forma temporal, hay que hablar de lo uno después de lo otro, aunque sepamos que sólo se ha entendido rectamente lo primero cuando se ha hablado de lo segundo. Y ese antes y después puede presentarse también de manera que se hable primero de la culpa y luego de su perdón.

2. LIBERTAD Y RESPONSABILIDAD DEL HOMBRE

Entre los existenciales de la existencia humana se encuentran la responsabilidad y la libertad del hombre. La esencia fundamental de esta libertad (porque está radicada en el polo subjetivo de la existencia humana y de su experiencia y no dentro de los datos categoriales) no consiste en una facultad particular del hombre junto a otras, por la que él puede hacer u omitir esto o lo otro en una elección arbitraria. Con demasiada facilidad interpretamos así nuestra libertad desde una inteligencia pseudoempírica de la misma. Pero en realidad la libertad es ante todo la entrega del sujeto a sí mismo, de modo que la libertad en su esencia fundamental tiende al sujeto como tal y como un todo. En la libertad real, el sujeto se refiere a sí mismo, se entiende y pone a sí mismo, a la postre no hace *algo*, sino que se hace a *sí mismo*.

La libertad se refiere al todo uno de la existencia humana

Con ello viene dado un doble momento: en primer lugar, la libertad se refiere al todo uno de la existencia humana, aunque, evidentemente, este todo uno tiene una extensión y dispersión espacial y temporal. La libertad en cuanto facultad del sujeto de entender y disponer acerca de sí mismo como una unidad y totalidad, no es por supuesto una facultad que se halle detrás de una temporalidad histórica meramente física, biológica, externa. Esto sería una concepción gnóstica de la libertad, la cual, naturalmente, tiene también su profundo fundamento objetivo para ese error. Incluso un cristiano tan profundo y decidido como era Orígenes, cedió en parte a esa tentación y concibió esta vida histórica concreta como el mal reflejo secundario de una libertad que propiamente se ejerció y decidió en un espacio totalmente distinto, prehistórico y precorporal de existencia.

La libertad es la potestad que el sujeto uno tiene sobre sí mismo como una unidad y un todo. La libertad no puede, por así decir, dividirse en trozos particulares; no es la facultad neutral que una vez hace esto y otra vez lo otro. Y, sin embargo, esta libertad, como libertad del sujeto sobre sí mismo, de cara a sí mismo, desde sí mismo, como el todo único, no es una libertad que viva detrás de una temporalidad histórica meramente física, biológica y externa del sujeto, sino que se realiza como tal libertad subjetiva pasando a través de la temporalidad que la misma libertad pone para ser ella misma. Naturalmente, esa concepción es mucho más diferenciada, mucho más compleja, mucho menos penetrable que la primitiva concepción categorial de la libertad como facultad de hacer esto o lo otro según arbitrio, y es más compleja y difícil de entender también que una concepción gnóstica de la libertad. Pero de hecho en una auténtica antropología ontológica lo verdadero es lo complejo, lo difícil, lo no penetrable radicalmente en su identidad y unidad. La libertad es libertad en y a través de una historia espacio-temporal y dentro de ésta es precisamente libertad del sujeto para sí mismo.

La unidad de la realización única de la existencia con libertad ciertamente no es un dato particular de nuestra experiencia que podamos demostrar en forma empírica y categorial. Esta unidad —y con ello la verdadera esencia de la libertad subjetiva— precede a los actos y sucesos particulares de la vida humana como su condición de posibi-

lidad, lo mismo que la condición de sujeto del hombre no es una suma accesoria de sus realidades particulares empíricas. Por tanto, la libertad no es una facultad —que permanezca neutral en sí misma— de hacer esto y luego lo otro, de modo que los resultados de estas acciones particulares se sumaran posteriormente, pues ellas —de suyo pasadas— ya sólo subsistirían en la contabilidad de Dios y del hombre, de modo que tendrían que imponerse una vez más a la libertad como por una añadidura posterior. La libertad no es una especie de cuchillo que permanece siempre igual a sí mismo como facultad de cortar, y que al cortar sigue siendo idéntico consigo mismo. La libertad es un acto único y singular —si bien en la temporalidad y la historia—, es la auto-realización de un único sujeto, el cual debe pasar siempre y en todas partes a través de una mediación objetiva, mundana e histórica de las acciones particulares, pero se refiere a lo uno y realiza lo uno: el sujeto uno en la totalidad singular de su historia.

Libertad como facultad de lo definitivo

Hay otra confusión que llega hasta el mundo de las representaciones religiosas y trae consigo problemas falsamente planteados: la libertad no es la facultad de hacer esto y luego lo otro, de modo que lo segundo signifique lo contrario y la supresión de lo primero, y de modo que —si esto prosiguiera sin interrupción en la temporalidad física— la consumación sólo sería pensable como interrupción externa de esa serie (que de suyo temporaliza hasta el infinito) de acciones particulares libres: Dios en la muerte quitaría externamente su espacio a esa libertad que sigue temporalizando por toda la eternidad.

Pero la libertad no es la facultad de seguir haciendo eternamente en un eterno disponer de nuevo. Más bien, la libertad tiene en sí precisamente una necesidad, que no es inherente a lo físicamente necesario en el sentido usual, pues libertad es la facultad de la subjetividad, o sea, del sujeto que no es un casual punto de cruce de cadenas causales que tiendan a lo indeterminado hacia adelante y hacia atrás, sino que es lo irreductible. Por esto, la libertad no es precisamente la capacidad de revisar siempre de nuevo, sino la única facultad de lo definitivo, la facultad del sujeto que mediante esa libertad ha de ser llevado a su situación definitiva e irrevocable; por ello, y en este sentido, la libertad

es la facultad de lo eterno. Si queremos saber qué es “definitivo”, entonces hemos de experimentar aquella libertad trascendental que es realmente algo eterno, pues precisamente ella pone un carácter definitivo, que desde dentro ya no quiere ni puede ser otra cosa.

La libertad no existe para que todo pueda ser siempre de nuevo diferente, sino para que algo reciba realmente validez y condición ineludible. Libertad es en cierto modo la facultad de fundar lo necesario, lo permanente, lo definitivo; y donde no hay ninguna libertad, siempre se da solamente algo que de suyo sigue engendrándose y traduciendo cada vez de nuevo y se disuelve en otra cosa hacia adelante y hacia atrás. Libertad es el evento de lo eterno, al que, evidentemente, no podemos asistir desde fuera como espectadores, pues somos nosotros mismos los que seguimos aconteciendo todavía con libertad; más bien, padeciendo la multiforme temporalidad, hacemos este suceso de la libertad, formamos la eternidad, que nosotros mismos somos y devenimos.

Libertad trascendental y sus objetivaciones categoriales

Esta libertad, como libertad del acontecer del carácter definitivo del sujeto, es una libertad trascendental y una experiencia trascendental de la libertad. Es, por tanto, un momento en el sujeto mismo, un momento que el sujeto en su mismidad como tal no puede poner, objetivar inmediatamente ante él. Por ello, esta libertad no es un dato particular empírico, que las antropologías aposteriorísticas puedan mostrar junto a otros objetos. Si comenzamos a reflexionar sobre la libertad, entonces ese acto en el polo subjetivo es a su vez libertad, y en tal acto de la reflexión que busca una libertad anterior, en cierto modo sólo podemos encontrar siempre las objetivaciones de la libertad, las cuales, como tales, sin duda pueden disolverse de nuevo funcionalmente hacia adelante y hacia atrás, hacia arriba y hacia abajo en la pluralidad del mundo empírico de tipo objetivo, de modo que ya no puede encontrarse la libertad. Pero en el mismo instante ésta ha vuelto a realizarse en el polo subjetivo de ese acto de búsqueda de libertad objetivada. Por tanto, la libertad, por su esencia como acontecer del sujeto, no se produce precisamente en la experiencia particularizante, aislante y como tal observable de las ciencias particulares, pues aquí en el fondo

nada es libre fuera del sujeto que desarrolla la ciencia, para la cual en tal tipo de ciencia se trata siempre de algo distinto de él mismo como sujeto. Hemos experimentado ya que somos libres y qué es propiamente libertad cuando empezamos a preguntar reflejamente acerca de esto.

Con todo ello no se niega, por supuesto, sino que se dice a la vez de manera positiva que el hombre es bajo múltiples aspectos el ser expuesto a la necesidad. Y la afirmación de que el hombre también es siempre el ser condicionado, originado, manipulado por su entorno, no se refiere simplemente a un ámbito regional y delimitable de su existencia, junto al cual exista el espacio de la libertad, sino que estos dos aspectos nunca pueden separarse concretamente en el hombre de manera adecuada. En efecto, donde actúo libremente como sujeto, actúo siempre hacia el interior de un mundo objetivo, me alejo en cierto modo de mi libertad en dirección a lo que acontece necesariamente en este mundo; y allí donde padezco las fatalidades, las conozco, analizo y pongo en conexión, hago esto como el sujeto de la libertad, y por lo menos el acto de conocimiento de lo necesario es un acto subjetivo, que el sujeto pone activamente, del que se responsabiliza y que asume libremente. Todo esto queda dicho de manera radical cuando se acenúa que la libertad no es ningún dato particular categorial de la experiencia humana que pueda observarse empíricamente de manera inmediata en el espacio y el tiempo.

Por lo que respecta a las acciones particulares de la libertad en la vida de un hombre, el sujeto nunca tiene una seguridad absoluta en relación con el carácter subjetivo y en consecuencia con la cualidad moral de tales acciones particulares, pues éstas, como objetivadas real y cognoscitivamente, son siempre la síntesis de libertad originaria y necesidad asumida, síntesis que ya no puede resolverse adecuadamente en forma refleja. Por eso el sujeto en su originaria experiencia trascendental de sí mismo como sujeto ciertamente sabe quién es él, pero nunca puede objetivar este saber originario en un determinado saber temático, en enunciados *absolutamente seguros*, para expresarse a sí mismo y juzgar sobre sí mismo, para juzgar quién y qué ha llegado a ser por la mediación concreta de sus acciones categoriales. El sujeto libre siempre está originariamente en sí mismo con libertad, y a la vez está sustraído a sí mismo en su libertad en virtud de lo objetivo, a través de lo cual tiene que mediarle necesariamente consigo mismo.

3. POSIBILIDAD DE DECISIÓN CONTRA DIOS

En nuestras reflexiones sobre la esencia de la libertad subjetiva se trata de comprender que la libertad de la propia disposición es una libertad frente al sujeto como un todo, una libertad para lo definitivo, y una libertad que en un libre y absoluto sí o no se realiza ante aquel hacia dónde y de dónde de la trascendencia que llamamos "Dios". Y aquí nos acercamos por primera vez a lo que en sentido teológico significa culpa, en la medida en que es posible en una forma más bien filosófica-antropológica.

Afirmación o negación no temática de Dios en cada acto de libertad

Libertad o subjetividad, que es el "objeto" de la libertad misma, libertad para lo definitivo y libertad para Dios o contra Dios se hallan en dependencia mutua. En efecto, la trascendencia en la presencia distanciadora del misterio absoluto que se envía a nosotros es la condición de posibilidad de la subjetividad y la libertad. Porque este horizonte de absoluta trascendencia, llamado "Dios", es el de dónde y hacia dónde de nuestro movimiento espiritual, somos también nosotros por primera vez sujetos y con ello libres. Allí donde no está dado tal horizonte infinito, el ente respectivo está ya cautivo en sí mismo con una determinada limitación interna, sin que él mismo lo sepa explícitamente, y por ello tampoco es libre.

Ahora bien, para nosotros es decisivo el hecho de que esta libertad como sí o no implica una libertad frente a su propio horizonte. Naturalmente la libertad humana, objetiva, histórica, mediada en una personalidad concreta, también es siempre una libertad en un objeto categorial; la libertad acontece en la mediación a través del mundo que concretamente nos sale al encuentro y, sobre todo, a través de la persona del otro, incluso allí donde esta libertad se dispone a querer ser inmediata y temáticamente una libertad frente a Dios. Y también en tal acto de un sí o no temático a Dios, este sí no se da inmediatamente al Dios de la originaria experiencia trascendental, sino solamente al Dios de la reflexión temática, categorial, al Dios en el concepto, y quizá sólo al Dios en los ídolos, pero no inmediata y exclusivamente al Dios de la presencia trascendental.

Mas como en cada acto de libertad, el cual categorialmente se ocupa con un objeto muy determinado, con un hombre muy determinado, sigue estando dada todavía como condición de posibilidad de tal acto la trascendencia en dirección al absoluto hacia dónde y de dónde de todos nuestros actos espirituales —o sea, en dirección a Dios—, en cada uno de esos actos puede y debe darse un *sí o no atemático* a este Dios de la experiencia trascendental originaria. Con la subjetividad y libertad viene dado que esta libertad no sólo es tal para con el objeto de la experiencia categorial en el horizonte absoluto de Dios, sino también —aunque siempre en forma solamente mediada— para con Dios y la libertad que se decide de cara a él. En este sentido, encontramos por doquier a Dios en forma radical como la pregunta a nuestra libertad, lo encontramos en forma no explícita, no temática, no objetiva, no expresa, en todas las cosas del mundo y, por ello, sobre todo en el prójimo. Con esto no se excluye que estemos obligados a una tematización. Pero ésta no nos da originariamente la relación con Dios en nuestra libertad, sino que es la tematización y objetivación de la referencia de nuestra libertad a Dios, referencia que viene dada juntamente en la esencia originaria del sujeto como tal.

El horizonte de la libertad como su "objeto"

¿Por qué el horizonte trascendental de nuestra libertad no sólo es la condición de posibilidad de la libertad, sino también su auténtico "objeto"? ¿Por qué en la libertad no sólo actuamos con nosotros mismos, por qué no sólo actuamos en relación con nuestro mundo concomitante y con el entorno personal, bien siendo justos con la realidad o bien destruyéndola, bajo aquel horizonte infinitamente amplio de la trascendencia desde el cual nos confrontamos libremente con nosotros mismos y nuestro contorno mundano? ¿Por qué además ese horizonte es también "objeto" de esta libertad en el sí o no al mismo, dado que por definición tal horizonte es una vez más la condición de posibilidad del no a él mismo, o sea tiene que ser afirmado necesaria e ineludiblemente como condición de posibilidad de la libertad, y puede ser negado como "objeto" no temático, y así en el acto de esta libertad que niega está dada la real contradicción absoluta, por cuanto Dios es afirmado y negado a la vez? ¿Por qué esta última enormidad se sustrae a

la vez a sí misma y queda relativada en la temporalidad, por el hecho de que tal realización personal en el sí y no a Dios se objetiva necesariamente en el material finito de nuestra vida y en su extensión temporal y objetiva, y así es mediada por dicho material? Ésta es la pregunta.

Posibilidad de la contradicción absoluta

Hay que afirmar la posibilidad real de tal contradicción absoluta en la libertad. Por supuesto, tal posibilidad puede impugnarse y cuestionarse. En la teología vulgar de cada día, esta impugnación o dubitación sucede siempre que se dice: No cabe en la cabeza que el Dios infinito en su objetividad soberana pueda apreciar distintamente de lo que es —a saber, finita— la pequeña torsión de una realidad finita, la infracción contra una concreta estructura esencial que no pasa de ser finita. La “voluntad”, se añade, contra la que prevarica de hecho tal pecado es sólo la realidad finita querida por Dios, y una transgresión contra la voluntad de Dios que se entienda en un sentido más profundo convierte falsamente la voluntad de Dios en una realidad particular categorial junto a lo querido. Partiendo de ahí, ¿de dónde ha de proceder aquella seriedad radical de la decisión de la libertad que la fe cristiana reconoce por lo menos al todo de la existencia humana?

Pero existe la posibilidad de que en el contacto libre —contrario a la esencia— con la realidad categorial de la experiencia, que se halla dentro del espacio de la trascendencia, se peque contra el último hacia dónde de esta trascendencia misma. Si no se diera esta posibilidad, en el fondo desaparecería la subjetividad real de la libertad, junto con su peculiaridad de que en ella se trata del *sujeto* mismo y no de esta o la otra cosa. Pero si se trata del sujeto, porque éste es trascendentalidad y si los entes particulares intramundanos que nos salen al encuentro en el horizonte de la trascendencia no son sucesos dentro de un espacio que deja intacto lo ubicado en él, sino que más bien estas realidades concretas son la concreción histórica de la trascendencia que sustenta nuestra subjetividad, entonces la libertad frente a los entes particulares con los que actuamos también es siempre una libertad frente al horizonte, fundamento y abismo por el que estas realidades pasan a ser un momento interno de nuestra libertad.

Libertad del sí o no a Dios

En tanto el hacia dónde y el de dónde de la trascendencia no puede ser indiferente para el sujeto como cognoscente, en igual medida y por la misma razón la libertad tiene que habérselas con Dios originaria e inevitablemente. Libertad es libertad del sí o no a Dios y en ello y por ello libertad para sí misma. Si el sujeto está soportado precisamente por su inmediatez trascendental respecto de Dios, entonces una libertad realmente subjetiva, que dispone sobre el sujeto como un todo de cara a lo definitivo, sólo puede acontecer en el sí o no a Dios, pues sólo desde ahí puede el sujeto ser afectado como tal en su totalidad. Libertad es libertad del sujeto para sí mismo en su carácter definitivo y así es libertad para Dios, por poco temático que este fundamento de la libertad sea en el acto particular de la misma, por poco que este Dios, con el que hemos de habérselas en nuestra libertad, sea invocado y pretendido explícita y temáticamente en la palabra y en el concepto humanos.

A esto se añade un segundo momento, que aquí sólo podemos insinuar a manera de anticipación: si la concreción histórica de nuestra trascendencia en la gracia no es solamente lo que hemos dicho hasta ahora acerca de ella, sino que consiste en la autocomunicación de Dios ofrecida a nosotros y en la cercanía absoluta del misterio sagrado como el que se entrega a sí mismo y no se niega, entonces la libertad en la trascendencia y en el sí y no de cara a su fundamento recibe una inmediatez respecto de Dios por la que ella pasa a ser en forma radical la facultad del sí y no a Dios, de una manera que no estaría dada todavía con el concepto abstracto y formal de la trascendencia hacia Dios como el horizonte meramente lejano y distanciador de la realización de la existencia, por lo cual la libertad no tiene que derivarse tan sólo de este horizonte meramente distanciador de nuestra trascendencia.

Por tanto, el hombre como ser libre puede negarse a sí mismo en tal manera que en toda realidad diga no a Dios mismo, y desde luego, a Dios mismo y no sólo a una representación desfigurada o infantil de Dios. A Dios mismo, no sólo a una máxima intramundana de la acción, que con razón o sin ella podamos hacer pasar por "ley de Dios". Ese no a Dios, de acuerdo con la esencia de la libertad, es originaria y primariamente un no a Dios en la realización una y entera de la esen-

cia del hombre con su libertad una y singular. Tal “no” a Dios no es originariamente el mero recuento moral que computamos a base de las acciones particulares buenas o malas, bien demos el mismo rango a cada una, bien opinemos que en ese recuento es decisiva la posición temporalmente última de nuestra vida, como si esa posición tuviera una importancia absoluta sólo por ser la última temporalmente y no porque integra en sí toda la acción una de la libertad de una vida entera.

Carácter oculto de la decisión

Porque la libertad es contenido de una experiencia subjetiva trascendental y no un dato aislado de nuestra experiencia objetiva, no podemos por nosotros mismos en una existencia individual señalar con seguridad un determinado punto de nuestra vida y decir: exactamente aquí y en ninguna otra parte se ha producido un sí o no realmente radical frente a Dios. Mas aunque no somos capaces de hacer precisamente esto, porque no podemos objetivar así la libertad originaria, trascendental, subjetiva, sabemos, sin embargo, que el todo de la vida de un sujeto libre es ineludiblemente una respuesta a la pregunta en la que Dios se nos envía como el de dónde de la trascendencia. Y sabemos que tal respuesta puede ser también un no radical a este silencioso misterio sagrado, presente a manera de ausencia y a este misterio que —por la gracia— quiere darse en una cercanía absoluta. Pero la peculiaridad de esa manera trascendental bajo la cual Dios está dado como aquello de lo que se trata en la libertad, permite comprender que dicho “no” pueda acontecer ocultamente en una inocuidad donde algo insignificante del mundo media la relación con Dios. Bajo el crimen aparentemente más grande puede a veces no ocultarse nada, por tratarse tan sólo de un fenómeno propio de una situación que todavía no es personal y tras la fachada de una corrección burguesa puede esconderse un último no amargo y desesperado a Dios, dado en forma realmente subjetiva y no sólo pasivamente padecido.

La desigualdad del sí o no

El no de la libertad frente a Dios, puesto que está llevado por un sí trascendentalmente necesario a Dios en la trascendencia y de otro modo no podría existir en absoluto —o sea, significa una autodestrucción libre del sujeto y una contradicción interna de su acto—, no puede concebirse como una posibilidad de la libertad igualmente poderosa en el plano ontológico-existencial que el sí a Dios. El “no” es una posibilidad de la libertad, pero a la vez esta posibilidad de la libertad también es siempre lo fracasado, lo que no ha llegado a feliz término, lo que ha quedado atascado, lo que se niega a sí mismo y se suprime. Semejante “no” puede ostentar la apariencia de que sólo mediante ese no el sujeto en verdad se afirma radicalmente a sí mismo. Esta apariencia puede darse porque el sujeto pone con libertad un fin categorial como absoluto y mide de acuerdo con él absolutamente todo lo demás, en lugar de entregarse de manera incondicional al inefable misterio sagrado, sobre el cual ya no disponemos y por el cual somos dispuestos sin condiciones. Pero semejante no, por más que tenga la apariencia de una acción absoluta, por más que, visto categorialmente, represente este carácter absoluto de una decisión mejor que el sí a Dios, no por ello tiene igualdad de derechos y poder que el sí a Dios, pues todo “no” recibe en préstamo del sí la vida que él tiene, ya que el “no” se hará siempre comprensible desde el sí y no a la inversa. También la posibilidad trascendental del no de la libertad vive de dicho sí necesario; todo conocer y toda acción libre vive del hacia dónde y de dónde de la trascendencia. Pero en este “no” hemos de dejar valer la mencionada imposibilidad real y contradictoriedad interna: la contradictoriedad de que este “no”, cerrándose, dice realmente “no” al horizonte trascendental de nuestra libertad y a la vez vive de un sí a este Dios.

Sobre la interpretación de afirmaciones escatológicas

Con ello no hemos explicado, por supuesto, la posibilidad de un no a Dios radical, subjetivo y decidido a una situación definitiva. Tendremos que dejar en pie esta posibilidad como “misterio de la maldad”. El hombre, en la singularidad más radical y existencial que él es, ha de

contar con que este misterio de la maldad no sólo se haga una posibilidad, sino también una realidad en él. Y esto no en el sentido de que un terrible poder apersonal entre como destino destructor en la vida del hombre; más bien, esta posibilidad de un "no" a Dios mismo puede hacerse una realidad en el hombre en el sentido de que él en su subjetividad, que no puede distinguir y alejar de sí mismo, sea realmente malo y entienda esta maldad como lo que él es y quiere ser definitivamente. La doctrina cristiana sobre la posibilidad de tal culpa como un no a Dios en la interpretación y conservación más radical de una libertad realmente subjetiva, atribuye al individuo una de las dos últimas posibilidades de su existencia como realmente la más suya y propia.

Pero esta doctrina cristiana, por lo menos en principio, no dice en qué individuos concretos y en qué medida dentro de la humanidad en conjunto se ha hecho realidad esta posibilidad. El mensaje cristiano nada dice sobre si en algunos o en muchos el mal ha llegado a ser una realidad absoluta, que determina también la *consumación* última de la vida. El hombre es adoctrinado por su conciencia y por el mensaje cristiano, que le prohíbe recortar o reducir esta voz de la conciencia, sobre sus posibilidades y tareas; es introducido en el proceso de decisión de su existencia; pero no se dice al individuo cuál será el desenlace de su historia individual o de la historia conjunta de la humanidad. Tampoco las descripciones de la Escritura sobre el final tienen que tomarse necesariamente como reportajes sobre lo que sucederá una vez en el futuro. Si aplicamos correctamente una hermenéutica exacta de los enunciados escatológicos, estas descripciones bíblicas del final del individuo y de la humanidad entera pueden entenderse de todo punto como enunciados sobre las posibilidades del hombre y como advertencia sobre la seriedad absoluta de la decisión.

En una teología real no tenemos que rompernos la cabeza con la pregunta de si se perderán eternamente muchos hombres y cuántos serán éstos, de si muchos hombres se deciden de hecho contra Dios en su originaria libertad última y cuántos son ellos. No necesitamos saber esto, ni tenemos que leer la Escritura bajo ese prisma. Dios en su revelación sobre la escatología tampoco dice lo que más tarde llegará una vez; los textos escatológicos en el fondo son enunciados sobre el hombre que existe *ahora*, en tanto se halla en esa duplicidad de su futuro. De todos modos, en este sentido el mensaje cristiano como interpreta-

ción radical de la experiencia subjetiva de la libertad tiene una seriedad absolutamente mortal. Nos dice a cada uno de nosotros, no al otro, sino a mí: puedes por ti mismo, por lo que eras en tu centro más íntimo y serás definitivamente, ser el que se incluye a sí mismo en la soledad absoluta, muerta, definitiva del “no” a Dios. Y podemos concebir todas las descripciones de la Escritura y de la tradición sobre la esencia del infierno como una representación e imagen plástica de esta perdición auténtica; y no tenemos que buscar allí nada más, supuesto solamente que en ello no nos pase desapercibida la esencia permanentemente referida al mundo del sujeto espiritual, así como la consecuente contradictoriedad de una decisión de la libertad hecha definitiva *contra* las estructuras de esta realidad del mundo puestas por Dios.

Posibilidad del pecado como existencial permanente

El hombre se encuentra siempre en una libertad realizada cuando empieza a reflexionar sobre sí mismo, en una libertad realizada incluso cuando en forma sumamente refleja entra en deliberación consigo mismo sobre una decisión ulterior que todavía debe realizarse. Esta decisión ya tomada de la libertad, incluso allí donde está objetivada y se somete a reflexión, es la síntesis —que ya no puede resolverse adecuadamente por reflexión— entre libertad originaria y necesidad del material de la libertad. También la decisión venidera, a pesar de toda su reflexividad, está determinada juntamente por la anterior en su impenetrabilidad para una reflexión posterior. Por eso, el estado fáctico de la libertad es inaccesible en sí mismo a una reflexión absoluta, a un examen de conciencia que quisiera entenderse como un enunciado definitivo absolutamente seguro. El hombre nunca sabe con seguridad absoluta si lo objetivamente culpable de su acción, que él quizá puede constatar de manera inequívoca, es la objetivación de la auténtica y originaria decisión de la libertad en el no contra Dios, o bien solamente el material impuesto como sufrimiento —con carácter necesario— de una manipulación libre, cuya peculiaridad se sustrae a una burda observación empírica, pero puede de todo punto ser un sí a Dios. Nunca sabemos con seguridad última si somos realmente pecadores. Pero sabemos con seguridad última, aunque ésta puede ser reprimida, que *podemos* serlo realmente, incluso allí donde la existencia civil de cada día

y la manipulación reflexiva de nuestros motivos por parte de nosotros mismos parecen darnos un buen testimonio, acerca de nuestros actos.

Puesto que la libertad en su esencia originaria tiende al genuino todo uno de la realización de la existencia, o sea, queda realizada definitivamente por primera vez cuando de manera activa, por la acción de la vida, se ha entregado a la impotencia absoluta de la muerte, en consecuencia la posibilidad del pecado es un existencial que va ligado ineludiblemente al todo de la vida terrestre del hombre.

La amenaza permanente del sujeto libre por parte de él mismo no es la característica de una determinada fase de la vida, la cual pudiera superarse dentro de la vida terrestre; más bien, esa amenaza es un existencial realmente permanente, nunca superable en la unidad de esta historia temporal, el cual pertenece siempre y en todas partes a la realización una y entera —y, sin embargo, temporal— de la única libertad subjetiva.

Soberanía permanente de Dios

La importancia radical (expresada en lo que precede) de la libertad para la situación definitiva del hombre no limita, por supuesto, la soberanía de Dios frente a esta libertad. Dios no es un enfrente categorial respecto de esa libertad, como si Dios y la libertad se disputaran mutuamente la plaza. La voluntad mala ciertamente contradice a Dios dentro de aquella diferencia que media entre Dios y la criatura en una singularidad trascendental, y esta diferencia —aquí Dios, allí el sujeto de tipo creado— alcanza precisamente en la acción de la libertad su auténtica esencia y la esencia de un ente dotado de subjetividad. Por eso todas las otras diferencias entre Dios y un ente creado que es mero objeto, sólo pueden considerarse como modos deficientes de esta diferencia auténtica. Tal diferencia es puesta en la acción de la libertad, en la buena lo mismo que en la mala, pues también en la buena (y precisamente en ella) se pone algo a lo que debe corresponder el carácter de la libre fundamentación en sí mismo en igual y aún en mayor medida que a lo moralmente malo de una posición libre. Pero precisamente este libre ser subjetivo, que se pone a sí mismo en lo definitivo a diferencia de Dios, es propiamente el caso a que nos referimos de una diferencia entre Dios y otro. Ésta no puede pensarse según el modelo de

una diferencia entre dos entes categoriales. Más bien, constituye aquella singular diferencia radical que se da solamente entre un sujeto de trascendencia y el infinito e inabarcable hacia dónde y de dónde de esta trascendencia, llamado Dios.

Ahora bien, precisamente esta diferencia es puesta por Dios, y por ello lo autónomo, que realiza por primera vez esta diferencia radical entre Dios y la criatura, no significa ninguna limitación de soberanía de Dios. Pues él no padece esta diferencia, sino que es el que la hace posible. Él la pone, la permite, le da en cierto modo la libertad de la propia autorrealización de esa diferencia. Y por eso Dios en su soberanía absoluta puede de todo punto —y sin ningún absurdo por lo menos desde nuestra perspectiva— poner la libertad como libertad buena o mala, sin destruir por ello la libertad misma.

El que nosotros como sujetos de una libertad todavía en devenir no sabemos si Dios ha puesto o no —por lo menos definitivamente— toda libertad en una decisión buena, es un hecho experimental que hemos de aceptar obedientemente, lo mismo que hemos de aceptar obedientemente nuestra existencia misma.

Lo que constituye lo peculiar de la libertad en su relación con Dios es algo que nosotros percibimos ya en nuestra experiencia de la existencia: que la experimentamos como una contingencia de la esencia y a la vez como una necesidad para nosotros mismos. El hombre no tiene ni la posibilidad ni el derecho de devolver el billete de entrada en la existencia, un billete que sigue usando y no deja caducar incluso cuando intenta cancelarlo mediante el intento de suicidio. Y esta relación sorprendente entre contingencia y necesidad para nosotros propiamente no hace sino alcanzar su cúspide en la posición de nuestra libre diferencia de Dios, es por entero lo propio y así precisamente lo puesto por Dios.

Pero si Dios ha querido ya y puesto la libertad, y así está dada una subjetividad, sin que ésta limite la soberanía de Dios, entonces se da ineludiblemente la posibilidad y necesidad de una decisión libre frente a Dios, pues precisamente ésta constituye la esencia de la libertad. Si y cómo puede o no hacerse efectiva esta libertad en aquellos casos marginales de la mera existencia biológica del hombre, en los cuales no vemos ninguna posibilidad concreta de percibir el carácter de sujeto (p. ej., en los minusválidos mentales, que —por lo menos en el plano cívico— parecen no llegar nunca al uso de la razón), es una

pregunta a la que no podemos dedicarnos aquí. Lo fundamental que se experimenta en el centro de la existencia no puede concebirse a partir de tales casos marginales. Se nos ha atribuido nuestra propia libertad y en esta situación la afirmación de la teología cristiana sobre el hombre como sujeto de la libertad alcanza para nosotros una importancia inevitable y una seriedad radical.

4. EL "PECADO ORIGINAL"

El mundo concomitante como espacio de realización de la libertad

Si queremos comprender bien el contenido de la doctrina cristiana sobre la posibilidad de una culpa radical en la existencia del hombre, entonces debe pensarse también que el hombre, precisamente *como* sujeto libre y no sólo de manera *acesoria*, es la esencia de lo mundano, de la historia y del mundo concomitante. Pero eso significa que él realiza siempre e ineludiblemente su acción personal —irrenunciable y perteneciente a él— de la libertad en una situación que halla de antemano, que le viene impuesta, que a la postre es el presupuesto de su libertad; significa que se realiza en una situación como sujeto de la libertad; en una situación que está determinada siempre históricamente y por las relaciones interhumanas.

Esta situación no sólo es externa, de modo que en el fondo no entre en la decisión de la libertad como tal; no es un material externo en el que se realice simplemente un sentimiento, una actitud, una decisión, como si el material de esa decisión de la libertad cayera de nuevo fuera de la decisión; más bien, la libertad asume forzosamente en lo definitivo de la existencia que se ha puesto a sí misma el material en el que se realiza aquélla, y la asume como un momento interno constitutivo y codeterminado originariamente por ella misma.

La validez eterna del sujeto libre por su libertad es el carácter definitivo de su historia terrestre misma, y por ello también está codeterminada internamente por los elementos impuestos, que han constituido la situación temporal del sujeto de la libertad; está codeterminada por la historia libre de todos los demás, que constituyen en cada caso este mundo propio concomitante. La interpretación cristiana de esta situación del sujeto de la libertad, en medio de su oposición radi-

cal a una trivialización de nuestra propia decisión histórica con libertad, significa que esta situación determinada por el mundo concomitante está acuñada juntamente de manera ineludible para los individuos, en su subjetividad libre y en su más personal historia individual, por la historia de la libertad de todos los demás hombres. Con ello también la culpa ajena significa un elemento permanente en este espacio de situación individual de la libertad determinado por todo el mundo concomitante.

La corporalidad y objetivación de la decisión originaria de la libertad de cada uno participa en la esencia de la decisión originaria de la libertad, en lo cual es indiferente que esta decisión fuera buena o mala. Pero dicha corporalidad y objetivación no es simplemente la bondad o maldad originaria de esta subjetiva decisión originaria de la libertad. Participa solamente de ella y, por eso, se halla inevitablemente bajo la forma de ambigüedad: en efecto, permanece siempre oscuro para nosotros dentro del curso de la historia si la mencionada corporalidad y objetivación *es* realmente la objetivación histórico-corporal de una determinada decisión buena o mala de la libertad, o bien parece solamente así, pues ha surgido por simples coacciones previas a la esfera personal.

Esta objetivación de la decisión de la libertad está dada además bajo el modo de una abierta determinabilidad ulterior. Pues la objetivación de la decisión libre de un hombre operada en el interior de la objetividad de una situación común de la libertad, puede convertirse en un elemento interno de la decisión libre de otro, en la cual esa objetivación quizá reciba un carácter totalmente diferente, sin dejar de ser por ello el resultado de la primera acción de la libertad.

Hay objetivaciones de la culpa ajena

A tales elementos así puestos de la situación de la libertad individual pertenecen según la doctrina cristiana también las objetivaciones de la culpa. Esto parece sonar a primera vista como una evidencia palmaria. En efecto, cada hombre tiene la impresión de decidirse, de tener que encontrarse a sí mismo y a Dios en un mundo que está codeterminado por la culpa y la claudicación culpable de otros. Sabe por su propia experiencia trascendental que hay libertad, que tal libertad se objetiva

mundanamente, en el espacio, en el tiempo y en la historia, y que la libertad tiene también la posibilidad de la decisión radicalmente mala, y supone que en este mundo tan insuficiente y doloroso se encuentran objetivaciones de decisiones acontecidas de hecho y realmente malas a nivel subjetivo.

Esta opinión es muy obvia; pero si la pensamos recta y cautamente, fuera de una posible experiencia absoluta del propio mal subjetivo que se objetiva en el mundo, propiamente sólo puede pretender una cierta probabilidad. Podría suponerse, ante todo, que se ha dado siempre la posibilidad agobiante y amenazadora de un mal realmente subjetivo en el mundo, pero que esta posibilidad nunca se ha hecho realidad. Cabría suponer que las decisiones desfavorables de la libertad, las decisiones que son fuente de dolor, las cuales deben renovarse una y otra vez en la evolución de la humanidad, nunca brotan de una decisión realmente subjetiva y mala, sino que son momentos transitorios de una evolución hacia arriba desde muy abajo, la cual todavía no está concluida. Cabría suponer que se hayan dado decisiones malas de la voluntad con una objetivación necesaria en el mundo, pero que ellas se hayan mejorado y transformado por un cambio posterior de esa misma libertad subjetiva, de modo que ya no tengan para otros ninguna significación que se oponga a la esencia de una decisión buena de su libertad.

Todas estas posibilidades podrán parecer muy improbables. Para un hombre que en su honrado juicio subjetivo se sepa como pecador no sólo posible, sino también real, podrá parecer absurdo suponer que sólo él en la historia entera de la humanidad sea tal pecador, por la mera razón de que sólo tiene posibilidad de juicio acerca de sí mismo, y no la tiene —o sólo la tiene con menor claridad— en relación con otros. Para un hombre así, que ha experimentado ya realmente su propia culpa subjetiva, podrá parecer absurdo creer que sólo él ha implantado por sus acciones libres contrasentidos en este mundo, los cuales no pueden ya ser alcanzados de nuevo y corregidos totalmente por él mismo.

Toda la experiencia del hombre indica que hay efectivamente en el mundo objetivaciones de una culpa personal, las cuales, como material de la decisión libre de otro hombre, son una amenaza para la libertad, la solicitan a manera de tentación y hacen penosa la decisión libre. Y puesto que el material de la decisión libre se convierte siempre

en un momento interno de la acción de la libertad, en consecuencia la buena acción finita de la libertad, en tanto no logra una revisión absoluta de este material y una corrección total del mismo, permanece siempre ambigua en virtud de esta situación codeterminada por la culpa, que va ligada a repercusiones que propiamente no pueden apeteerse, pues conducen a trágicos caminos sin salida y enmascaran el bien perseguido con la propia libertad.

La originaria y permanente codeterminación por la culpa ajena

Esa experiencia del hombre, de suyo evidente, queda protegida por el mensaje cristiano frente a toda trivialización, pues éste considera la codeterminación de la situación de cada hombre por la culpa ajena como general, permanente y, en consecuencia, también originaria. Para el hombre particular no hay ninguna isla cuya naturaleza no esté ya acuñada en parte por la culpa de otros, ya directa ya indirectamente, bien de cerca bien de lejos. Y para la humanidad en su historia concreta del más acá no hay posibilidad real —aunque sí se da un ideal asintótico— de superar jamás definitivamente esta determinación de la situación de la libertad por la culpa. La humanidad podrá esforzarse y se esforzará siempre de nuevo en su historia por cambiar esta situación de culpa; y lo hará también con éxitos muy reales y en forma de todo punto obligatoria, de modo que la infracción de este derecho mismo sería de nuevo una culpa radical ante Dios. Pero, según la doctrina del cristianismo, dicha situación permanecerá siempre codeterminada por la culpa. Y hasta la acción más ideal y moral de la libertad de un hombre entra trágicamente en lo concreto de su aparición, la cual —por estar codeterminada por la culpa— es también la aparición de lo contrario de la decisión moral.

Mediante este “no” al optimismo tanto idealista como comunista del futuro, el cristianismo no sólo cree dar testimonio de la verdad, sino también servir de la mejor manera a un “mundo mejor” del más acá. Cree haber ofrecido al mundo suficientes imperativos y obligaciones morales, hasta la responsabilidad ante Dios, hasta el peligro de una culpa eterna. Opina que su pesimismo histórico es, por tanto, el servicio más adecuado en orden a mejorar el mundo aquí y ahora, pues la utopía de que los hombres pueden con sus propios medios

construir un mundo que se mueve en pura armonía, conduce indefectiblemente a mayores violencias y crueldades que las que quisiéramos erradicar del mundo. Por supuesto, ese pesimismo puede trocarse en pretexto para no hacer nada, para consolar a los hombres con la vida eterna, y para ofrecer la actitud religiosa no sólo como opio del pueblo, sino además como opio para el pueblo. Pero esto nada cambia el hecho de que el realismo radical, que se expresa en este pesimismo así formulado del cristianismo en relación con la situación de nuestra libertad, es verdadero y por ello no puede disimularse.

El "pecado original" según el cristianismo

Tal determinación general, permanente e insuperable de la situación de la libertad de cada uno y por ende también de cada sociedad por la culpa sólo es pensable si, como no eliminable, es también *originaria*, es decir, está implantada siempre en el origen de la historia, en tanto este origen de la historia una de la humanidad ha de pensarse como puesto por el hombre. La universalidad y el carácter insuperable de la determinación de la situación de la libertad por la culpa en la historia una de la humanidad implica una determinación originaria de la situación de la humanidad por la culpa dada ya juntamente al principio, implica un "pecado original".

El "pecado original" no significa que la personal acción originaria de la libertad en el auténtico origen de la historia haya pasado con su cualidad moral a la descendencia. Nada en absoluto tiene que ver con el dogma cristiano del pecado original esa concepción según la cual la acción personal de "Adán" o del primer grupo humano se nos imputa como si hubiera pasado a nosotros en forma por así decir biológica.

Obtenemos el saber, la experiencia y el sentido de lo que es pecado original en primer lugar desde una interpretación religioso-existencial de nuestra propia situación, desde nosotros mismos. Decimos en primer lugar: nosotros somos los que hemos de realizar ineludiblemente como sujetos nuestra propia libertad en una situación que está codeterminada por las objetivaciones de la culpa, y eso de manera que dicha codeterminación pertenezca de manera permanente e inevitable a nuestra situación. Esto puede esclarecerse con ejemplos muy

triviales: cuando compramos un plátano, no reflexionamos sobre el hecho de que su precio está ligado a muchas condiciones previas. Entre ellas se encuentra, por ejemplo, la miserable suerte de los cultivadores de plátanos, la cual a su vez está codeterminada por la injusticia social, la explotación, o una milenaria política comercial. En esta situación de culpa participamos incluso en beneficio propio. ¿Dónde termina y dónde comienza la responsabilidad personal por el aprovechamiento de tal situación determinada por la culpa? Estas son preguntas difíciles y oscuras.

Para llegar a una inteligencia real del pecado original, partimos de que nuestra propia situación de la libertad está en parte acuñada de manera inextricable por la culpa ajena. Y eso significa que no puede pensarse tal determinación por la culpa en su universalidad y carácter ineludible si no se hubiera dado ya dicha culpa juntamente a la humanidad, desde el principio de la historia de la libertad. De no ser así, o sea, si esta determinación de nuestra situación por la culpa fuera sólo un suceso particular, entonces no podría mantenerse esta radicalidad del reconocimiento de una determinación universal e insuperable de la situación de nuestra libertad por la culpa. Esta determinación de la situación de la libertad humana por la culpa debe concebirse como implantada en el principio de la historia misma. En este sentido, la universalidad y el carácter insuperable de la determinación de la situación de la libertad por la culpa en la historia una de la humanidad implica un “pecado original”, según la expresión tradicional.

“Pecado original” y culpa personal

“Pecado original” en el sentido cristiano no significa de ningún modo que la originaria acción personal de la libertad del primer hombre o de los primeros hombres pasa a nosotros como nuestra cualidad moral. En el “pecado original” no se nos imputa el pecado de Adán. La culpa personal como acción originaria de la libertad no puede transmitirse, pues ella es el “no” existencial que elige entre la doble posibilidad de trascendencia personal hacia Dios o contra él. Y por su misma esencia esto es intransferible, como lo es también la libertad formal de un sujeto. Esta libertad es precisamente aquello en lo que alguien se hace el singular e insustituible, el cual no puede analizarse fuera de sí

mismo ni hacia adelante ni hacia atrás, ni en su mundo circundante, de modo que pudiera como desgravarse de sí mismo. Por tanto, para la teología católica “pecado original” de ningún modo significa que la cualidad moral de las acciones del primer hombre (o de los primeros hombres) haya pasado a nosotros, sea por una imputación forense de Dios, sea por un proceso de herencia biológica, comoquiera que ésta se piense.

A este respecto es evidente de antemano que la palabra pecado, si se usa para la mala decisión personal de un sujeto y, por otra parte, para una situación de perdición debida a una decisión extraña, no se toma de ningún modo en una forma unívoca, sino solamente en un sentido análogo. Podríamos preguntar críticamente por qué la teología y la predicación de la Iglesia utilizan una palabra tan expuesta a erróneas interpretaciones. A esto deberíamos responder en primer lugar que lo permanente, lo válido y el sentido existencial del dogma del pecado original podrían expresarse de todo punto sin esa palabra. Pero, por otra parte, hemos de contar con el hecho de que hay y debe haber una cierta regulación del lenguaje en la teología y la proclamación, y con que la historia de la formulación de la experiencia creyente de hecho ha transcurrido de manera que esa palabra está ahí y no puede eliminarse por la arbitrariedad privada del individuo.

Por eso, en la predicación y la enseñanza no habría que partir inmediatamente de esta palabra, que más tarde ha de modificarse con no pocos esfuerzos; convendría más bien elaborar tanta teología que, partiendo de la experiencia y descripción de la situación existencial del hombre, pudiera decirse la cosa con cierta aproximación, sin usar de entrada esta palabra. Sólo más tarde habría de señalarse que esta realidad muy real de la propia vida y de la propia situación se designa como “pecado original” en la terminología eclesial.

Entonces sería comprensible de antemano que el “pecado original”, en todo caso por lo que respecta a la libertad, a la responsabilidad, a la posibilidad y forma de erradicarlo, y a la manera de concebir las consecuencias del pecado —llamadas pena—, es esencialmente diferente de lo que significamos cuando hablamos de culpa y pecado personales que, partiendo de la experiencia trascendental de la libertad en nosotros, concebimos como posibles o dados.

El "pecado original" a la luz de la propia comunicación de Dios

La esencia del pecado original sólo puede entenderse rectamente bajo la perspectiva de la repercusión de la culpa de un hombre determinado en la situación de la libertad de otros hombres, pues esa repercusión está dada necesariamente por causa de la unidad de la humanidad, del carácter histórico y mundano del hombre y de la necesaria mediación mundana de toda situación originaria de la libertad.

Presupuesta la mencionada estructura fundamental de la acción de la libertad, que es mundana y codetermina la situación de otras libertades, lo peculiar de la doctrina cristiana del pecado original consiste en un doble momento:

1. La determinación de *nuestra* propia situación por la culpa es un elemento de la historia de la libertad de la humanidad, el cual está implantado en su principio, pues de otro modo no se explica la universalidad de esta determinación de la situación de la libertad y, en general, de la historia de la libertad de todos los hombres por la culpa.

2. La *profundidad* de esta determinación por la culpa, la cual acuña el *espacio* de la libertad —no inmediatamente la libertad como tal—, ha de medirse desde la esencia teológica del pecado, por la que quedó fundada la codeterminación de la situación humana por la culpa.

Si esta culpa personal al principio de la historia humana es un no a la propia oferta absoluta de Dios de comunicar su vida divina misma (de lo cual trataremos más tarde por extenso), entonces las consecuencias que se siguen como determinación de nuestra situación por la culpa son distintas de las del caso en que hubiérase tratado de un no libre meramente frente a una ley divina, si bien en el horizonte de Dios.

La autocomunicación de Dios (llamada gracia justificante) es lo más radical y profundo en la situación existencial de la libertad del hombre. En cuanto gracia divina precede a la libertad como condición de su posibilidad *concreta* de acción. Autocomunicación del Dios absolutamente *santo* designa una cualidad que santifica al hombre previamente a su decisión libre y buena; y por ello la *falta* de esa autocomunicación santificante recibe el carácter de algo que *no debe ser* y no es una mera disminución de las posibilidades de la libertad, tal como esa disminución puede darse por lo demás en las "taras hereditarias".

Puesto que para el hombre *como* “descendencia de Adán” está dada tal falta en la situación de su libertad, puede y debe hablarse —si bien en un sentido análogo— de *pecado* original, si bien se trata de un elemento de la *situación* de la libertad y no de la libertad de un individuo como tal. Cómo el individuo reacciona ante la situación codeterminada por la acción culpable al principio de la historia de la humanidad, es a su vez —por amenazadora y corruptora que sea dicha situación— una pregunta a su libertad, sobre todo a la que se realiza en el espacio de la propia oferta de Dios. Esta oferta de Dios mismo, a pesar de la culpa al principio de la humanidad, se mantiene *propter Christum* y de cara a él, aunque no esté dada por Adán y desde Adán, o sea, ya no esté dada desde un principio inocente de la humanidad. También en la situación determinada por la culpa permanece un existencial tan radical en la situación de la libertad del hombre como lo que llamamos “pecado original”.

Lo significado con “pecado original” es conocido, pues, desde un doble fundamento: por un lado, desde la universalidad de la determinación de la situación de libertad de *cada* hombre por la culpa y desde la condición originaria —conocida a partir de ahí— de esa determinación por la culpa en la historia de la humanidad; en segundo lugar, desde el conocimiento reflejo —que se desarrolla en la historia de la salvación y revelación— de la esencia de la relación entre Dios y el hombre, y desde la peculiaridad dada con ello tanto de las condiciones de posibilidad de esa relación, como de la profundidad de la culpa, dondequiera que ella se dé, la cual implica un “no” a la propia oferta santificante de Dios hecha al hombre.

Sobre la hermenéutica de las afirmaciones de la Escritura

Lo que llamamos “pecado original” puede, por tanto, alcanzarse de todo punto en su efectividad y en su esencia desde lo que el hombre experimenta por sí mismo en la historia de la salvación, en tanto ésta ha llegado definitivamente en Cristo a sí misma. Desde aquí puede comprenderse también que la doctrina bíblica del pecado original en el Antiguo y el Nuevo Testamento muestra fases de evolución claramente distintas entre sí. Por primera vez con la radicalización del conocimiento reflejo de la inmediatez respecto de Dios en una relación

positiva con él, pudo llegarse desde la universalidad de las consecuencias del pecado a un conocimiento del pecado original. La narración bíblica sobre el pecado del primer hombre (o de los primeros hombres) no tiene que entenderse en absoluto como un reportaje histórico. La representación del pecado del primer hombre es, más bien, la conclusión etiológica desde la experiencia de la situación existencial e histórico-salvífica del hombre a lo que debió suceder “al principio”, si la situación actual de la libertad es tal como se experimenta y si se acepta sin desfiguraciones. Si la cosa es así, resulta comprensible sin más que, en la representación plástica de esos acontecimientos originarios, todo lo que no puede alcanzarse mediante esta conclusión etiológica de la situación actual a su origen son medios de representación, formas de expresar, pero no contenidos afirmados. El enunciado puede presentarse en forma de un mito, porque éste es de todo punto un medio legítimo de representación para experiencias últimas del hombre, un medio que no puede sin más sustituirse radicalmente por otra forma de enunciado. También la más abstracta metafísica y filosofía de la religión tiene que trabajar con representaciones imaginativas, que no son sino mitológómenos abreviados, descoloridos.

Por tanto, pecado original no significa sino el origen histórico de nuestra situación actual de la libertad, codeterminada por la culpa, universal y no superable hacia adelante, en tanto esta situación tiene una historia en la que la autocomunicación de Dios como gracia llega al hombre —por causa de esta determinación universal de su historia por la culpa— no desde “Adán”, el principio de la humanidad, sino desde el fin de la historia, desde Jesucristo: el Dios-hombre.

Las “consecuencias del pecado original”

En tanto esta situación de nuestra libertad está ineludiblemente codeeterminada por la culpa y esta culpa acuña todos los momentos particulares que se dan en dicha situación de la libertad, es cosa manifiesta también que el encuentro entero del hombre en su libertad con el mundo concomitante que lo determina sería diferente si su situación no estuviera marcada por la culpa. En este sentido, el trabajo, la ignorancia, la enfermedad, el sufrimiento, la muerte —tal como en concreto nos sobreviene— sin duda son peculiaridades de nuestra existencia

humana, las cuales, *tal como* las experimentamos de hecho, no estarían dadas en una existencia sin culpa.

En este sentido puede, y debe decirse de todo punto, que estos existenciales son consecuencia del pecado original. Pero con ello no queda dicho, a la inversa, que cuanto nos sale al paso en esas peculiaridades de la historia individual y colectiva del hombre no sea sino pura consecuencia del pecado, o que podamos hacernos una idea concreta de los existenciales contrarios, tal como aparecerían en un ámbito de existencia libre de culpa. Evidentemente también el hombre inocente habría realizado su vida a través de la libertad hasta entrar en un estado definitivo y, en este sentido, habría "muerto". Mas, por supuesto, no podemos representarnos concretamente esta forma de existencia del hombre encaminada a una consumación sin una acuñación por la culpa, y todos los enunciados de la Escritura a este respecto son referencias asintóticas a esa constitución de la existencia sin culpa, que ningún hombre ha experimentado de manera concreta y que, sin embargo, debemos postular, si no queremos cargar a Dios nuestra condición pecadora y nuestra situación determinada por el pecado.

Si la esencia del pecado es una realización de la libertad trascendental en un "no" a Dios, entonces ésta puede ser realizada por un hombre también allí donde es muy modesta la mediación teórica y práctica de dicha libertad trascendental. Así como el hombre en el primer acto en el que él apareció como hombre, en el que quizá hizo fuego o manejó un instrumento y pareció quedar absorbido por completo en esta ocupación, era ya la esencia de la trascendencia, pues de otro modo no podría llamarse hombre; así también, incluso en las relaciones civilizadoras más sencillas, hay que reconocer de todo punto a esta esencia aquella posibilidad de un "sí" o "no" frente a Dios que la doctrina cristiana atribuye al "primer hombre" (o los primeros hombres). Puesto que ese "no" frente a Dios debe pensarse a partir del origen de la libertad humana como un acto de autointerpretación originaria y no como un acto junto a muchos otros, no hay ninguna necesidad de concebir al hombre inocente como si hubiera vivido durante largo tiempo en un paraíso histórico ni de rechazar como un mero mito lo que realmente quiere decir el Génesis.

Grado cuarto

EL HOMBRE COMO EVENTO DE LA COMUNICACIÓN LIBRE E INDULGENTE DE DIOS MISMO

En el cuarto paso de nuestras reflexiones hablaremos sobre lo peculiar del mensaje cristiano. Lo que hemos dicho en los tres primeros pasos de nuestras reflexiones era ciertamente un presupuesto sin el cual resultaría imposible el mensaje cristiano sobre el hombre. Pero no era aún tan específicamente cristiano que pudiéramos dar ya el nombre de cristiano en la dimensión de una confesión de fe explícita y refleja a quien acepta estos enunciados como su propia autointeligencia.

En cambio ahora llegamos al centro más íntimo de la inteligencia cristiana de la existencia cuando decimos: El hombre es el evento de una libre, gratuita e indulgente autocomunicación absoluta de Dios.

1. NOTAS PREVIAS

Concepto de la "comunicación de Dios mismo"

Cuando hablamos de la comunicación de Dios mismo, no podemos entender esta palabra como si Dios en una revelación cualquiera dijera algo *sobre sí mismo*. La palabra "comunicación de Dios mismo" (auto-

comunicación) quiere significar realmente que Dios en su realidad más auténtica se hace el constitutivo más íntimo del hombre. Se trata, pues, de una autocomunicación *ontológica* de Dios. De todos modos, el término “ontológica” —ésta es la otra parte de una posible confusión— no puede entenderse en un sentido meramente objetivista, a manera de una cosa. Una autocomunicación de Dios como misterio personal y absoluto al hombre en cuanto ser que trasciende, significa de antemano una comunicación a él como ser espiritual y personal. Queremos evitar, por consiguiente, tanto el malentendido de un mero hablar *sobre* Dios —aunque quizá operado por Dios—, como el de una autocomunicación de Dios puramente objetiva, pensada a manera de una cosa.

El mensaje cristiano como punto de partida

Contra la posibilidad de hablar ya en nuestro contexto de la autocomunicación libre e indulgente de Dios podría objetarse que esta verdad es el resultado de la historia de la salvación y de la revelación, la cual tiene su irreversible punto supremo en el Dios-hombre, Jesucristo. Y de esto no hablaremos hasta el paso quinto o incluso sexto de nuestras reflexiones. Pero, no obstante, tenemos el derecho de reflexionar ya aquí sobre el auténtico origen y centro de lo que propiamente es, transmite y enseña el cristianismo, a saber: esta absoluta, indebida y —después del tercer paso hemos de añadir— indulgente autocomunicación. Pues precisamente cuando nosotros —como seres históricos— llegamos a nuestra propia autointeligencia, entendemos nuestro pasado desde el acontecer de nuestro presente.

Con cierta diferencia de lo precedente, para ver qué es lo expresado con la frase principal del cuarto paso comenzamos, pues, por el mensaje cristiano explícito. El mensaje cristiano es ciertamente el resultado de una larga evolución de la historia de la humanidad y del espíritu. El cristiano la interpreta con razón como una historia de la salvación y de la progresiva revelación de Dios, llegada en Cristo a su punto cumbre. Pero cabalmente en este estadio, en el que según la convicción cristiana esa historia ha alcanzado su propia y suprema autointeligencia y una situación irreversible, *nos* sale al encuentro el mensaje, y nadie podrá negar que nuestra propia situación histórica es

tal que tenemos el deber —puesto que existimos históricamente— de oír este mensaje, de ponernos en conformidad con él o de negarlo explícita y responsablemente.

2. ¿QUÉ SIGNIFICA “COMUNICACIÓN DE DIOS MISMO”?

Gracia justificante y visión beatífica

El mensaje cristiano dice, en la doctrina de la llamada “gracia santificante” y sobre todo en la doctrina de la consumación del hombre en la visión de Dios, que el hombre es el evento de la absoluta e indulgente comunicación de Dios *mismo*. Aquí la “autocomunicación” se entiende en un sentido estrictamente ontológico, según corresponde a la esencia del hombre, del hombre cuyo estar en sí es un personal estar confiado a sí mismo con conciencia de sí y libertad.

Autocomunicación de Dios significa, por tanto, que lo comunicado es realmente Dios en su propio ser y precisamente así, es la comunicación para aprehender y tener a Dios en una visión y un amor inmediatos. Esta autocomunicación significa precisamente aquella objetividad del don y de la comunicación que es el punto cumbre de la subjetividad tanto del que comunica como del que recibe.

Para entender nuestra frase central en esta reflexión, han de comprenderse en una recíproca unidad estrecha la doctrina de la gracia y la de la visión definitiva de Dios según la dogmática cristiana. Pues los temas de la doctrina de la gracia —gracia, justificación, divinización del hombre— sólo pueden comprenderse en su auténtica esencia desde la doctrina de la inmediata visión sobrenatural de Dios, la cual, según la dogmática cristiana, es fin y consumación del hombre. Y a la inversa, la doctrina de la visión inmediata de Dios sólo puede comprenderse en su esencia ontológica con toda su radicalidad si se entiende como consumación natural de la divinización más íntima —realmente ontológica— del hombre, tal como ésta se expresa en la doctrina de la santificación justificante del hombre por la comunicación del Espíritu Santo. Lo que significan gracia y visión de Dios son dos fases de un mismo suceso, que están condicionadas por la libre historicidad y temporalidad del hombre, son dos fases en la única autocomunicación de Dios al hombre.

La doble modalidad de la comunicación de Dios mismo

Ya aquí está claro en virtud de nuestra antropología general que esta autocomunicación de Dios al hombre como un ser libre, el cual existe en la posibilidad de un "sí" o "no" absoluto a Dios, pueda estar dada o pensarse bajo una doble modalidad: bajo la modalidad de la situación previamente dada de la oferta, de la llamada a la libertad del hombre, por una parte, y bajo la modalidad —nuevamente doble— de la toma de posición frente a esta oferta de la autocomunicación de Dios como un existencial permanente del hombre, por otra parte, es decir, bajo la modalidad de la autocomunicación de Dios aceptada o rechazada por la libertad del hombre.

Que la aceptación de la comunicación de Dios mismo ha de estar llevada y está llevada por esta oferta divina, o sea, que la aceptación de la gracia es a su vez un evento de la gracia misma, es algo que resulta de la relación última entre la trascendencia humana como conocimiento y libertad y el hacia dónde y de dónde de esta trascendencia que la abre y sustenta. También se deduce de ahí esencialmente que el acto creado de la aceptación de la propia comunicación divina sólo deja lo aceptado en su divinidad y no lo desvirtúa a la condición de lo creado como tal, si este acto subjetivo creado está sustentado de nuevo por Dios, por el Dios que se comunica a sí mismo y es aceptado; y se deduce además que la acción concreta de la libertad, también en su bondad concreta y en su rectitud moral, ha de pensarse de nuevo como nacida y potenciada desde el origen de toda realidad, o sea, desde Dios.

Comunicación de Dios mismo y carácter permanente de misterio

¿Qué queremos decir más exactamente con esta comunicación de Dios mismo? Para esclarecer esto hemos de mirar de nuevo a la esencia del hombre que se da originariamente en la experiencia trascendental. En ella el hombre se experimenta como el ente finito, categorial, como el puesto en una diferencia frente a Dios por el ser absoluto, como el ente que procede del ser absoluto y se funda en el misterio absoluto. Procedencia constante de Dios y diferencia radical de él son existenciales fundamentales del hombre en una unidad y en una relación de condicionamiento recíproco.

Si ahora decimos: “El hombre es el evento de la autocomunicación absoluta de Dios”, con ello hemos de decir a la vez que Dios no sólo se hace presente para el hombre en su trascendentalidad absoluta como el absoluto hacia dónde y de dónde de esta trascendencia, el cual se nos escapa siempre, sólo es alcanzado asintóticamente y, por tanto, permanece radicalmente lejos, sino que se comunica también como él mismo. El hacia dónde trascendental de la trascendencia y su objeto, su “en sí mismo”, coinciden en una forma que asume a los dos —hacia dónde y objeto— y su diferencia en una unidad más originaria y definitiva, la cual ya no puede distinguirse conceptualmente. Y, por otra parte, si decimos que Dios se da para nosotros en una comunicación absoluta de sí mismo, con ello afirmamos que esta autocomunicación de Dios está dada bajo el modo de cercanía, y no sólo bajo el modo de una presencia que se ausenta; Dios se da como el hacia dónde de una trascendencia en el que él no pasa a ser una particularidad categorial, pero, no obstante, se hace presente como el que se comunica a sí mismo y no sólo como el lejano hacia dónde de nuestra trascendencia, nunca abarcable y siempre asintótico.

Autocomunicación divina significa, por tanto, que Dios puede comunicarse a sí mismo como sí mismo a lo no divino, sin dejar de ser la realidad infinita y el misterio absoluto, y sin que el hombre deje de ser el ente finito, distinto de Dios. Mediante esa autocomunicación no se suprime o niega lo dicho antes sobre la presencia de Dios como el misterio absoluto y esencialmente inabarcable. También en la gracia y en la inmediata visión divina, Dios sigue siendo Dios, es decir, la medida primera y última que con nada puede medirse; sigue siendo aquel misterio que es lo único inteligible por sí mismo; el hacia dónde de la acción suprema del hombre, el hacia dónde que posibilita y sustenta por sí mismo esta acción; Dios sigue siendo el santo, que sólo es accesible realmente a la adoración; Dios permanece el absolutamente inominado e inefable, el cual nunca puede comprenderse, ni siquiera por su propia comunicación en la gracia y en la visión inmediata; sigue siendo el no sujeto al hombre, el que nunca puede enmarcarse en un sistema humano de coordenadas del conocimiento y de la libertad. Por el contrario, precisamente en el evento de la autocomunicación absoluta de Dios, la divinidad de Dios como misterio sagrado se hace realidad radical e irreprimible para el hombre. Esta inmediatez de Dios en su propia comunicación es precisamente el desocultamiento de

Dios *como* el permanente misterio absoluto. Pero el hecho de que esto pueda acontecer, de que el horizonte originario pueda hacerse objeto, de que el fin inasequible para el hombre pueda pasar en efecto a ser el punto de partida real de la autorrealización consumada del hombre, es lo que se dice en la afirmación cristiana según la cual Dios quiere otorgar al hombre como consumación de la existencia humana la visión inmediata de sí mismo en su propio seno. Esto es lo que dice la afirmación cristiana de que en la gracia, es decir, en la comunicación del Espíritu Santo de Dios, este evento de la inmediatez con Dios en la consumación del hombre está preparado de manera que ya ahora debe decirse que la criatura humana participa de la esencia divina, que se le ha dado el *Pneuma* divino, el cual escruta las profundidades de Dios, que ya ahora el hombre es hijo de Dios y sólo resta que se manifieste lo que él es ya ahora.

El donador es en sí mismo el don

Para entender esta comunicación de Dios mismo al hombre es decisivo comprender que el donador es en sí mismo el don, que el donador se entrega por sí mismo a la criatura en lo que él es como su propia consumación.

La autocomunicación divina, en la que Dios mismo se hace principio constitutivo del ente creado, sin perder por ello su absoluta autonomía ontológica, ejerce, naturalmente, efectos "divinizantes" en el ente finito en el que se produce tal comunicación, efectos que, como determinaciones de un sujeto finito, han de concebirse a su vez como finitas y creadas. Pero lo peculiar de dicha autocomunicación es que significa una relación entre Dios y el ente finito que puede y debe entenderse en analogía con una causalidad en la que la "causa" se convierte en principio constitutivo de lo causado mismo.

El modelo de la causalidad formal

Si Dios en su más propia realidad y gloria absolutas es el don mismo, entonces quizá pueda hablarse de una relación *formal* de causalidad, a diferencia de una causalidad eficiente. Por lo menos dentro de nuestro

ámbito categorial de experiencia, en una causalidad eficiente el efecto es siempre distinto de la causa. Pero conocemos también una causalidad formal: un ente determinado, un principio de ser es un elemento constitutivo en otro sujeto en cuanto se comunica a sí mismo a ese sujeto, y no sólo en cuanto produce algo distinto de sí que pasa a ser entonces principio constitutivo en lo que recibe tal causalidad. Podemos recurrir a una causalidad formal de ese tipo para esclarecer mejor lo que aquí queremos decir. En lo que llamamos gracia y visión inmediata de Dios, Dios es realmente un principio interno constitutivo del hombre como el que se halla en la salvación y la consumación.

Esta causalidad formal interna, a diferencia de las causas internas, constitutivas de la esencia, que acostumbran a dársenos en la experiencia, ha de pensarse de manera que la causa interna constituyente conserve en sí su propia esencia absolutamente intacta y con libertad. Así, la esencia ontológica de la autocomunicación de Dios o la posibilidad de la misma permanece oculta en su singularidad. La posibilidad de esa autocomunicación es la prerrogativa absoluta de Dios, pues únicamente el ser absoluto de Dios puede a una no sólo poner lo diferente de él, sin quedar sometido a la diferencia respecto de ello, sino también comunicarse como él mismo, sin perderse a sí mismo en esta comunicación.

Por esto, la esencia ontológica de dicha autocomunicación sólo puede conceptualizarse reflejamente en una modificación dialéctica y análoga de otros conceptos conocidos por otras vías. Si queremos, pues, decidirnos a usar tales conceptos análogos de tipo óptico, entonces se nos ofrece como enunciado análogo sobre la propia comunicación de Dios el concepto de una causalidad formal interna, a diferencia de una causalidad eficiente, que por así decir tiende hacia fuera. Mediante este concepto podemos decir entonces que en la propia comunicación de sí mismo Dios en su ser absoluto se comporta a manera de causalidad formal con el ente creado, es decir, que originariamente él no produce y suscita algo distinto de sí mismo en la criatura, sino que, comunicándose, convierte su propia realidad divina en constitutivo de la consumación de la criatura.

Una inteligencia interna y una legitimación ontológica de un concepto así entendido de la autocomunicación divina, están dadas en la experiencia trascendental de la referencia de cada ente finito al ser absoluto y al misterio de Dios. Ya en la trascendencia como tal, el ser

absoluto es el más íntimo soporte y constitutivo de ese movimiento trascendental hacia él, y no un hacia dónde y fin externos de un movimiento. Precisamente por ello, este hacia dónde no es un elemento tal del movimiento trascendental que sólo en él tenga su subsistencia y su sentido, sino que, como lo más íntimo, sigue siendo también lo absolutamente elevado e intacto por encima de ese movimiento trascendental.

Comunicación de Dios mismo para un conocimiento y amor inmediatos

La esencia y el sentido de esta autocomunicación de Dios así entendida al sujeto espiritual consisten en que Dios se hace inmediato para el sujeto como espiritual, o sea, en la unidad fundamental del conocimiento y el amor. La autocomunicación ontológica debe entenderse de antemano como condición de posibilidad de un personal e inmediato conocimiento de Dios y amor a él. Pero esta cercanía inmediatamente cognoscente y amorosa a Dios como el misterio permanente y absoluto no ha de pensarse como un fenómeno sorprendente que se añade a una realidad pensada a manera de cosa, sino como la auténtica esencia de lo que constituye la relación ontológica entre Dios y la criatura.

En relación con la cristología, que desarrollaremos más adelante, se pondrá de manifiesto además que la creación debe pensarse como causalidad eficiente, es decir, como libre posición del otro en cuanto tal por Dios, como el presupuesto de la posibilidad de la libre autocomunicación, como su modo deficiente, si bien pensable por sí solo. En la cristología puede esclarecerse mejor que esta autocomunicación de Dios a lo no divino implica como condición la causación eficiente de otra cosa distinta de Dios. Luego se mostrará con más claridad todavía que esa creadora causalidad eficiente de Dios en el fondo ha de pensarse sólo como una modalidad o un modo deficiente de aquella absoluta y tremenda posibilidad de Dios consistente en que él —el amor en persona, el sujeto absolutamente feliz y consumado en sí mismo—, puede comunicarse a sí mismo a otro.

Si ser es ser en sí, si la esencia del ente en cuanto que tiene ser es una iluminación interna y una autoposición personal, si todo grado

menor de entidad puede entenderse como simple manera deficiente, limitada y depotenciada de estar dado el ser, entonces la autocomunicación ontológica de Dios a la criatura es por definición comunicación para un conocimiento y amor inmediatos; y se da a la inversa la correspondencia de que el verdadero e inmediato conocimiento y amor de Dios significa necesariamente en sí mismo la más real autocomunicación de Dios.

Gratuidad absoluta de la comunicación de Dios mismo

Con ello viene dado también que tal autocomunicación de Dios a la criatura debe entenderse necesariamente como acto de suprema libertad personal de Dios, como acto de apertura de su intimidad última con un amor absoluto y libre. Por ello, la teología cristiana entiende esta autocomunicación como absolutamente gratuita, es decir, como “indebida” y, desde luego, frente a todo ente finito, de antemano a cualquier cerrazón culpable del sujeto finito frente a Dios, de modo que la autocomunicación de Dios no sólo es gracia como perdón, como superación de una cerrazón culpable de la criatura, sino que ya antes es el milagro indebido del libre amor de Dios, el cual convierte a Dios mismo en principio interno y en “objeto” de la realización de la existencia humana.

Por eso, la comunicación de Dios mismo en la gracia y la consumación mediante la visión inmediata de Dios es caracterizada en la teología católica como “sobrenatural”. Con este concepto quiere expresarse que la autocomunicación de Dios es acto de amor libérrimo, y desde luego también frente al ente espiritual finito puesto por la creación. También frente al sujeto creado, puesto ya en la existencia, la autocomunicación de Dios vuelve a ser el prodigio del amor libre, el cual es lo más obvio y a la vez no puede deducirse con necesidad desde ninguna otra premisa.

Gratuidad no significa exterioridad

Esta doctrina del carácter sobrenatural de la gracia y de la consumación en la visión inmediata de Dios no significa que la “elevación” so-

brenatural de la criatura espiritual se añade externa y causalmente a la esencia y a la estructura de un sujeto espiritual dotado de una trascendencia ilimitada. En el orden concreto que encontramos en la experiencia trascendental —interpretada por la revelación cristiana— la criatura espiritual está puesta de antemano como posible destinatario de tal autocomunicación divina. La esencia espiritual del hombre está puesta de antemano en forma creadora por Dios, pues Dios quiere comunicarse a sí mismo: la acción creadora eficiente de Dios se hace operante porque Dios quiere comunicarse a sí mismo por amor. La trascendencia del hombre en el orden concreto está querida de antemano como el espacio de una autocomunicación de Dios, único en el que esta trascendencia halla su consumación incondicional. El espacio vacío de la criatura trascendental está ahí en el único orden real *porque* la plenitud de Dios crea este vacío *para* comunicarse a sí mismo a ella. Mas precisamente por ello esta comunicación no ha de pensarse en forma panteísta o gnóstica como proceso natural de difusión de Dios, sino como el amor más libre que existe, pues este amor podría permanecer en sí mismo y ser feliz en sí solo. Este amor libérrimo es tal que con libre benevolencia crea aquel vacío que quiere llenar con libertad. Así pues, esta autocomunicación de Dios a la criatura espiritual puede designarse como sobrenatural, como indebida ya previamente al pecado, sin que por esto se introduzca en la realidad del hombre un dualismo de estratos superpuestos. Lo más íntimo del hombre en el único orden concreto y real de la existencia humana es la autocomunicación de Dios, por lo menos en cuanto ofrecida y dada previamente a la libertad del hombre como condición de su realización suprema y obligatoria. Y precisamente esto más íntimo, lo único que se entiende por sí mismo, es Dios, el misterio, el amor libre en la autocomunicación divina, y por eso, lo sobrenatural, porque en el orden concreto el hombre es él mismo a través de lo que no es él mismo, y porque lo que es él mismo necesaria e inalienablemente, le ha sido dado como presupuesto y condición de lo que se le entrega con toda verdad y con absoluto, libre e irreclamable amor: Dios en su propia comunicación.

Anotaciones sobre la doctrina de la Iglesia

Lo que hemos dicho hasta ahora sobre la autocomunicación de Dios es atestiguado por la Sagrada Escritura y por la doctrina oficial de la Iglesia cuando dicen que el hombre justificado se hace en verdad hijo de Dios; que en él inhabita como en un templo el Espíritu de Dios como don auténticamente divino; que él participa de la naturaleza divina; que verá a Dios cara a cara, tal como es en sí, sin mediación de espejo, semejanza o enigma; que ha recibido ya ahora con toda verdad lo que una vez poseerá y llegará a ser, si bien lo ha recibido sólo en forma oculta, a saber, en la gracia justificante como en arras y germen vivo.

Estos enunciados y otros semejantes no pueden concebirse como descripciones hiperbólicas de un estado de salvación y dicha. Lo decisivo del mensaje neotestamentario es más bien que el círculo de virtudes y potestades intramundanas ha estallado por la acción del único Dios vivo, el cual es en efecto *Dios* y no un poder misterioso cualquiera, y que Dios lo ha hecho estallar de cara a una real inmediatez con él mismo. No tenemos que habérnoslas ya, hablando bíblicamente, con virtudes y potestades, con dioses ni con ángeles, ni con el pluralismo inabarcable de nuestros propios orígenes, sino con el único Dios vivo, que por sí mismo supera radicalmente todo lo demás, con aquel que sólo puede denominarse con un nombre que ya no es nombre. A diferencia de todas las virtudes y potestades, por numinosas que sean, este Dios está inmediatamente ahí para nosotros en su Espíritu Santo, que nos ha sido dado, y en el que es llamado "Hijo" por antonomasia, porque desde el principio está en Dios y es Dios mismo.

El cristianismo como religión de la inmediatez con Dios

El cristianismo sólo puede ser una relación con Dios distinguible y distinta de toda otra religión, una relación que supera radicalmente toda otra, si es la confesión de esta inmediatez respecto de Dios, la cual deja que Dios sea realmente Dios precisamente por la verdadera comunicación de Dios, el cual no confiere cualquier don numinoso, misterioso, como algo distinto de él, sino que se entrega a sí mismo.

Ciertamente la afirmación de que nos hallamos en absoluta in-

mediatez con Dios en cuanto tal, nos pide confiarnos de manera incondicional al innominado, a la luz inaccesible, la cual tiene que aparecerse como tinieblas, al misterio sagrado, que aparece y permanece tanto más como tal, cuanto más se acerca. Ciertamente que con esta afirmación se nos manda recorrer todos los caminos hacia lo intransitable, entender todas las pruebas como remisión a lo incomprendible, no opinar nunca que hay un punto de orientación definitivamente indicable, a partir del cual pudiera alcanzarse un sistema absoluto de coordenadas para la ordenación de todo lo demás. Ciertamente que esta afirmación nos manda admitir nuestra entrega al inefable misterio sagrado y aceptarla con libertad, misterio que como tal se hace tanto más radical para nosotros cuanto más se comunica él a sí mismo y cuanto más nos dejamos dar nosotros esta comunicación en lo que llamamos fe, esperanza y amor. Pero en la verdad de la autocomunicación absoluta de Dios, en la que él es a una donador, don y fundamento de aceptación de la dádiva, se nos dice también que quien se confía absolutamente no es absorbido por otra cosa que por la cercanía del amor infinito, está dicho que quien entra por el camino infinito llega y ha llegado siempre a término, y que la pobreza absoluta y la muerte de aquellos que se confían a esto y a toda su crueldad, no es otra cosa que el principio de la vida infinita.

Por esto, lo que puede explicarse sobre la gracia y la visión inmediata de Dios, ya no es un hablar categorial sobre algo determinado, dado junto a otras cosas, sino un enunciado sobre el Dios innominado como el que nos ha sido dado. Y así este enunciado, en una forma totalmente determinada que sin embargo sigue siendo trascendental, no hace sino repetir la mención de Dios y la referencia muda a nuestra experiencia trascendental, y lo hace de manera que ahora puede decirse también que esta experiencia no sólo tiene siempre ante ella su posibilidad más radical, sino que la alcanzará también, es más, que ella en el movimiento hacia ese alcanzar está llevada siempre por la autocomunicación del futuro, hacia el que camina dicho movimiento como a su consumación absoluta. Por ello la doctrina de la gracia y de su consumación es el mandato de mantenerse radicalmente abierto en la fe, la esperanza y el amor para el futuro inefable, irrepresentable e innominado de Dios como llegada absoluta, y de no cerrarse hasta que ya nada quede por concluir, porque ya no habrá nada fuera, porque estaremos enteramente en Dios y él enteramente en nosotros.

3. LA COMUNICACIÓN DE DIOS COMO "EXISTENCIAL SOBRENATURAL"

Hasta ahora hemos partido de la doctrina explícita de la fe cristiana. Por tanto, está claro (y volveremos a reflexionar sobre eso en el grado siguiente) que el hombre experimenta la verdad última y claramente formulada de su existencia desde la doctrina de la revelación que formula de manera explícita el magisterio de la Iglesia, y que nos llega "desde fuera" en la palabra humana por su audición; y así está igualmente claro que tal interpretación de la existencia humana no se forma tan sólo por la propia interpretación de la existencia privada del hombre. Podría tenerse la impresión, sin embargo, de que la frase según la cual el hombre es el evento de la autocomunicación absoluta de Dios se le dice a aquél desde fuera en el ámbito de meros conceptos, pero que propiamente no trae ante el hombre en la manera explícita de la palabra refleja lo que éste es en verdad él mismo y experimenta acerca de sí en el fondo de su existencia. Mas las cosas no son así.

La afirmación de la comunicación de Dios mismo como afirmación ontológica

La afirmación de que "el hombre es el evento de la comunicación absoluta de Dios mismo" no significa una cosa objetiva "en el hombre". Esa frase no es categorial y óptica, sino una afirmación ontológica que expresa al sujeto como tal y, por tanto, en la profundidad de su subjetividad, o sea, en la profundidad de su experiencia trascendental. La doctrina cristiana, que se conceptualiza en la palabra humana de la profesión eclesiástica de fe, no da a conocer al hombre lo enunciado simplemente desde fuera, como si sólo así se lo transmitiera en conceptos. Más bien, evoca la realidad, la cual no sólo es expresada, sino también dada y experimentada realmente en la experiencia trascendental del hombre. Por tanto, expresa al hombre su propia inteligencia de sí mismo, realizada siempre, aunque sea de una manera no refleja.

Para comprender la tesis propuesta hemos de pensar en primer lugar que nuestra frase sobre la peculiaridad más íntima y última de nuestro enunciado fundamental no es una afirmación que valga tan

sólo para este o el otro hombre a diferencia de los demás, o sea, p. ej., sólo para los bautizados, para los justificados, a diferencia de los paganos y pecadores. La tesis de que el hombre como sujeto es el evento de la autocomunicación de Dios, prescindiendo de que habla de una gracia libre e indebida, de un prodigio del libre amor de Dios a la criatura espiritual, es una frase que se refiere en absoluto a todos los hombres, que expresa un existencial de cada hombre. Tal existencial no se hace debido y en este sentido "natural" por el hecho de que esté dado a *todos* los hombres como existencial de su existencia concreta, y esté dado de antemano a su libertad, a su propia inteligencia de sí mismo, a su experiencia. El carácter gratuito de una realidad nada tiene que ver con la pregunta de si ella ha sido dada a muchos hombres o sólo a pocos. Lo que hemos dicho acerca del carácter sobrenatural y gratuito de la propia comunicación de Dios, no se ve amenazado o cuestionado por el hecho de que esa autocomunicación esté dada en cada hombre por lo menos en forma de oferta. El amor de Dios no se hace menos prodigioso por el hecho de darse a todos los hombres, por lo menos en forma de oferta. Es más, sólo lo dado a todos realiza radicalmente la auténtica esencia de la gracia. Algo indebido que se da a este hombre y se le niega a aquél, de suyo en virtud de su propia esencia es aquello que por eso mismo cae en el ámbito de posibilidades de todos los hombres, pues se da a uno y se deniega a otro, al que también habría podido darse. Por tanto, semejante inteligencia realiza sólo el concepto de lo indebido al individuo, pero no el concepto de lo sobrenatural que rebasa la esencia.

Así, pues, lo sobrenatural no deja de serlo cuando se da —por lo menos en forma de oferta a la libertad del hombre— a todo el que tiene esa esencia dotada de una ilimitada trascendentalidad como consumación que rebasa la estructura esencial. En este sentido cada hombre, radicalmente *cada* uno, debe entenderse como el evento de una autocomunicación sobrenatural de Dios, aunque ello no incluya el hecho de que cada hombre acepte con libertad esta autocomunicación de Dios a él. Así como la esencia del hombre, su personalidad espiritual, a pesar de su carácter permanente y de estar dada de manera ineludible a cada sujeto de la libertad, está entregada a esta libertad de tal manera que el sujeto libre puede poseerse a sí mismo bajo el modo de sí o de no, bajo el modo de aceptación serena y obediente o bajo el modo de protesta contra la esencia confiada a la libertad; así también

el existencial de la inmediatez absoluta del hombre respecto de Dios mediante esa autocomunicación divina como ofrecida duraderamente a la libertad puede existir bajo el modo de mera donación previa, bajo el modo de aceptación y bajo el modo de repulsa.

Esta forma de estar dada la autocomunicación de Dios en relación con la libertad humana no suprime la donación real de esa autocomunicación como ofrecida, pues, naturalmente, tampoco una oferta como meramente dada de antemano o como rechazada por la libertad ha de pensarse como una comunicación que podría ser, pero no es, sino como una comunicación que se ha producido de manera real y con la que la libertad como trascendental está y permanece siempre confrontada en forma ineludible y real.

La comunicación como condición de la posibilidad de aceptarla

La comunicación de Dios mismo no sólo está dada como don, sino también como la condición necesaria de la posibilidad de aquella aceptación de la dádiva que deja que el don sea realmente Dios mismo, sin que la dádiva en su aceptación cese, por así decirlo, de ser Dios y se transforme en un don finito, creado, el cual representaría a Dios, pero no sería Dios mismo. Para poder aceptar a Dios, sin que en esta aceptación lo desvirtuemos a la condición de nuestra finitud, la aceptación ha de ser llevada por Dios mismo; la autocomunicación de Dios como ofrecida es también la condición necesaria de la posibilidad de su aceptación.

Si, por tanto, el hombre ha de tenérselas que haber con Dios mismo, tal como él es en sí; si en su libertad ha de abrirse o cerrarse a esta autocomunicación de Dios, sin que esa reacción desvirtúe a Dios hasta traducirlo al nivel del hombre; entonces la comunicación de Dios mismo como condición de la posibilidad de su aceptación previamente dada debe estar siempre presente en el hombre, en tanto éste ha de pensarse como un sujeto que está capacitado para tal aceptación y, en consecuencia, está también obligado a ella. Y a la inversa: la autocomunicación de Dios ha de estar dada en cada hombre —a pesar de su carácter gratuito— como condición de posibilidad de su aceptación personal; presuponemos solamente que en principio se reconoce al hombre la posibilidad de una aceptación personal de Dios, pues la

consumación, que consiste en la aceptación acabada de esa autocomunicación divina, ha sido ofrecida y pensada por Dios en su voluntad salvífica universal no sólo para algunos hombres, sino para todos.

La trascendentalidad del hombre elevada sobrenaturalmente

De lo dicho resulta que esta oferta de Dios mismo corresponde a todos los hombres y es una peculiaridad de la trascendencia y trascendentalidad del hombre. Por ello, esta comunicación de Dios mismo en cuanto ofrecida y dada de antemano al hombre como tarea y condición de su suprema posibilidad lleva inherentes todos los momentos de la constitución trascendental del hombre en general.

El elemento sobrenatural en la constitución trascendental del hombre no es objeto de una única experiencia aposteriorística y categorial del hombre *junto* a otros objetos de su experiencia. Originariamente el hombre no se confronta de manera objetiva con esta constitución sobrenatural. La constitución sobrenatural de la trascendentalidad del hombre por la comunicación ofrecida de Dios mismo es una modalidad de su originaria y atemática condición de sujeto. Y por ello esta modalidad a lo sumo puede tematizarse en una reflexión posterior (si en general puede tematizarse) y objetivarse en un concepto posterior. Esa trascendentalidad sobrenatural pasa tan inadvertida, es tan reprimible, impugnable y falsamente interpretable como todo lo trascendentalmente espiritual del hombre en general. Esta autocomunicación previa de Dios, dada de antemano a la libertad, no significa sino que el movimiento trascendental del espíritu en el conocimiento y la libertad hacia el misterio absoluto está llevado por Dios mismo en su autocomunicación, de tal manera que dicho movimiento no tiene su hacia dónde y de dónde en el misterio sagrado como fin eternamente lejano, que en todo momento sólo puede alcanzarse asintóticamente, sino en la cercanía a inmediatez absolutas respecto de Dios.

La experiencia de la gracia y su carácter oculto

En consecuencia, la comunicación de Dios mismo como modificación de la trascendencia, por la que el misterio sagrado que abre y sustenta

internamente la trascendencia pasa a ser cercanía y autocomunicación absolutas, no puede delimitarse sin más mediante una simple reflexión individual e introspección psicológica frente a aquellas estructuras fundamentales de la trascendencia del hombre que hemos intentado representarnos en el segundo paso de nuestras reflexiones. La trascendencia absolutamente ilimitada del espíritu natural en el conocimiento y la libertad con su hacia dónde, el misterio sagrado, significa ya por sí solo una amplia carencia de límites por parte del sujeto, de tal manera que la posesión de Dios en la autocomunicación absoluta no se halla propiamente fuera de esta posibilidad infinita de la trascendencia, aunque permanezca indebida y por ello la experiencia trascendental de la posibilidad abstracta, de un lado, y la experiencia de su consumación radical por la autocomunicación de Dios, de otro lado, no puedan delimitarse entre sí de manera inequívoca y segura por la simple introspección del individuo. Esta situación se mantiene así mientras la consumación por la autocomunicación divina no llegue a su plenitud definitiva, finalizado ya el acontecer histórico de la libertad en la aceptación o la repulsa, en lo que llamamos visión inmediata de Dios.

Experiencia trascendental —también en esta modalidad de la gracia—, por una parte, y experiencia trascendental reflexiva, por otra, no son conceptualmente lo mismo, como no lo son la conciencia de sí mismo y el carácter sabido de lo consciente hecho objetivo en forma de enunciados. En nuestro caso hay un doble fundamento para la falta e imposibilidad de reflexión sobre la autocomunicación de Dios por la gracia como modificación de nuestra trascendentalidad: por parte de los destinatarios de esa autocomunicación, la ilimitación del espíritu subjetivo ya como natural y, por parte de la autocomunicación de Dios, el estado todavía no consumado de la misma, pues no confiere todavía la visión divina.

La experiencia trascendental de la autocomunicación gratuita de Dios o, dicho de otro modo, la dinámica y finalización del espíritu —como conocimiento y amor— hacia la inmediatez de Dios, de manera que el fin como tal (por la autocomunicación de Dios) es también la fuerza del movimiento mismo (lo que acostumbramos a llamar gracia), y la esencia de la dinámica espiritual, sólo pueden describirse adecuadamente diciendo: el espíritu agraciado se mueve en el fin (por la autocomunicación de Dios) hacia el fin (la visión beatífica), y en conse-

cuencia, de la imposibilidad de una reflexión individual directa que aprehenda su objeto con seguridad, no puede inferirse que esta auto-comunicación de Dios esté absolutamente más allá del sujeto y de la conciencia y sea postulada *sólo* por una teoría dogmática trasladada al hombre desde fuera. Se trata realmente de una experiencia trascendental, la cual se hace notar en la existencia del hombre y repercute en ella.

Aquí sólo podemos apelar de momento a aquella experiencia individual que el hombre tiene y puede tener de esta autocomunicación de Dios y que ciertamente no puede conocerse en la esfera individual (prescindiendo de posibles excepciones) con una *inequívoca* seguridad refleja, pero no es, sin embargo, simplemente inexistente para una reflexión.

Aunque el hombre por simple introspección y tematización individual de su originaria experiencia trascendental no pueda descubrir tal experiencia trascendental de la autocomunicación gratuita de Dios o expresarla de por sí con seguridad inequívoca, puede, no obstante, reconocer su propia experiencia en la interpretación teológica y dogmática de la misma que se le ofrece a través de la historia de la revelación, a través del cristianismo. En dicha interpretación puede encontrar valor y confianza para interpretar a tenor de la misma lo inefable de su propia experiencia, para aceptar sin reservas ni recortes la infinitud de su experiencia oscura; puede hallarse legitimado en su decisión existencial para confiarse con serenidad y valentía a esta síntesis —que en el fondo ya no puede separarse adecuadamente en forma refleja, pero está realizada siempre—, entre su originaria experiencia trascendental y su interpretación teológica aposteriorística a través del cristianismo.

En este sentido, puede decirse tranquilamente: El hombre que entra en la experiencia trascendental del misterio sagrado, experimenta que este misterio no sólo es el horizonte infinitamente lejano, el juicio —que rechaza y distancia— sobre su entorno, su mundo concomitante y su ser consciente, no sólo es lo terrible cuyo pavor le arrincona en la patria estrecha de la vida cotidiana, sino que es también cercanía que guarece, intimidad acogedora, la patria misma, el amor que se comunica, lo familiar a lo que podemos huir y tener acceso desde lo asolador del propio vacío y amenaza de vida. Precisamente el que, hallándose en la perdición de la propia culpa, se dirige, sin embargo,

confiado al misterio que sin palabras penetra su existencia, se desprende de sí mismo como el que incluso en medio de su culpa no quiere entenderse con autonomía desde sí mismo; ése se experimenta como el que no se perdona a sí mismo, sino que es perdonado, y experimenta este perdón que se le envía como el amor indulgente, redentor y guardador de Dios mismo, que perdona *en cuanto* se da a sí mismo, pues sólo así puede haber realmente un perdón ya no superable.

Con qué fuerza se da esa experiencia trascendental de la cercanía absoluta de Dios en su propia comunicación radical, y cuáles son los concretos puntos espacio-temporales de la historia individual de un hombre en la que ella se localiza, o por el contrario, en qué medida tal experiencia se difunde incoloramente en una general disposición fundamental; en qué medida se trata de la experiencia de un hombre individual —con independencia de todo otro—, o bien de una vivencia que uno sólo confiesa ante sí mismo mirando a la experiencia religiosa de hombres más fuertes y santos y participando en la misma; son todas ellas cuestiones que constituyen preguntas de segundo orden.

El enunciado que aquí nos interesa es el siguiente: la experiencia individual del hombre particular y la experiencia religiosa colectiva de la humanidad nos confieren en una cierta unidad e interpretación recíprocas el derecho de interpretar al hombre, donde él se experimenta bajo las formas más diversas en su condición de sujeto de la trascendencia ilimitada, como el evento de la autocomunicación absoluta y radical de Dios.

La experiencia a la que aquí se apela no es primera y últimamente la experiencia que hace un hombre cuando en forma voluntaria y responsable se decide a una *acción* religiosa, por ej., a la oración, a un acto de culto, o a una reflexión ocupación teórica con una temática religiosa, sino la experiencia que se envía a cada hombre previamente a tales acciones y decisiones religiosas reflexas y que se le envía además tal vez bajo forma y conceptos que en apariencia nada tienen de religiosos. Si la comunicación de Dios mismo es una modificación —hasta las últimas raíces— de nuestra trascendentalidad como tal, por la que nosotros somos sujetos, y si nosotros como tales somos sujetos de una ilimitación trascendental en lo más cotidiano y trivial de nuestra existencia, en el contacto profano con cualesquiera realidades de tipo particular; con ello viene dado en principio que la experiencia originaria de Dios, también en su propia comunicación, puede ser tan atemática,

tan “arreligiosa”, que se dé —en forma innominada, pero real— siempre que en general cultivamos nuestra existencia.

Donde el hombre conociendo teórica o prácticamente o actuando como sujeto cae en el único abismo que da fundamento a todo, y donde este hombre tiene el valor de mirar a su propio interior y hallar su verdad última en su profundidad, puede hacer también la experiencia de que este abismo lo acoge en su seno indulgente y le da la legitimación y el valor para creer que la interpretación de esta experiencia a través de la historia de la salvación y revelación de la humanidad (es decir, la interpretación de esta experiencia como el suceso de la autocomunicación radical de Dios) es la última profundidad, la última verdad de esta experiencia tan trivial en apariencia. Naturalmente esa experiencia tiene también sus momentos señalados: en la experiencia de la muerte, de una validez radical del amor, etc. Allí el hombre nota más claramente que en otras ocasiones cómo él, rebasando lo particular, llega ante sí mismo y ante el misterio sagrado de Dios; y esta última verdad del cristianismo acerca de la comunicación de Dios mismo dice al respecto, esclareciendo de nuevo e interpretando, que ese llegar no es un mero comparecer ante una lejanía infinita, que rechaza y es inabarcable, sino que en tal llegada se nos comunica este misterio mismo.

En tanto el hombre se halla en la situación de la libertad que todavía deviene, en tanto su situación de la libertad, a causa de lo que llamamos “pecado original”, es siempre juntamente una situación condicionada por la culpa; en tanto el hombre cuando inicia su reflexión nunca se halla ante la pura posibilidad de una libertad hasta ahora todavía totalmente neutral, sino que se encuentra siempre ante una libertad que ha actuado libremente; en tanto, por fin, en definitiva nunca puede juzgar de manera refleja esta libertad suya que ha sido realizada siempre, la experiencia trascendental tiene siempre una significación plural, y la experiencia del hombre nunca puede apoderarse adecuadamente de ella. El hombre se experimenta como el sujeto que nunca sabe exactamente cómo ha entendido y manipulado por su propia libertad las objetivaciones condicionadas por la culpa en el espacio de su libertad, que nunca sabe con exactitud si las ha convertido en aparición de su propia decisión originaria culpable o en sufrimiento crucificador para la superación de la culpa. El hombre se experimenta a la vez como el sujeto del suceso de la comunicación absoluta de Dios

mismo, como el sujeto que en el “sí” o “no” ha tomado siempre posición con libertad frente a ese suceso, sin que, por otra parte, pueda nunca reflexionar adecuadamente sobre la manera real concreta de su toma de posición. Así el hombre, en esa pregunta fundamental de su existencia, a la que ha respondido siempre de manera subjetiva, permanece siempre ambiguo para sí mismo en la esfera de la reflexión, como un sujeto que realiza el carácter subjetivo de la trascendencia elevada por la gracia en el encuentro histórico aposteriorístico, nunca dominado de manera adecuada, con su mundo concomitante y su entorno, en el encuentro con un tú humano, en el que se realiza de manera unitaria la historia y la trascendencia y, a través de ambas, el encuentro con Dios como el tú absoluto.

4. MANERA DE ENTENDER LA DOCTRINA TRINITARIA

Aunque quizá haya también una posibilidad de hablar sobre la doctrina cristiana de la Trinidad sólo en conexión con el esfuerzo de inteligencia de la doctrina de la encarnación, intentemos ya ahora lograr a partir de lo dicho una primera inteligencia de la verdad trinitaria.

Problemática de los conceptos

Aun con el mayor respeto a las clásicas formulaciones de la doctrina de la Trinidad por parte del magisterio de la Iglesia y aceptando con fe lo significado en ellas, hemos de conceder que los enunciados sobre la Trinidad en sus formulaciones a manera de catecismo son casi incomprensibles para el hombre actual y suscitan tergiversaciones casi inevitables. Si decimos con el catecismo cristiano que en el Dios uno se dan tres “personas” en la unidad y unicidad de una naturaleza, entonces, si falta una ulterior instrucción teológica, es casi inevitable que el oyente de esa fórmula entienda por “persona” el contenido que acostumbra a asociar con esa palabra.

Las palabras que en tiempos anteriores usó la Iglesia en una teología y formación de conceptos extraordinariamente poderosas, han seguido teniendo después una historia, que ya no ha estado a disposi-

ción autónoma de la Iglesia. Esa historia no es dirigida solamente por la Iglesia, sino también por la historia restante del espíritu humano, de los conceptos y del lenguaje; y puede suceder de todo punto que tales palabras asuman un contenido que acarree por lo menos el peligro de que su aplicación a las antiguas formulaciones, en sí acertadas, interpole en éstas un sentido falso, mitológico e imposible.

Semejante situación no puede sorprendernos, pues la doctrina cristiana, cuando para expresar la Trinidad divina usa palabras como “hipóstasis”, “personas”, “esencia”, “naturaleza”, no utiliza conceptos en sí ya claros y distintos, los cuales se apliquen aquí con esa claridad propia. Más bien, dichos conceptos sólo paulatina y laboriosamente se delimitaron entre sí de algún modo para expresar lo significado en el lenguaje eclesiástico y se fijaron en la regulación transmitida del lenguaje, si bien la historia de la fijación muestra que habrían existido también otras posibilidades de expresar asintóticamente lo opinado. Cuando nosotros hoy en nuestro uso profano del lenguaje hablamos de “persona” a diferencia de otra persona, apenas podemos alejar el pensamiento de que en cada una de esas personas, para que existan como tales y como distintas, se da un centro de actuación propio, libre, que dispone sobre sí mismo y se delimita frente a otros con saber y libertad, y por el que se constituye la persona. Pero esto queda excluido precisamente en la doctrina dogmática de la única esencia de Dios. La unicidad de la esencia significa e incluye la unicidad de conciencia y libertad, si bien, evidentemente, también esta unicidad de un estar en sí con conciencia y libertad en la Trinidad de Dios permanece determinada por aquella Trinidad misteriosa que confesamos en Dios cuando hablamos con balbuceos de la triplicidad de personas divinas.

Problemática de una “doctrina psicológica de la Trinidad”

Sin duda podemos decir también que las grandiosas especulaciones por las que la teología cristiana, desde Agustín, intenta representarse la vida interna de Dios en la conciencia de sí mismo y el amor, de tal manera que de ellas resulte un cierto barrunto de inteligencia de la vida interna de Dios sin referencia alguna a nosotros y a la existencia cristiana, a la postre no nos prestan gran auxilio. Una “doctrina psicologista de la Trinidad” —por genialmente que haya sido concebida

una y otra vez desde Agustín hasta nuestros días— en definitiva no explica lo que quiere explicar, a saber, por qué el Padre se expresa en la Palabra y junto con el *Logos* espira un *Pneuma* distinto de él. Pues tal explicación debe presuponer ya al Padre como conociéndose y amándose a sí mismo, y no puede permitir que él se constituya como cognoscente y amante por primera vez mediante la expresión del *Logos* y la espiración del *Pneuma*.

Aunque dejemos de lado estas dificultades, sigue en pie en todo caso que tal especulación psicológica sobre la Trinidad no valora realmente el punto de apoyo de la historia de la revelación y de los dogmas para la doctrina de la Trinidad, el cual se da en la experiencia histórico-salvífica del Hijo y del Espíritu. Desde ahí debe entenderse lo que significa propiamente la doctrina de la Trinidad de Dios en sí. La doctrina psicológica de la Trinidad salta por encima de la experiencia económico-salvífica de la misma en favor de una especulación casi gnóstica acerca de cómo se comportan las cosas en el interior de Dios, y con ello olvida propiamente que la faz de Dios que se nos muestra en la autocomunicación aquí explicada es en realidad su *en-sí*, si es que la autocomunicación divina en la gracia y la gloria ha de ser realmente la comunicación de Dios en sí mismo a nosotros.

La Trinidad "económica" histórico-salvífica es la inmanente

Si, a la inversa, se hace y mantiene radicalmente la presuposición de que la Trinidad dada en la historia de la salvación y de la revelación es la "inmanente", porque en la autocomunicación de Dios a su creación por la gracia y la encarnación Dios se da y aparece realmente como es en sí, entonces de cara al aspecto económico-salvífico, el cual se encuentra en la historia de la propia revelación de Dios en el Antiguo y el Nuevo Testamento, puede decirse: en la historia colectiva e individual de la salvación no aparecen en inmediatez con nosotros cualesquiera poderes misteriosos en representación de Dios, sino que aparece y se da en verdad el Dios uno, que en forma absolutamente singular, inconfundible e insustituible llega allí donde estamos nosotros, y nosotros lo recibimos como este Dios, estrictamente como él mismo.

En tanto Dios ha llegado como la salvación divinizante al centro más íntimo de la existencia de cada hombre particular, lo llama-

mos realmente y en verdad "*Pneuma* santo", "Espíritu Santo". En tanto este Dios uno y mismo está ahí en la historicidad concreta de nuestra existencia estrictamente como él mismo para nosotros en Jesucristo, en tanto está ahí él y no una representación suya, lo llamamos *Logos* o el Hijo simplemente. En tanto este Dios, que como Espíritu y *Logos* llega así a nosotros, es siempre el inefable, el misterio sagrado, en tanto es el fundamento y origen inabarcable de su llegar en el Hijo y el Espíritu y se mantiene como tal, lo llamamos el Dios uno, el Padre. En tanto en el Espíritu, el *Logos*-Hijo y el Padre se trata en el sentido más estricto de que se da Dios a sí mismo, y no de que envía a otro distinto de él, hemos de decir sobre el Espíritu, el *Logos*-Hijo y el Padre que son en igual manera el Dios único y mismo en la plenitud ilimitada de la divinidad una, en posesión de la única y misma esencia divina. Pero en tanto la forma de darse Dios a nosotros como Espíritu, Hijo y Padre no significa la misma forma de darse, por cuanto en la manera de comunicarse a nosotros hay diferencias verdaderas y reales, estas tres formas de darse a nosotros han de distinguirse estrictamente. "Para nosotros" el Padre, el *Logos*-Hijo y el Espíritu inicialmente no son los mismos. Mas en tanto estas formas de darse a nosotros el único y mismo Dios no pueden suprimir la autocomunicación real de Dios como el Dios uno, único y mismo, las tres maneras de donación del único y mismo Dios han de corresponderle a él, el uno y mismo, en él mismo y para él mismo.

Por tanto, la afirmación: El Dios uno y mismo está dado para nosotros como Padre, *Logos*-Hijo y Espíritu Santo, o bien: El padre mismo se nos da en absoluta autocomunicación por el Hijo en el Espíritu Santo, ha de oírse y pronunciarse como afirmación sobre Dios tal como *él es en sí mismo*, pues de otro modo no sería en el fondo ninguna afirmación sobre la autocomunicación de Dios. No podemos duplicar estas tres formas bajo las cuales se nos da Dios, postulando para ellas en Dios un presupuesto distinto de las mismas, es decir, desarrollando una doctrina psicológica de la Trinidad distinta de esas formas de donación. En la Trinidad económica de la historia de la salvación y revelación hemos experimentado ya la Trinidad inmanente en sí misma. En cuanto Dios se nos muestra bajo la forma insinuada como el trino, es experimentada en sí misma la Trinidad inmanente del misterio sagrado, porque su libre movimiento sobrenatural hacia nosotros nos otorga toda su intimidad, porque su identidad absoluta consigo

mismo no significa una unicidad muerta y vacía, sino que aprehende en sí como vitalidad divina lo que nos sale al encuentro en la Trinidad de su venida a nosotros.

Se trata aquí solamente de insinuar un primer punto de apoyo para una inteligencia de la doctrina cristiana sobre la Trinidad, el cual, a pesar de su propia problemática interna, quizá permite evitar muchas confusiones de esta doctrina y mostrar positivamente que la teología trinitaria no es un sutil juego de pensamientos teológicos, sino una afirmación necesaria. Sólo así puede tomarse en serio radicalmente y sin recortes la afirmación, tan incomprensible como obvia, de que Dios mismo, como permanente misterio sagrado, como el fundamento inabarcable de la existencia trascendente del hombre, no es sólo el Dios de la lejanía infinita, sino que quiere ser también el Dios de la cercanía absoluta en una verdadera comunicación de sí mismo, y así él está dado en la profundidad espiritual de nuestra existencia lo mismo que en la dimensión concreta de nuestra historia corporal. Aquí está contenido ya verdaderamente el sentido de la doctrina de la Trinidad.

Grado quinto

HISTORIA DE LA SALVACIÓN Y DE LA REVELACIÓN

1. REFLEXIONES PREVIAS SOBRE EL PROBLEMA

La trascendentalidad divinizada del hombre tiene en éste una historia individual y colectiva, pues él realiza su esencia en la historia, y sólo así puede asumirla con libertad. Esta trascendentalidad, en cuanto llevada, potenciada y llenada por la autocomunicación divinizante de Dios, *acontece*, no es simple. Por eso hemos dicho también que el hombre es el *evento* de la libre, indebida e indulgente autocomunicación de Dios en orden a una cercanía e inmediatez absolutas. Y aquí está el fundamento y el tema, el principio y el fin de la historia del hombre.

El cristianismo no es una serie de doctrinas sobre relaciones, hechos y realidades que permanecen siempre iguales, sino que es el anuncio de una historia de la salvación, de una acción salvífica y reveladora de Dios al hombre y con el hombre; y a la vez (porque esta acción de Dios se dirige al hombre como sujeto de la libertad) es también el anuncio de una historia de la salvación y de la perdición, de la revelación y de su interpretación, la cual es hecha también por el hombre mismo, de modo que esta historia una de la revelación y de la salvación —llevada simultáneamente por la libertad de Dios y la del hombre— constituye una unidad.

En principio, el cristianismo tiene la pretensión de ser salva-

ción y revelación para cada hombre; pretende ser, además, la religión con validez absoluta. Declara que es la salvación y la revelación no sólo para determinados grupos de hombres, para determinados períodos históricos, pasados o futuros, sino para *todos* los hombres hasta el final de la historia. Pero tal pretensión de validez no puede conciliarse sin más con la afirmación simultánea por la que el cristianismo se considera como una dimensión histórica. Parece que por definición lo histórico no puede alzar pretensiones de validez de ningún tipo. En consecuencia, se plantea la cuestión de cómo esta historicidad del cristianismo, que él afirma acerca de sí como una radical peculiaridad esencial, es conciliable con su pretensión de validez absoluta, con su misión a todos, con su conciencia de universalidad. Si en definitiva sólo es posible hablar de Dios en un sentido indicable, que pueda tomarse en serio, en tanto nuestra relación con él se entiende realmente como trascendental, entonces se hace acuciante en verdad la pregunta de por qué puede haber algo así como una historia de la salvación y de la revelación, la cual presupone que Dios —su acción salvadora y reveladora— asume una posición espacial y temporal totalmente determinada dentro de nuestra experiencia. Cabría objetar: lo que es histórico, no es Dios, y lo que es Dios no puede ser histórico. Pues lo histórico es siempre lo concreto, lo particular, lo singular que se halla en un contexto mayor.

¿Qué puede entonces acontecer como historia de la salvación y de la revelación si Dios se ha comunicado siempre y en todas partes desde el principio con su realidad absoluta como centro más íntimo de todo lo que en general pueda ser historia? Si nos movemos siempre en el fin, ¿qué puede todavía acontecer propiamente en la historia como historia de la salvación y de la revelación fuera del descubrimiento de Dios en la visión beatífica? Bíblicamente hablando: si Dios siempre y en todas partes se ha comunicado como él mismo en su *Pneuma* a cada hombre como el centro más íntimo de su existencia —lo sepa él o no, reflexione o no sobre ello, lo acepte o lo rechace—, si toda la historia de la creación esta llevada ya por la comunicación de Dios mismo en ella; entonces parece que a partir de Dios ya no puede acontecer nada más, parece que toda historia de la salvación y de la revelación, tal como la pensamos categorialmente, en forma espacio-temporal y particular, no puede ser otra cosa que una limitación, mitologización y desviación a un nivel humano de algo que en su plenitud

estaba dado ya de antemano. La pregunta de si y en qué sentido puede haber una historia de la revelación y de la salvación es, por tanto, una de las preguntas más difíciles y fundamentales para el cristianismo en general. (Hemos de hacer aquí una aclaración: las páginas siguientes del grado quinto coinciden —quizá más de lo que acostumbre a ser usual— con formulaciones del capítulo primero “Teología fundamental de la historia de la salvación” de A. DARLAP, en J. FEINER - M. LÖHRER (dir.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de salvación*, Cristiandad, Madrid 1975; cf. también A. DARLAP, *Salvación, historia de la*, en *Sacramentum mundi*, t. 6, Herder, Barcelona 1976. Dada la estrecha colaboración teológica y el constante intercambio entre nosotros dos, resulta comprensible esta coincidencia.)

2. MEDIACIÓN HISTÓRICA ENTRE TRASCENDENTALIDAD Y TRASCENDENCIA

Historia como acontecer de la trascendencia

Al abordar nuestra problemática de la historia de la revelación y salvación, partimos de una afirmación de la antropología metafísica según la cual el hombre como sujeto y persona de tal manera es un ser histórico *como* sujeto de la trascendencia, que está mediada *históricamente* su condición de sujeto, investido de una trascendentalidad ilimitada, de cara a su propio conocimiento por parte de él mismo, de cara a su libre realización. Por tanto, el hombre ni realiza su subjetividad trascendental de manera ahistórica en una experiencia meramente interna de una subjetividad que permanece igual, ni aprehende esta subjetividad trascendental por una reflexión e introspección ahistóricas posibles por igual en cada punto del tiempo. Si, en efecto, la realización de la trascendentalidad acontece históricamente y si, por otra parte, la verdadera historicidad, que no puede confundirse con el espacio y tiempo físicos y con el curso temporal de un fenómeno físico o biológico, o con una serie de acciones de la libertad, que permanecen particulares, tiene su fundamento y la condición de su posibilidad en la trascendentalidad del hombre mismo; entonces la única reconciliación de estos dos hechos es que la historia en definitiva constituye pre-

cisamente la historia de la trascendentalidad misma; y, a la inversa, esta trascendentalidad del hombre no puede entenderse como una facultad que esté dada, se experimente y someta a reflexión con independencia de la historia.

Partimos, pues, de que la trascendencia misma tiene una historia y la historia es siempre el suceso de esta trascendencia. Y así, por una parte, podremos decir que la conciencia moderna, con su radical tomar en serio la historia —tanto hacia atrás, en el pasado, como hacia adelante, en el futuro—, sin duda no puede hacer suya una trascendentalidad del hombre que sea por completo ahistórica. Y, por otra parte, en conformidad con toda la gran tradición occidental, válida todavía hoy, deberemos decir: en el momento que la historia —hacia el pasado o hacia el futuro— ya no aprehende su profundidad trascendental como condición de posibilidad de una auténtica historicidad, esta historia misma pasa a ser ciega en sí. Ha de concederse de todo punto que la trascendencia sólo puede tenerse en una relación mediada con el pasado y el futuro, pero debe decirse asimismo que esta historia y esta relación histórica sólo experimentan la propia historicidad y la verdadera historia, si son pensadas juntamente las condiciones trascendentales de posibilidad de tal historia. Es más, deberemos añadir: lo último de la historia misma es precisamente la historia de esta trascendentalidad del hombre. Eso significa también que dicha trascendentalidad no se alcanza con su hacia dónde y de dónde junto a la historia, de modo que la historia quedara degradada entonces a la condición de un espectáculo cualquiera, al que estaría expuesto el hombre a título adicional, a pesar de que él podría alcanzar lo eterno de su realidad con independencia de su historia y junto a ella. La trascendencia misma tiene su historia, y la historia es en lo último y más profundo el suceso de esta trascendencia. Esto vale tanto para la historia individual del hombre particular, como para la historia de unidades sociales, de los pueblos y de la humanidad una, en lo cual presuponemos ya que los hombres en el origen, en el curso y en el fin de la historia constituyen una unidad. Esta unidad de los hombres mismos no es a su vez una magnitud rígida, inmutable, desplazada a través del tiempo, sino que ella misma tiene una historia. El “existencial sobrenatural” tiene también su propia historia. Si de esa manera el hombre es el ser de la subjetividad, de la trascendencia, de la libertad y de la referencia como “la otra parte” al misterio sagrado que llamamos Dios, si él es el even-

to de la autocomunicación absoluta de Dios, y es todo eso siempre e ineludiblemente desde el principio; pero a la vez, *como* tal ser de una trascendencia divinizada, es la esencia de la historia individual y colectiva; entonces esta existencia siempre dada y sobrenatural de la referencia al misterio sagrado y a la fáctica comunicación absoluta de Dios como oferta a la libertad del hombre, es a su vez colectiva e individualmente una historia, y ésta es a una historia de la salvación y de la revelación.

Por ello, esa historia de la salvación es historia ya *desde Dios*. Las estructuras trascendentales de esta historia una de cada individuo y de la humanidad una son ya históricas, por cuanto ellas, también por lo que respecta a su carácter permanente e ineludible, se fundan en la libre autocomunicación personal de Dios. Esta historia es libre a partir de Dios también en el sentido de que el desenlace de la misma, incluso como puesto por la libertad del hombre de acuerdo con la relación fundamental entre creador y criatura, es una vez más evento de la libertad de Dios que se otorga a sí misma o se sustrae. En tanto esta historia es la de la libertad de Dios y del hombre, y en ese sentido se realiza en la historia individual y la colectiva una dialéctica concreta entre la presencia de Dios como el que se da en una comunicación absoluta de sí mismo y la presencia de Dios como el misterio sagrado que se retiene siempre a sí mismo se expresa lo auténtico de la historia de la salvación y de la revelación. Esta historicidad de la historia de la salvación, a partir de Dios y no sólo a partir del hombre, es realmente la verdadera historia una de Dios mismo, en la que la inmutable intangibilidad de Dios se muestra precisamente en su poder de entrar en el tiempo y la historia fundados por él, el eterno. Y donde mejor se experimenta y aparece con mayor claridad esta historia es en el dogma fundamental del cristianismo relativo a la encarnación del *Logos* eterno en Jesucristo.

La historia de la salvación es una historia también *desde la libertad del hombre*, pues la autocomunicación personal de Dios como el fundamento de dicha historia se dirige precisamente a la persona creada en su libertad. Esta historia de la salvación a partir de Dios y a partir del hombre, precisamente cuando se trata de la historia de la salvación y no de la perdición, no puede distinguirse de manera adecuada para nuestra experiencia en sus dos polos. No hay acción salvífica de Dios en el hombre que no sea a la vez acción salvífica del hom-

bre. No hay ninguna revelación que pueda acontecer de otro modo que en la fe del hombre que oye la revelación. En este sentido está claro que la historia de la salvación y de la revelación siempre es simultáneamente la síntesis ya dada de la acción histórica de Dios y de la acción histórica del hombre, pues la historia divina y la humana de la salvación no pueden pensarse como conjugadas en manera sinérgica. Dios es una vez más el fundamento de la acción libre del hombre, y en su propia acción grava al hombre precisamente con la gracia y la responsabilidad por su propia acción irrenunciable. Por eso la acción salvífica divina aparece siempre en la historia humana de la salvación, la revelación aparece siempre en la fe, y a la inversa, o sea: en lo que el hombre experimenta como suyo más propio y lo recibe en cuanto esto propio como enviado a su trascendencia por Dios a la vez lejano y cercano. Esa trascendencia del hombre, que por la historicidad subjetiva de éste está dada con necesidad de manera histórica, y que por la autocomunicación de Dios queda constituida en su concreción, significa tanto historia de la salvación como historia de la revelación.

3. LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN Y DE LA REVELACIÓN COMO COEXTENSIVA CON TODA LA HISTORIA UNIVERSAL

Historia de la salvación e historia universal

Para la interpretación normal del cristianismo no significa hoy ningún problema especial que la historia de la salvación sea coexistente con la historia entera de la humanidad (lo cual no equivale a decir idéntica, pues en esta historia una hay también perdición, culpa, "no" a Dios). Quien por libre culpa, imputable en forma realmente subjetiva, por una culpa intransferible y personal no se cierra a Dios en una acción última de la libertad de su vida, ése encuentra también su salvación.

La historia universal significa, por tanto, historia de la salvación. La propia oferta de Dios, en la que él se comunica absolutamente a la totalidad del hombre, es por definición la salvación del hombre, ya que es la consumación de la trascendencia del hombre, en la que éste se trasciende a sí mismo hacia el Dios absoluto. Por ello la historia de esta oferta de sí mismo ofrecida por Dios con libertad y aceptada o rechazada por el hombre con libertad, es la historia de la

salvación o de la condenación, y toda otra historia experimentable o experimentada empíricamente sólo es historia real en sentido estricto, y no mera "historia de la naturaleza", en tanto representa también un momento auténtico de la historia de la salvación y de la condenación, en tanto es el acto histórico concreto de aceptación o rechazo de la comunicación de Dios mismo, si bien está sometida todavía al juicio de Dios, que aún no ha sido experimentado y ha de revelarse una vez.

De acuerdo con la esencia del hombre como trascendencia e historia, la historia de la salvación tiene esencialmente un doble momento, en una relación de condicionamiento recíproco: es el suceso de la autocomunicación de Dios en una aceptación o repulsa por parte de la libertad fundamental del hombre mismo, y este momento de la propia comunicación de Dios, aparentemente sólo trascendental y suprahistórico, por estar dado de manera permanente y siempre, pertenece a dicha historia y acontece en ella. La comunicación de Dios mismo es un elemento de la historia de la salvación como tal, por cuanto en ella aparecen dicha comunicación y la libertad de su aceptación o repulsa, realizada con toda propiedad en la concreta corporalidad histórica del hombre y de la humanidad. Y en esa aparición, la comunicación divina y la libertad son aprehendidas por el hombre con una cierta reflexión (por lo menos inicial) y expresadas por él de algún modo, aunque sólo sea en imágenes y semejanzas. A la historia de la salvación pertenecen, por tanto, no sólo la palabra (si bien operada por Dios) *sobre* Dios en su historia, no sólo los signos sacramentales —en el sentido más amplio— de la gracia de Dios y el cambio histórico de esos símbolos y ritos, imágenes y signos, no sólo las instituciones religiosas y el cambio histórico de estas configuraciones religiosas sociales, sino también el evento de la autocomunicación de Dios como tal. Pues este evento de la propia comunicación de Dios ciertamente es trascendental, pero precisamente *así* tiene una historia real. Así como según la teología cristiana el Espíritu Santo como comunicado pertenece a la esencia de la Iglesia, la gracia mediada va inherente a la esencia del sacramento y la acción interna de Dios en la fe del hombre forma parte de la esencia plena de la palabra reveladora de Dios, de la misma manera el evento trascendental de la propia comunicación de Dios al hombre y la originaria acción libre de su aceptación o rechazo, nunca alcanzable de manera adecuada mediante la reflexión ni constatable en la historia de modo inequívocamente adecuado, por una parte, y la

concreción de la historia del hombre, en la que él realiza con libertad esta aceptación o repulsa, por otra, pertenecen juntamente a la esencia y realidad de la historia de la salvación como tal. Ésta ni se desarrolla en una interioridad ahistórica del hombre, sólo en apariencia interpretable de manera existencial, ni en su dimensión histórica es tal que lo experimentado en su inmediatez mundana sea ya historia de la salvación sin su constante trascenderse hacia el misterio sagrado de Dios que se comunica a sí mismo.

Por cuanto en principio nada hay históricamente aprehensible en la existencia del hombre que no pueda ser corporalidad material y concreta del conocimiento y de la libertad trascendentales, la historia de la salvación como tal es necesariamente coexistente con la historia en general. Dondequiera que la historia humana es realizada y padecida con libertad, acontece también historia de la salvación y de la condenación, o sea, ésta no sólo acontece donde es experimentada en forma explícitamente religiosa: en la palabra, en el culto y en las sociedades religiosas. Ciertamente no hay ninguna trascendencia que no lleve en sí cierta reflexión —aunque sea muy imponderable—, pues toda experiencia trascendental ha de ser mediada objetivamente. Pero la mediación de esta experiencia trascendental no tiene que presentarse necesariamente bajo explícitas formas religiosas, y por ello la historia de la salvación y de la condenación no está limitada a la historia de la esencia y del abuso de la religión estrictamente como tal, sino que abarca también la historia en apariencia meramente profana de la humanidad y del hombre particular, puesto que en ella se realiza y media históricamente una experiencia trascendental.

La historia universal de la salvación es a la vez historia de la revelación

La historia universal de la salvación, que como mediación categorial de la trascendentalidad sobrenatural del hombre coexiste con la historia universal, es a la vez historia de la *revelación*, la cual es por tanto coextensiva con toda la historia del mundo y de la salvación. De momento esta afirmación parecerá sorprendente al cristiano hecho a la idea de que la revelación comienza con Abraham y Moisés, es decir, con la historia veterotestamentaria de la alianza, y que además sólo conoce una revelación originaria en el paraíso. Una inteligencia vulgar

del cristianismo acostumbra a identificar incautamente la historia explícita de la revelación en el Antiguo y el Nuevo Testamento y su consignación en las Escrituras con la historia de la revelación en general. Hemos de reflexionar más tarde sobre la delimitación de esta historia especial de la revelación cristiana frente a la historia general de la revelación sobrenatural, e igualmente sobre su dignidad y significación propias. Pero aquí hemos de decir ante todo que se da historia no sólo de la salvación, sino también de la revelación en sentido auténtico dondequiera que existe una historia individual y colectiva de la humanidad. Y adviértase que decimos: también donde se da una historia *individual* de la salvación y del hombre. Cierto que nosotros como seres históricos de una comunidad siempre estamos referidos a otros en nuestra salvación y en nuestra existencia individual, estamos referidos a su historia y experiencia. Pero sería un primitivismo y a la postre una falsa concepción de la historia individual de la fe el querer opinar que esta misma no es también en un verdadero y muy radical sentido teológico un momento y un trozo de una historia real de la revelación. Pero aquí, naturalmente, se trata sobre todo de la frase según la cual la historia de la revelación como tal es coextensiva en la humanidad con la historia de la libertad del mundo en general.

Por tanto, en primer lugar hemos de pensar y valorar la frase según la cual la historia de la salvación y de la revelación acontece dondequiera que hay historia individual y sobre todo colectiva de la humanidad, y esto no sólo en el sentido de que existe una historia de la llamada "revelación natural" de Dios en el mundo y a través de él. Una "revelación natural" tiene también su historia. Y ésta está dada en la historia del conocimiento religioso y filosófico de Dios, de tipo individual y colectivo, si bien no podemos identificar simplemente esa historia con la de la revelación natural estrictamente como tal, pues en la historia concreta del conocimiento humano de Dios actúan también causas gratuitas y, en consecuencia, causas pertenecientes al orden de la revelación en sentido estricto, las cuales están dadas como momentos en esta historia concreta del conocimiento humano de Dios. Pero no hablamos propiamente de la historia de la revelación natural de Dios cuando decimos que hay una historia general de la revelación, la cual es coextensiva con la historia de la humanidad y de la salvación.

Para nuestra concepción, en el descenso de Dios en su libertad, en su radical y absoluta gracia sobrenatural, en lo que hemos llamado

autocomunicación como oferta de Dios, está siempre actuando el Dios de la salvación y de la gracia sobrenaturales, de modo que el hombre nunca puede empezar a hacer algo o moverse hacia Dios sin que esté llevado ya por la gracia divina. En concreto hay, evidentemente, un “no” culpable del hombre a Dios, una interpretación falsa, depravada, demasiado corta de la relación entre Dios y el hombre, y esa interpretación es obra del hombre; en este sentido hay monstruosidades y desfiguraciones de la religión en la historia de la misma, pero no existe ninguna historia de la religión que sea fundación de la religión por el hombre solo, de modo que entonces Dios, como algo particular, fijado en manera espacio-temporal, se confrontara con tal acción del hombre solamente como una confirmación de la misma o como un juicio condenatorio sobre ella.

Por causa de la comunicación de Dios mismo, dada como existencial en el hombre, la historia de la revelación es siempre la esencia (aunque todavía no la consumada históricamente) o la desfiguración de la *religio* sobrenatural y gratuita del hombre, la cual es sustentada juntamente por Dios, existe bajo el modo de aceptación o de rechazo y ha sido fundada o posibilitada por Dios. Ahora bien, esta historia así entendida de la humanidad, su historia del espíritu y de la libertad, esta historia suya de la salvación (temática o atemática) que se coextiende con la historia universal, es también en sentido auténtico historia sobrenatural de la *revelación*. Tiene su último fundamento en la autocomunicación sobrenatural y gratuita de Dios al hombre y sirve a esta comunicación; por tanto, significa la revelación sobrenatural —por la palabra— de un estado de cosas que trasciende el ámbito del conocimiento meramente natural del hombre. Esto no quiere decir que este estado de cosas de la experiencia trascendental del hombre, pero elevada por la gracia, sea inaccesible y por ello sólo pueda comunicarse mediante frases humanas que provienen “de fuera” y sólo así están operadas por Dios.

Fundamentación de la tesis con datos de la dogmática católica

En primer lugar, el postulado de tal historia de la revelación puede fundarse desde algunos datos que propiamente son evidentes para la dogmática católica. Hemos de aducir esos datos para mostrar que, en

contra de una interpretación superficial, el cristianismo, interpretado más exactamente de cara a la concepción que tiene de sí mismo, se entiende como una reflexión histórica totalmente determinada y lograda, como un llegar reflejamente a sí misma de una historia de la revelación que se coextiende con la misma historia universal.

Según la concepción cristiana, también el hombre condicionado por el pecado original en su historia de la salvación y de la perdición tiene siempre y en todas partes una posibilidad auténtica, que sólo se echa a perder por su culpa, de un encuentro con Dios para su salvación en la aceptación de la gratuita y sobrenatural autocomunicación divina. Hay una seria, operante y general voluntad salvífica de Dios en el sentido de aquella salvación que el creyente entiende como su salvación cristiana. La voluntad salvífica de Dios, que en la dogmática católica, frente al pesimismo de Agustín o del calvinismo, es calificada de universal —es decir, que se concede a cada hombre, con independencia del espacio y tiempo donde él exista—, no significa un dejar de condenarse los hombres, sino la salvación en el auténtico sentido cristiano de una comunicación absoluta de Dios mismo en una cercanía total, significa, pues, lo que llamamos visión beatífica. Precisamente esta salvación es posible para cada hombre también dentro de la situación infralapsaria (marcada por el pecado original) y sólo puede echarse a perder por culpa personal.

Pero esta salvación acontece como salvación de una persona libre, como consumación de la persona libre en cuanto tal, o sea, precisamente cuando esta persona se realiza a sí misma con libertad, es decir, de cara a su salvación. Nunca se produce sobre la cabeza de la persona, a espaldas de su libertad. Una persona que se realiza a sí misma con libertad y una salvación que fuera meramente un estado objetivo producido por Dios *en* la persona, son conceptos que se eliminan recíprocamente; salvación no operada con libertad no puede ser salvación. Si, en virtud de la universal y seria voluntad salvífica de Dios, tal salvación acontece también fuera de la historia explícita del Antiguo y del Nuevo Testamento, si acontece por doquier en la historia universal y en la de la salvación, entonces esta historia de la salvación se produce como aceptada con libertad; pero esto no es posible si ella no es aceptada como sabida. En esa frase no puede suponerse de antemano que la única manera bajo la cual es posible saber algo real y verdaderamente es aquella ciencia categorial, objetivada en palabras y

frases conceptuales, de la que acostumbramos a partir cuando hablamos de “saber”. El hombre sabe acerca de sí mismo infinitamente más, de manera mucho más radical que por el mero saber objetivado, verbalizado, consignado por así decir en un libro. La identificación del saber como conciencia de sí mismo con el saber objetivado en frases y conceptos es una confusión. El estado de cosas al que nos referimos puede esclarecerse también mediante otras verdades dogmáticas de la Iglesia católica.

Tomando en consideración la universal voluntad salvífica de Dios, el cristiano no tiene ningún derecho a limitar el acontecer fáctico de la salvación a la historia salvífica explícita del Antiguo o del Nuevo Testamento y esto a pesar del axioma teológico —válido desde los padres de la Iglesia hasta nuestro tiempo— de que fuera de la Iglesia no hay salvación. Ya el Antiguo Testamento, como escrito que da testimonio de la acción salvífica de Dios, conoce una acción salvífica divina fuera de la historia de la antigua alianza, conoce una auténtica alianza de Dios con la humanidad entera, en comparación con la cual el pacto veterotestamentario es sólo un caso especial elevado a la peculiar conciencia histórica de Israel, conoce paganos piadosos que son agradables a Dios. Y también el Nuevo Testamento conoce una operación salvífica de la gracia de Cristo y de su espíritu que no coincide con la iniciativa de los mensajeros visibles autorizados por Jesucristo en forma histórica y explícita; la Iglesia oficial de Cristo procede de esa operación y la sustenta. Ahora bien, para el Nuevo Testamento y para la doctrina posterior de la Iglesia, es un axioma evidente que la salvación sólo acontece allí donde se realiza la *fe* en la palabra del Dios que se revela en sentido auténtico. La doctrina eclesiástica incluso rechaza, aunque no en forma definida, la concepción según la cual para tal fe o para la justificación de un hombre basta como base un conocimiento meramente filosófico, o sea, una revelación meramente “natural”.

En consecuencia, si por doquier en la historia ha de poderse dar salvación y con ello también fe, por todas partes en la historia de la humanidad tiene que estar actuando una revelación sobrenatural de Dios a aquélla, de modo que ésta aprehenda de hecho a cada hombre y por la fe opere en él salvación, en todo hombre que no se cierre incrédulamente por su propia culpa a esta revelación.

Fundamentación complementaria de tipo teológico-especulativo

Esta reflexión, que ha partido de afirmaciones inmediatas de la fe eclesial, puede confirmarse y profundizarse todavía mediante una reflexión más teológico-especulativa. Y a la vez tal reflexión puede esclarecer mejor cómo esta revelación e historia de la revelación general, pero sobrenatural, puede concebirse de tal manera que su existencia no contradiga a los simples hechos del espíritu, de la historia de la religión y de la dimensión profana del hombre; y de manera que aparezca en armonía con aquella historia veterotestamentaria y neotestamentaria de la revelación y de la salvación en la que acostumbramos a pensar en exclusiva cuando hablamos sin más de historia de la revelación y de la salvación.

Hemos indicado que, según las afirmaciones dogmáticas del cristianismo, por la comunicación de Dios mismo como oferta a la libertad del hombre, la trascendencia de éste está tan “elevada” que el movimiento espiritual del hombre en su conocimiento y libertad trascendentales se halla dirigido a la inmediatez absoluta respecto de Dios, a su cercanía absoluta, a aquella posesión inmediata de Dios como tal que halla su actualidad consumada en la visión beatífica de Dios cara a cara. Hemos dicho allí además que esta realidad es un dato de la experiencia trascendental del hombre, que esa frase sobre la comunicación de Dios mismo no es una frase óptica, que afirme sólo un estado objetivo, situado más allá de la personalidad, de la conciencia, de la subjetividad, de la trascendentalidad del hombre. La afirmación de la realidad ontológica, a la cual se apunta siempre y en todas partes en base a la comunicación de Dios mismo al hombre, no significa, por supuesto, que esta realidad como dada ontológicamente esté entregada al hombre en forma tal que, prescindiendo de casos excepcionales, ese dato pueda hacerse reflejo con seguridad indiscutible mediante una mera introspección individual. Transcendentalmente consciente y transcendentalmente reflexionable y delimitable con seguridad de manera refleja frente a otros momentos de la trascendentalidad del hombre, no son conceptual y objetivamente lo mismo. Podemos de todo punto demostrar con claridad también en otros casos que tal distinción no es simplemente una huida, sino que pertenece realmente a los datos originarios de la subjetividad trascendental del hombre.

Sin embargo, la experiencia trascendental —elevada sobrenatu-

ralmente, no refleja, pero dada en efecto— del movimiento y de la referencia del hombre a la cercanía inmediata de Dios, ha de considerarse en verdad ya en cuanto tal, con anterioridad a una tematización refleja que se realiza históricamente en el todo de la historia del espíritu y de la religión, como una auténtica revelación que de ningún modo puede identificarse con la llamada revelación natural. Este saber por así decir trascendental, siempre presente cuando el espíritu humano se realiza con conocimiento y libertad, pero no temático, es un momento que ha de distinguirse de la revelación por la palabra explícita como tal; y, no obstante, merece de suyo el predicado de revelación de Dios mismo. Ese momento trascendental de la revelación es la modificación gratuita, operada duraderamente por Dios, de nuestra conciencia trascendental; pero tal modificación es realmente un momento originario, permanente en nuestra conciencia como iluminación originaria de nuestra existencia, y, como momento de nuestra trascendentalidad constituido por la comunicación de Dios mismo, es ya revelación en sentido auténtico.

La teología escolástica de cuño tomista expresa este hecho diciendo que dondequiera que nuestros actos intencionales, por obra de la gracia sobrenatural, mediando el Espíritu de Dios, se llevan a un plano de realidad, deberá atribuirse a tales actos, necesariamente en todos los casos, un objeto formalmente sobrenatural de carácter apriorístico que no puede ser alcanzado por un acto meramente natural, ya sea como objeto formal, ya sea actualmente como contenido.

La producción divina del horizonte apriorístico de nuestro conocimiento y libertad ha de considerarse como una manera peculiar y originaria de revelación, la cual sustenta incluso toda otra revelación. Esto tiene validez por poco que ese horizonte, dentro del cual y de cara al cual realizamos nuestra existencia con su objetividad categorial, pueda representarse a sí mismo de forma temática y categorial.

Según concorde doctrina cristiana sobre aquella revelación que acostumbra a designarse simplemente como *la* revelación, o sea, la del Antiguo Testamento y la del Nuevo, ésta sólo es recibida realmente en forma y contenido, si es oída en la fe, es decir, mediante la gracia de Dios, o sea, en virtud de la comunicación de Dios mismo a la “luz de la fe dada por la gracia”, de modo que a la sobrenaturalidad objetiva de la frase revelada corresponde un principio subjetivo divino en el sujeto con-genial que la oye. Sólo allí donde Dios es el principio subje-

tivo del hablar y del oír creyente del hombre, puede Dios expresarse a sí mismo, pues de otro modo todo enunciado de Dios, pasando a través de la diferencia radical entre creador y criatura, quedaría sometido a lo humano, a lo finito, a la subjetividad meramente humana. Cada frase no sólo aparece como individual en la *tabula rasa* de una conciencia para sí sola, sino que depende siempre de la trascendentalidad, del horizonte apriorístico de inteligencia, del campo universal del lenguaje del hombre. Por tanto, si la frase objetiva, aunque esté producida por Dios, llega a una subjetividad *meramente* humana, sin que ésta misma esté llevada por la autocomunicación de Dios, entonces la supuesta palabra de Dios es una palabra humana, antes de que nosotros lo notemos. La frase aposteriorística y transmitida históricamente de la revelación verbal sólo puede oírse en el horizonte de una subjetividad apriorística divinizante y divinizada; sólo puede ser oída como debe oírse si lo oído merece llamarse seriamente "palabra de Dios". La iluminación apriorística del sujeto en su trascendentalidad puede y debe llamarse ya ciencia, aun cuando este saber apriorístico se realice sólo en el material aposteriorístico de la realidad particular que nos sale al encuentro. Igualmente la trascendentalidad apriorística, sobrenatural y divinizada debe llamarse revelación ya previamente a su iluminación del objeto particular aposteriorístico de la experiencia en la revelación histórica.

Mediación categorial de la trascendentalidad elevada sobrenaturalmente

Hemos de plantear todavía la pregunta de si la experiencia concreta de este horizonte sobrenatural sólo puede acontecer en un material específicamente religioso, el cual es ofrecido por aquella revelación histórica y delimitada que acostumbramos a llamar sin más revelación. De suyo podríamos sentirnos inclinados a afirmar tal pregunta, o sea, a suponer explícita o tácitamente que dicha trascendentalidad sobrenatural sólo puede llegar a estar dada si y en tanto se produce una síntesis de nuestra aprioridad sobrenatural con un material específicamente religioso, o sea: cuando decimos "Dios"; cuando hablamos de la ley de Dios; cuando queremos cumplir explícitamente la voluntad de Dios; es decir, cuando nos movemos en un ámbito explícitamente sacral, religioso. Pero en el fondo también esto es falso, por obvio que

parezca. En efecto, si realmente la trascendentalidad del hombre está mediada consigo misma a través de todo el material categorial de su experiencia aposteriorística, entonces la única concepción acertada es que también la trascendentalidad elevada sobrenaturalmente —supuesto que un sujeto libre actúe en su trascendentalidad— está mediada consigo misma por cualquier realidad categorial en la que y por la que el sujeto llega a sí mismo.

No tenemos que habérmolas con Dios sólo cuando de algún modo lo tematizamos en manera conceptual, sino que la experiencia originaria de Dios, aunque sea en manera innominada y no temática, se hace siempre que y en tanto se realiza la subjetividad, la trascendentalidad. Y de acuerdo con esto, la trascendentalidad sobrenatural del hombre está ya mediada consigo misma —aunque no en forma objetivada y temática— cuando el hombre se asume a sí mismo como sujeto libre en la trascendentalidad por el conocimiento y el amor.

Presuponemos, pues, que la categorial y necesaria mediación histórica de nuestra experiencia trascendental sobrenatural a través del material categorial de nuestra historia, se realiza en todas partes y no sólo en el material específica y temáticamente religioso de nuestra motivación, de nuestro pensamiento, de nuestra experiencia. En este sentido, el mundo es la mediación con Dios como el que se comunica en la gracia y, por ello, para el cristianismo no hay ningún ámbito sacral delimitable que sea el único donde puede encontrarse a Dios. Una objetividad categorial, en el punto de partida explícitamente profana, puede bastar para mediar la experiencia elevada sobrenaturalmente (con razón llamada revelación). Si no fuera éste el caso, no podría verse por qué un acto moral cuyo inmediato y temático objeto formal es un objeto de la moralidad natural, puede ser en el bautizado un acto elevado sobrenaturalmente. Y esto no puede negarse, pues la inteligencia cristiana de la existencia supone prácticamente como evidente que toda la vida moral del hombre —presupuesta la elevación sobrenatural de éste por la gracia— pertenece al ámbito de la acción salvífica sobrenatural, y que el seguimiento de la ley moral natural es salvífico en sí mismo —elevado sobrenaturalmente— y no sólo como condición previa y consecuencia externa. Puede decirse además que sin ese supuesto no resultaría ya comprensible la posibilidad de salvación de *todos* los hombres, tal como es afirmada con absoluta claridad en diversos pasajes del Vaticano II (cf., por ej., *Lumen gentium* 16; *Gau-*

dium et spes 22; *Ad gentes* 7; *Nostra aetate* 1s). Ante nuestro conocimiento actual de la extensión espacial y sobre todo temporal de la historia de la humanidad, no puede suponerse con seriedad y sin postulados arbitrarios que todos los hombres, para poder creer y así salvarse, han estado y tienen que estar unidos con la concreta revelación histórica por la palabra en sentido estricto, o sea, con la tradición explícita de una paradisíaca revelación originaria o con la revelación bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento. Pero una acción salvífica sin fe es imposible, y una fe sin encuentro con el Dios que se revela personalmente es un falso concepto.

Así, en concreto no puede pensarse sino una fe que sea simplemente la aceptación obediente de la autotranscendencia del hombre elevada en forma sobrenatural, la aceptación obediente de la referencia trascendental al Dios de la vida eterna, referencia que como modalidad apriorística de la conciencia reviste de todo punto el carácter de una comunicación divina. Esta experiencia trascendental sobrenatural, que ya en sí realiza a su manera el concepto de una revelación divina y por eso en su historia constituye también una historia de la revelación, ciertamente requiere una mediación histórico-categorial; pero ésta no tiene que hacer temática necesariamente y en todas partes de manera explícita la experiencia trascendental *como* efecto de una sobrenatural acción reveladora de Dios.

4. RELACIÓN ENTRE LA HISTORIA GENERAL DE LA REVELACIÓN TRASCENDENTAL Y LA HISTORIA CATEGORIAL ESPECIAL DE LA REVELACIÓN

Así pues, la historia de la salvación y de la revelación, como comunicación auténticamente gratuita de Dios mismo, es coexistente y coextensiva con la historia del mundo, del espíritu y también de la religión en general. Porque hay una autotranscendencia —con carácter de revelación— del hombre por la autocomunicación ontológica de Dios, acontece historia de la revelación siempre que esta experiencia trascendental tiene su historia, o sea, en la historia del hombre en general. La pregunta de dónde y cómo esta historia de la revelación y de la salvación —postulada hasta ahora en forma más bien apriorística— acontece en la historia del hombre, y la pregunta de cómo la historia

general sobrenatural de la salvación deja subsistir junto a ella —o, mejor, en ella misma— como necesaria aquella historia de la revelación que en general se llama simplemente historia de la revelación, son cuestiones cuya respuesta puede pensarse en *una* reflexión.

La autointerpretación histórica esencialmente necesaria de la experiencia trascendental (sobrenatural)

La experiencia sobrenatural-trascendental tiene una historia, y sólo aparece como enmarcada una y otra vez en ella, porque dicha experiencia tiene una historia que se identifica con la historia de la humanidad y no acontece sólo en algunos puntos de ésta.

Para ver desde aquí el nexos, la necesidad y la diferencia entre esta historia trascendental de la salvación y de la revelación, por una parte, y la historia categorial, particular y oficial de la salvación, por otra, han de pensarse sobre todo dos cosas: la historia categorial del hombre como un sujeto espiritual es siempre y en todas partes la necesaria, pero histórica, objetivante, autointerpretación de la experiencia trascendental, que constituye la realización de la esencia del hombre. Esta realización esencial del hombre no acontece junto a los sucesos de la vida histórica, sino en esa vida histórica. La autointerpretación histórico-categorial de lo que es el hombre no acontece sólo ni primordialmente mediante una antropología explícita, formulada en frases, sino en la historia entera del hombre, en su hacer y padecer la vida individual; en lo que llamamos simplemente historia de la cultura, de la socialización, del Estado, del arte, de la religión, de la externa dominación técnica y económica de la naturaleza. En dicha historia —y no cuando los filósofos comienzan por primera vez a desarrollar una antropología— acontece esta autointerpretación histórica del hombre. Aquella reflexión teórica en una antropología metafísica o teológica que llamamos generalmente autointerpretación del hombre, constituye un momento sin duda necesario, pero a la vez relativo y secundario, el cual está ligado a la historia entera de la humanidad. Esa autointerpretación debe pensarse como algo que acontece en una historia auténtica, no como una evolución biológica, determinista. Ella es historia, o sea, libertad, riesgo, esperanza, proyección hacia el futuro y posibilidad de fracaso. Y sólo en todo ello y de esta manera tiene el hombre

su experiencia trascendental como evento y a una con ello su esencia, que subjetivamente no puede poseerse junto a esa realización de la historia. Por esto, la propia interpretación de la experiencia trascendental en la historia reviste un carácter de necesidad esencial, pertenece a la constitución de la experiencia trascendental, aunque ambas cosas no son simplemente lo mismo en una identidad dada de antemano.

Si, por tanto, hay una historia como necesaria autointerpretación objetivante de la experiencia trascendental, en consecuencia se da una historia reveladora de la experiencia trascendental como necesaria autointerpretación histórica de aquella originaria experiencia trascendental que está constituida por la comunicación de Dios mismo. Esta autocomunicación histórica de Dios puede y debe entenderse como historia de la revelación. En efecto, esta historia es la consecuencia y objetivación de la originaria comunicación de Dios mismo, por la que él se revela, es la interpretación de la misma y con ello su historia. En consecuencia, sólo puede llamarse historia de la revelación a la historia de la propia interpretación explícita de la experiencia trascendental sobrenatural en la vida del hombre y de la humanidad y en la antropología teológica, formulada en frases, que sigue a ello.

Concepto de una historia categorial y especial de la revelación

La historia categorial de la revelación puede ser ciertamente, de manera no temática, a través de todo lo que acontece en la historia humana, la mediación histórica de la experiencia trascendental sobrenatural de Dios como revelación sobrenatural. Pero la historia de la revelación trascendental de Dios volverá con necesidad a mostrarse una y otra vez como la historia que acontece con dirección irreversible hacia una suprema y envolvente autointerpretación del hombre, y así será cada vez más intensamente una explícita autointerpretación religiosa de la experiencia trascendental sobrenatural de Dios, la cual tiene carácter de revelación.

Ahora bien, partiendo de este punto podemos decir: Donde esa historia de la revelación, explícitamente religiosa, categorial, como historia de la revelación trascendental por la comunicación de Dios mismo, se sabe como querida y dirigida positivamente por Dios y se cerciora de la legitimidad de este saber en la manera preceptuada por

la naturaleza de la cosa, allí se da historia de la revelación en el sentido que normalmente se da a esta expresión. De todos modos, este tipo de historia de la revelación es sólo una especie, un sector de la historia general, categorial de la revelación; es el caso más logrado de la necesaria autointerpretación de la revelación trascendental o, mejor dicho, la plena realización esencial de ambas revelaciones —la trascendental y la categorial— y de su historia una en una unidad y pureza de esencia.

Con ello tenemos un concepto de historia categorial de la revelación que no coincide todavía simple e inequívocamente con el de historia de la revelación en el Antiguo y el Nuevo Testamento. Todavía no hemos llegado tan lejos. Pues lo que hemos mencionado como una especie de definición de una historia categorial de la revelación en sentido estricto —y por ello es aplicable unívocamente al Antiguo y al Nuevo Testamento— no tiene que estar dado con necesidad sólo en el Antiguo y el Nuevo Testamento. Si decimos que un profeta veterotestamentario cumple realmente en la palabra de Dios que él anuncia este sentido estricto de lo que llamamos historia categorial de la salvación (al decir que ésta se sabe como la historia de la salvación explícitamente querida y dirigida por Dios), con ello no se ha respondido todavía a la pregunta de si algo así no se ha dado también fuera de la historia de la revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Si la experiencia trascendental de Dios de tipo sobrenatural se despliega necesariamente a lo largo de la historia y forma así una historia categorial de la revelación y está así dada en todas partes, entonces está dicho también que esa historia es siempre una historia no lograda plenamente, inicial, que todavía se busca a sí misma y, sobre todo, por la culpa del hombre, está siempre cruzada por una situación condicionada por la culpa, es una historia oscurecida y ambigua de la revelación.

Por tanto, la historia de la revelación en el sentido usual y —sobre todo— pleno de la palabra se da allí donde esta autointerpretación de la propia comunicación trascendental de Dios mismo en la historia se logra de tal manera y de tal manera llega con seguridad a sí misma y a una pureza genuina, que se sabe con razón como dirigida por Dios y se encuentra a sí misma (con conciencia de estar protegida por Dios contra toda transitoriedad que tiende a petrificarse y contra la depravación).

Posibilidad de una historia auténtica de la revelación fuera del Antiguo y del Nuevo Testamento

No pretendemos decir que tal pureza de la esencia de la revelación se halla sólo en el ámbito del Antiguo y del Nuevo Testamento. Por lo menos en la historia individual de la salvación no hay ninguna razón en contra, pero sí muchas a favor, de que se dan momentos históricos en esta historia individual de la salvación y la revelación en los que la acción de Dios y la pura rectitud de la autointerpretación de la experiencia trascendental de Dios se convierten en dato y en certeza propia para el individuo mismo.

Pero también en la historia colectiva de la humanidad, en su historia de la religión fuera de la economía salvífica del Antiguo y del Nuevo Testamento, puede haber historias parciales y breves de tal historia categorial de la revelación, en las que está dado un trozo de la revelación general y de su historia en forma refleja. Pero la mayoría de las veces estas historias parciales carecerán para nosotros de una continuidad perceptible en sus elementos. En una historia de la culpa y de la desfiguración de la religión aquellas historias estarán siempre cruzadas por una historia de la interpretación errónea, culpable o meramente humana de esta originaria experiencia trascendental, que se hace presente por doquier en la historia temática y atemáticamente.

Comoquiera que de hecho se presente esta posibilidad, no debe ser impugnada en principio. Lo que se presupone es solamente que esta historia categorial de la revelación se entiende (o puede entenderse) como una autointerpretación de la experiencia trascendental de Dios —con carácter de revelación—; y tal interpretación, cuando es recta, ha de pensarse en virtud de la real voluntad salvífica de Dios, como querida y dirigida positivamente por él. A este respecto la “dirección” no se concibe como adicional y venida de fuera, sino como fuerza inmanente de la propia comunicación de Dios, la cual, como libre por parte de Dios y dada al hombre histórico, es una auténtica historia, cuyo curso concreto no puede deducirse a priori desde un principio abstracto cualquiera, sino que, como la restante autointerpretación histórica del hombre, debe ser experimentada, sufrida y recibida en la historia.

El historiador cristiano de las religiones no tiene que concebir la historia de las religiones no bíblicas o cristianas como mera historia de

la acción religiosa del hombre, o como mera depravación de las posibilidades humanas de constituir una religión. También en la historia de las religiones no cristianas puede observar sin reparos, describir y analizar los fenómenos, interpretarlos de cara a sus últimas intenciones, y si ve allí en acción al Dios de la revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento, a pesar del primitivismo y de las depravaciones que se dan en la historia de las religiones, de ningún modo atenta contra el carácter absoluto del cristianismo. Pero, como existe también una historia de la condenación, el historiador cristiano está obligado a no perder de vista la historia de la caída (de la antirrevelación) en la historia de la humanidad y de los fenómenos religiosos. Pero si él descubre una real y auténtica historia sobrenatural de la revelación —la cual, naturalmente, no puede estar consumada, pues sólo se consume en Jesucristo, el crucificado y resucitado—, no hay que contradecirle a priori en nombre de la dogmática desde el carácter absoluto del cristianismo, sino que hay que incitarle a trabajar con objetividad en su historia de las religiones y a ver al hombre tal como éste es: como el ser que se halla siempre y por doquier bajo la exigencia de la gracia y revelación de Dios mismo y que es siempre y en todas partes el pecador, que en su historia recibe esta gracia de Dios y por su culpa vuelve a corromperla una y otra vez. Aquí se plantea, naturalmente, la pregunta de los criterios concretos de distinción.

Jesucristo como criterio de distinción

Por primera vez en el suceso pleno e insuperable de la propia objetivación histórica de la comunicación de Dios mismo al mundo en Jesucristo, se da un acontecimiento que como escatológico está sustraído en principio y absolutamente a una depravación histórica, a una interpretación corruptora en la historia ulterior de la revelación categorial y de la desfiguración de la religión. En el sexto paso aduciremos las bases teológicas de esta afirmación. Por eso, a partir de Jesucristo, el crucificado y resucitado, se da un criterio para distinguir en la historia concreta de la religión entre lo que es una tergiversación humana de la experiencia trascendental de Dios y lo que constituye su interpretación legítima. Sólo a partir de Jesucristo es posible tal discreción de espíritus en sentido último.

De hecho los cristianos sólo desde Cristo podemos distinguir radicalmente en el contenido de la revelación veterotestamentaria entre la historia categorial de la revelación en pleno sentido y pureza, por una parte, y los sustitutivos y desfiguraciones humanos, por otra. Si nosotros, como simples historiadores y científicos de la religión, independientemente de nuestra fe en Jesucristo, intentamos acercarnos en un plano puramente histórico al Antiguo Testamento y a los fenómenos allí atestiguados como datos históricos, no tendremos ningún criterio último para distinguir entre lo que bajo el prisma de la esencia de la autocomunicación trascendental de Dios es pura y legítima manifestación y objetivación histórica de esta autocomunicación, de un lado, y lo que es mutilante depravación humana, de otro. Y a este respecto debería distinguirse más exactamente (cosa a su vez imposible sin la mirada puesta en Jesucristo) entre lo que allí es legítimo como una fase de objetivación de la experiencia trascendental de Dios propia de una época aunque sólo sea como una interpretación transitoria que ostenta una dinámica interna hacia la plena revelación en Jesús, y lo que representa ya una auténtica depravación, medido incluso en la situación coetánea del Antiguo Testamento.

La función de los portadores de la revelación

Aunque no se pone en duda la posibilidad y facticidad de una historia de la salvación y de la revelación dada fuera del cristianismo reflejo, sin embargo, permanece en pie la posibilidad de que, junto a una historia categorial general de la salvación y revelación como interpretación de la experiencia trascendental sobrenatural de Dios, se conceda también vigencia a una especial historia "oficial" de la revelación, la cual se identifica realmente con la del Antiguo y Nuevo Testamento. Esta historia categorial de la revelación en ambos testamentos puede y debe concebirse como interpretación válida de la comunicación trascendental de Dios mismo al hombre y como tematización de la historia categorial general de esta comunicación, la cual no tiene que hacerse temática con necesidad siempre y en todas partes en manera sacralizada. Aquellos hombres que en la terminología tradicional designamos como *profetas*, en cuanto portadores originarios —comisionados por Dios— de tal comunicación reveladora, han de concebirse

como hombres en los que acontece en acción y palabra la autointerpretación de la experiencia trascendental sobrenatural y de su historia. Por tanto, en ellos se hace palabra algo que en principio está dado en todos, también en nosotros, los que no nos llamamos profetas. Una autointerpretación y objetivación histórica de la trascendentalidad sobrenatural del hombre y de su historia no necesita ni puede ser interpretada como un proceso meramente humano y natural de reflexión y objetivación. Se trata de la propia interpretación de aquella realidad que está constituida por la propia comunicación personal de Dios, o sea, por Dios mismo. Si ésta se interpreta históricamente, entonces es Dios el que se interpreta a sí mismo en la historia, y los portadores históricos concretos de tal autointerpretación están en sentido auténtico autorizados por Dios. Esa autointerpretación no es un suceso accesorio, sino un elemento histórico esencial en esta trascendentalidad sobrenatural, la cual está constituida por la propia comunicación de Dios. Esta autocomunicación no es, ni desde Dios ni desde el hombre, una realidad estática, sino que tiene su historia en la historia de la humanidad misma. Por tanto, la objetivación histórica y la propia interpretación de la autocomunicación trascendental de Dios, se halla bajo la misma voluntad salvífica absoluta y sobrenatural de Dios y de su providencia salvadora que aquella autocomunicación divina por la que el hombre es constituido en su esencia y desde la que es enviado a su historia más auténtica, a la historia de esta autocomunicación trascendental, a la historia de la salvación y de la revelación.

Teológicamente hablando, la "luz de la fe", que se ofrece a cada hombre, y la luz bajo la cual los "profetas" aprehenden y anuncian el mensaje divino desde el centro de su existencia, es la misma luz, sobre todo porque el mensaje sólo puede oírse en forma adecuada bajo la luz de la fe, que a su vez no es sino la subjetividad divina del hombre, la cual se constituye por la autocomunicación de Dios. Sin duda, la luz profética implica una configuración histórica concreta de la luz de la fe en su concepto, donde la experiencia trascendental de Dios se media *rectamente* a través de la historia concreta y de su interpretación. El profeta, visto debidamente en el plano teológico, no es en esencia otra cosa que el creyente que puede enunciar con acierto su experiencia trascendental de Dios. Dicha experiencia se enuncia en el profeta, quizá a diferencia de otros creyentes, de tal manera que se hace también para otros una objetivación recta y pura de la propia experiencia

trascendental de Dios y puede conocerse en esta rectitud y pureza.

Tal revelación especial, categorial, así esbozada, y un acontecer de la revelación que se produce en los profetas y está destinado a otros presuponen, naturalmente, en su concepto, que no es cualquiera el lugar profético de esa autointerpretación categorial e histórica de la revelación trascendental de Dios por su propia comunicación, sino que muchos reciben y deben recibir de otros tal autointerpretación, no porque ellos no tengan esta experiencia trascendental de Dios, sino porque pertenece a la esencia del hombre el que su propia experiencia de sí mismo, humana y a su vez debida a la gracia, se realice en la historia de la comunicación de los hombres entre sí.

Una autointerpretación realmente lograda, que halla una forma viva, acontece en el hombre de manera que para ello determinados hombres, con sus experiencias y su propia interpretación, significan para otros un prototipo productivo, una fuerza que despierta y también una norma. Con ello el profeta no queda relativado. En efecto, esta autointerpretación, que se produce en una pura objetivación, es una historia de la autocomunicación trascendental de Dios mismo y, por ello, no sólo es una historia gnoseológica de una teoría pura, sino una realidad de la historia misma. El hombre, en cuanto situado junto a otros hombres, sólo tiene su propia autointerpretación concreta —por más que ésta proceda de dentro y vaya hacia dentro— en la autointerpretación del mundo en que se halla inserto, en la participación y en la recepción de la tradición de la propia interpretación histórica de los hombres, que forman su mundo ambiental desde el pasado, a través del presente y hacia el futuro. En todo momento, el hombre sólo forma su propia inteligencia de sí mismo, también la profana, en la comunidad de los hombres, en la experiencia de su historia, que nunca hace solo, en el diálogo, en la experiencia reproductiva de tal autointerpretación productiva de otros hombres. Por eso el hombre, también en su experiencia religiosa, es hasta en la última singularidad de su subjetividad un hombre junto a otros. La autointerpretación histórica, también de la propia existencia religiosa, no es un negocio solipsista, sino que se produce necesariamente también a través de la experiencia histórica de la autointerpretación religiosa del propio entorno, de la "comunidad religiosa". Sus figuras singulares creadoras, los profetas, logran en forma especial objetivar históricamente la autocomunicación trascendental de Dios en el material de su historia y por la

fuerza de esa comunicación divina, y así posibilitan a los otros miembros de tal co-mundo histórico el propio hallazgo histórico de la experiencia religiosa trascendental.

No significa ninguna dificultad real el que con ello se dé una transición fluida entre los profetas creyentes y los “simples” creyentes. En tanto se trata de establecer una norma crítica y una legitimación para el carácter logrado de la autointerpretación histórica de la experiencia trascendental de Dios en la acción y el hablar históricos de un profeta, puede darse todavía una diferencia “absoluta” entre un profeta y un “simple creyente”. Tal criterio y legitimación no corresponden a cualquier autointerpretación de cada creyente por sí solo; en todo caso no pueden demostrarse para los demás, pues el “milagro”, de cuyo sentido y función como legitimación y criterio tenemos que hablar todavía, no corresponde a cualquier autointerpretación. Donde acontece tal autointerpretación legitimada y destinada a muchos otros de la experiencia trascendental sobrenatural de Dios, tenemos un suceso de la historia de la revelación en el sentido *pleno* y usual de la palabra. Allí, estos sucesos guardan entre sí suficiente continuidad, suficiente nexo de referencia causal; allí las autointerpretaciones particulares —en cuanto tales limitadas en el tema y la profundidad— reciben una unidad con otras y así una forma intersubjetivada, que agrupa las interpretaciones particulares.

La orientación hacia la universalidad en la historia particular lograda de la revelación

Con lo dicho sin duda resultan comprensibles la peculiaridad, el nexo y la diferencia que median entre la historia general, trascendental y categorial, de la revelación, por una parte, y la historia particular, regional de la revelación, por otra. Ambas historias no se excluyen entre sí, sino que se condicionan mutuamente. En la historia particular, regional, categorial de la revelación halla su esencia plena y su objetivación histórica completa la primera, la historia general de la revelación, de tipo trascendental y categorial, sin que por ello deba decirse que haya de pasarse por alto la primera historia porque existe la segunda. Si la historia particular, categorial de la revelación, en la que la revelación trascendental se interpreta para un círculo de hombres espacial o tem-

poralmente limitado, sólo puede pensarse, en primer lugar, por la simple razón de que también hay otras autointerpretaciones del hombre, culturalmente limitadas según factores de espacio y tiempo, en culturas particulares y épocas limitadas, se deduce en consecuencia que toda autointerpretación recta de la trascendencia sobrenatural del hombre como el elemento fundamental de la constitución de toda existencia humana también significa algo en principio para todos los hombres. Así toda autointerpretación histórica recta, regional o temporalmente limitada, de la relación sobrenatural del hombre con Dios, lleva en sí una dinámica interna —aunque quizá oculta para ella misma hacia el universalismo, hacia la mediación de una autointeligencia religiosa cada vez más adecuada de todos los hombres.

En qué medida la destinación mencionada, en principio universal, de una historia categorial de la revelación, regional o temporalmente limitada, tiene de hecho repercusiones bajo la providencia salvífica de Dios, bajo qué forma explícitamente palpable o bajo qué anonimato histórico sucede eso, son cuestiones que evidentemente sólo pueden experimentarse a posteriori por la historia misma y no pueden deducirse a priori. Si los “profetas” que aparecen en tal historia particular de la salvación y las instituciones religiosas así originadas tienen una “autoridad” para el hombre particular en su propia interpretación religiosa, entonces podemos y debemos hablar también de una historia “oficial”, particular, categorial de la revelación.

5. ESTRUCTURA DE LA HISTORIA FÁCTICA DE LA REVELACIÓN

Para esclarecer un poco más lo dicho hasta ahora y transportarlo de su abstracción conceptual a una cierta comprensión histórica, preguntemos ahora si y cómo los conceptos formales logrados son aptos para proporcionar por lo menos a grandes rasgos una representación de la estructura de la historia fáctica de la revelación. Miraremos ahora a la historia oficial de la salvación y revelación, a saber, a la historia del Antiguo y Nuevo Testamento como última preparación para el suceso absoluto de la revelación en Jesucristo.

La “revelación primitiva”

La constitución del hombre se produce a través de la creación y de la comunicación de Dios mismo, por un distanciamiento y diferencia radicales de Dios en cuanto misterio absoluto en el acto de la creación y, simultáneamente, por una cercanía absoluta respecto de este misterio en la gracia. En tanto esta constitución trascendental del hombre, su principio, también es siempre una posición en una historicidad concreta como principio y horizonte previamente dados del hombre en su libertad, y en tanto esta constitución lógica y objetivamente —si bien no de manera palpable en un plano temporal— precede a su autointerpretación libre y, además, culpable, podemos hablar del principio paradisiaco de la revelación trascendental y categorial de Dios, de la originaria revelación trascendental y categorial. En este concepto, ha de permanecer abierto, por el momento, el problema de en qué medida y manera la “revelación primitiva” ha sido transmitida por sus primeros portadores mundanos. “Adán y Eva”, a las futuras generaciones. Revelación primitiva no significa sino que, allí donde está dado realmente el hombre como hombre, es decir, como sujeto, como libertad y responsabilidad, éstas, por la comunicación de Dios mismo, estaban ya dirigidas ontológicamente al Dios de la cercanía absoluta y que su movimiento, en el plano de la historia individual y de la colectiva, se inició con esta finalidad. En qué medida esa trascendentalidad sobrenatural estaba dada ya reflejamente y era ya temática en forma religiosa, constituye una pregunta diferente por completo, que puede dejarse abierta, sin tener que poner en duda por ello el auténtico núcleo y sentido de dicho concepto de revelación primitiva.

Ahora bien, en tanto la voluntad salvífica de Dios como autocomunicación ofrecida permanece a pesar de la claudicación inicial del hombre en su culpa, y cada hombre recibe su naturaleza humana —llamada por Dios a través de su propia comunicación— de la humanidad una en la unidad de su historia, puede hablarse sin reparos de la transmisión de la revelación trascendental originaria. Primeramente hemos de hablar así en el sentido de que el hombre existe siempre como precedente de otros y de una historia conjunta, y en el sentido de que recibe la trascendentalidad agraciada en esta y desde esta historia. De acuerdo con ello, puede hablarse de una transmisión de la revelación trascendental primitiva como tal, aunque ésta se transmita a través de

la historia no porque fue recibida de “Adán”, sino porque su culpa estaba siempre envuelta y trascendida por la voluntad absoluta de Dios de comunicarse a sí mismo mirando a Jesucristo y desde él. Es otra cuestión la de si y en qué medida se ha producido una tradición histórica de la revelación categorial originaria en una palabra humana explícita, pues tal tradición sin duda no se muestra primariamente en relatos narrativos sobre el comienzo histórico del hombre en su concreción, sino, más bien, en un mantener despierta la experiencia trascendental de Dios y en la experiencia del condicionamiento de la situación histórica por la culpa. Este mantener despierta puede acontecer, por una parte, bajo diversas formas, incluso bajo formas depravadas y politeístas y, por otra, sin referencia explícita a la tradición como tal. Y, sin embargo, el concepto de una revelación y transmisión de la revelación se realiza en tanto se trata de la objetivación histórica —transmitida siempre de nuevo— de la revelación trascendental y de la objetivación histórica de la culpa, la cual sólo es posible en confrontación con la revelación trascendental de Dios.

Los relatos del primer capítulo del Génesis sobre el principio de la historia humana tampoco son un “reportaje” transmitido desde el principio a través de las generaciones sobre los sucesos de la historia originaria, ni un reportaje que en cierto modo haya transmitido Dios como quien tomó parte en la historia originaria; han de entenderse más bien como una etiología, la cual, desde la actual experiencia trascendental sobrenatural, infiere lo que tuvo que suceder al principio como fundamento histórico de esta experiencia actual. Por tanto, la descripción de este principio inferido retrospectivamente, con independencia de la verdad e historicidad originaria de lo inferido, trabaja con un material representativo que ha sido tomado del propio presente de aquellos pueblos y hombres que directa o indirectamente han contribuido a la acuñación y configuración concreta de los relatos del Génesis. Puesto que en cierto modo y bajo determinadas formas tal etiología se produce en el hombre histórico siempre y en todas partes mediante una *anamnesis* y, por ello, la etiología de un hombre depende siempre e inevitablemente —en lo que dice y en sus contradicciones— de la etiología del mundo circundante y del que le precede, la afirmación de que el hombre alcanza su comienzo etiológicamente no implica una impugnación de que él sepa de su principio por tradición de la revelación primitiva. Cabe entender lo dicho de manera que tal tradi-

ción puede y debe aparecer bajo formas muy diversas, sin que por ello sea en un sentido negativo *mera* formación fantástica de mitología y sin cesar de ser —incluso bajo las más curiosas formas mitológicas de representación— una objetivación más o menos lograda de la experiencia trascendental de la revelación. Si tal autointeligencia del hombre a partir de su principio y retornando a su comienzo se percibe como mitológica, entonces hemos de resaltar, naturalmente, que en el fondo no se da ningún concepto sin percepción y que incluso el lenguaje metafísico más abstracto trabaja con imágenes, semejanzas, representaciones, con una *conversio ad phantasma*, como diría Tomás de Aquino.

¿Es posible una estructuración de la historia entera de la revelación?

Según muestra la historia de la religión, esta interpretación histórica de la revelación trascendental sobrenatural (por lo menos a primera vista, aunque quizá precipitadamente) está confiada al hombre de manera que surgen múltiples historias de la religión en los diversos espacios y tiempos del mundo, sin que, al paracer, se logre unificar estas historias múltiples en una historia estructurada de la revelación y de la salvación, con una única dirección clara del movimiento tal como nosotros lo vemos. Esta historia en la multiplicidad de sus historias tiene (vista desde Dios) una determinada dirección, que, para el teólogo y el cristiano, camina hacia Cristo, y puede ser al menos postulada por aquel filósofo de la historia y aquel historiador que en la pluralidad de las historias cree poder suponer un sentido comprensible en forma intramundana, un sentido intuible a manera de atisbo o inferible a partir de los sucesos de la historia.

Pero la estructura definitivamente unitaria y la ley más precisa de evolución de esta historia una de la salvación y revelación en las múltiples historias de la religión apenas pueden conocerse; y los diversos intentos que el historiador de la religión emprende de cara a una clasificación y sistematización de las muchas religiones en su esencia y en su sucesión histórica, no son muy fecundos para la comprensión de la historia de la revelación antes de la revelación veterotestamentaria y cristiana.

Tampoco la Sagrada Escritura, sobre todo la del Antiguo Testa-

mento, ofrece de cara a tal empresa de estructuración de la historia general de la revelación en la historia de las religiones ninguna clave que conduzca a resultados más claros. Ciertamente el Antiguo y el Nuevo Testamento saben que la historia entera se halla bajo el propósito divino de alianza, bajo su voluntad salvífica, y que ella está siempre constituida también por la culpa; el Nuevo Testamento conoce asimismo la idea de una depravación progresiva de esa historia de la humanidad e incluso de la religión. Tal historia de la religión y de la humanidad se halla bajo la lejanía y la ira de Dios, bajo su paciencia y longanimidad, bajo el pecado y el juicio, está dada como tiempo del alejamiento progresivo de la pureza del principio originario y como tiempo en que ese principio es insuprimible, como tiempo de tinieblas y de culpa y como tiempo de preparación a Cristo; pero no está claro propiamente si y cómo esta preparación era más que una experiencia de la necesidad de redención. Y tampoco está claro cómo ha de entenderse tal preparación, si no olvidamos que las generaciones de los hombres se suceden unas a otras y, por tanto, en cierto sentido cada una tiene que empezar siempre de nuevo.

Así, la historia prebíblica de la revelación y salvación se pierde ante nuestros ojos en un pasado oscuro, casi sin estructura, por más que sepamos con precisión sobre las religiones no bíblicas en lo tocante a sus ritos multiformes, a sus instituciones sociales, teorías, restauraciones y movimientos de reforma, impugnación e influjo recíprocos. A pesar de todo lo que sabemos sobre historia de las religiones, ésta queda muy desestructurada por lo que respecta a la auténtica historia de la *revelación*. Si vemos el sentido de la historia profana en una autonomía teórica y práctica del hombre en relación consigo mismo y con su mundo circundante —o sea, en un progreso de la historia de la libertad como facultad de disponer por sí mismo, de la esperanza, del riesgo y del amor—, entonces, desde tal interpretación filosófica de la historia, tampoco logramos introducir realmente en la historia de la humanidad estructuras y cesuras claras. Si dejamos de ver ingenuamente los momentos y cesuras de la historia universal desde nuestro breve tiempo de vida individual; o sea, si entendemos que también la más pequeña época, un momento histórico, puede durar un par de milenios, entonces ciertamente todavía no tenemos ninguna posibilidad de estructurar la temprana historia de la salvación y revelación antes de la era bíblica y de hacer comprensible su curso histórico en la diver-

sidad de sus fases; pero quedará clara una cosa: todo el tiempo bíblico desde Abraham hasta Cristo se repliega en un breve momento de comienzo, del suceso de Cristo, y tenemos el derecho y la obligación —en tanto somos cristianos— de considerar ese tiempo, partiendo del Antiguo y del Nuevo Testamento y mirando a la historia entera de la revelación, que es coextensiva con la historia de la humanidad, como un último instante antes del suceso de Cristo y en unidad conjunta con él.

Puede, por supuesto, hacerse notar que el tiempo de la humanidad desde su comienzo biológico hasta los últimos milenios, en los que por primera vez parece haber conciencia histórica, tradición explícita, etc., no se presenta como tiempo de la historia, sino como una prehistoria existente ahistóricamente de la humanidad, en la que ésta vive en un letargo, se reproduce, pero propiamente no ha llegado todavía a aprehender su existencia con claridad y libertad históricas, ni la ha convertido en objeto de su propia acción planificada y responsable. En el plano de la historia profana pueden muy bien verse así las cosas.

Pero el teólogo ha de dejar de lado tales reflexiones, por importantes que éstas sean bajo muchos aspectos y por más que puedan tener también una significación teológica. En el plano teológico hemos de decir —sin necesidad de que nos desautoricen las ciencias profanas—: donde se daba realmente un ser con trascendencia absoluta (con capacidad de cuestionar el ámbito biológico y el de los demás seres humanos como un todo), allí había un hombre con libertad y disposición de sí mismo, lindando inmediatamente en el misterio absoluto; y donde faltaba eso, no existía lo que filosófica, cristiana y teológicamente llamamos “hombre”, por más que los seres en cuestión fueran semejantes a nosotros bajo otros aspectos. Por tanto, en un sentido teológico tal hombre tiene necesariamente una historia de la libertad, de la salvación y de la revelación; a este respecto hemos de dejar de lado la pregunta de la medida en que esa historia estaba tematizada en este hombre de manera explícitamente religiosa. Mas como dicha historia se objetiva y expresa corporalmente en el lenguaje, en la vida con su mundo concomitante, en ritos, etc., no podemos negar que el concepto de una historia de la libertad, de la salvación y revelación como historia real en terminología y sentido teológicos corresponda también a aquellos tiempos en los que el hombre bajo muchos aspectos parece haber existido muy ahistóricamente.

Hemos de concluir, pues, que no nos es posible una estructura teológica más exacta de aquella historia prebíblica, enormemente larga, cabalmente histórica de la salvación y revelación; por tanto, toda la historia bíblica de la revelación, o sea, la historia categorial particular y "oficial" de la salvación, única de la que sabemos, se repliega en el breve instante histórico de la preparación, de la introducción al suceso de Cristo. O bien el tiempo de los llamados patriarcas de la Biblia es un tiempo cuyos representantes —sin documentación mediante material histórico palpable— dicen solamente que la historia veterotestamentaria de la alianza procede de una historia general de la salvación y revelación y conserva un nexo con ella, que aquélla debe llevar adelante la gracia y el peso de la culpa de ésta, para introducirla totalmente en Cristo; o bien ese tiempo de los patriarcas antes de Moisés es ya la historia de los comienzos de esta historia particular y oficial de la salvación, el tiempo de los antepasados históricamente muy cercanos del pueblo de la alianza, Israel, en el sentido de que en esta historia de los patriarcas estaba dado ya un cierto núcleo de tradición histórica de la prehistoria de Israel. El milenio y medio de la auténtica historia veterotestamentaria de la alianza con Moisés y los profetas, en medio de toda diferenciación y de todos los cambios dramáticos, es el breve instante de la última preparación de la historia para Cristo. Esta prehistoria veterotestamentaria de Cristo es ya, pues, para nosotros meramente la última e inmediata prehistoria de Cristo mismo, pues sólo desde Cristo es posible una afirmación realmente teológica y todavía válida para nosotros, por lo menos para nosotros ahora, sobre dicha prehistoria.

Esto se muestra ya en que la base escriturística de tal afirmación en el Antiguo Testamento no admite ninguna interpretación unitaria, por lo que respecta a su contenido y extensión, a no ser desde Cristo. Pues, de no ser a partir de él, esta Escritura, dado su lento nacimiento, dada la pluralidad de estratos de sus tendencias y concepciones teológicas, apenas podría reducirse a un concepto unitario si no es que un pueblo en su larga historia se sabe como socio del Dios uno y vivo, que juzga y otorga su gracia, que es incomprensible, pero se comporta siempre como señor cercano respecto de su historia; si ese pueblo no conoce que su historia está en principio abierta a un futuro salvífico desconocido para él y se halla confiada a la disposición del Dios venidero del futuro.

Lo que convierte esta historia en historia de la revelación no es su contenido concreto antes de Cristo en la antigua alianza (pues categorialmente de suyo no sucede nada que no se produzca también en cualquier historia de otro pueblo), sino la interpretación de esta historia como el acontecer de un diálogo con Dios y como tendencia prospectiva al futuro abierto. A este respecto ambos elementos no son interpretaciones que se añadan desde fuera a dicha historia, sino elementos históricos en lo interpretado mismo; pero esta interpretación es la que constituye a la historia como historia de la revelación.

De ahí se deduce que tal historia pudo acontecer y aconteció también en la historia de otros pueblos, sobre todo porque la historia de Israel también era siempre concretamente, en una última mezcla no separable, la historia de la culpa, del apartamiento de Dios, la historia del endurecimiento legalista de lo originariamente religioso. Pero si decimos ahora que la Escritura sólo en la historia de la religión de un pequeño pueblo del Asia occidental permite el conocimiento de la continuidad y de la estructuración según las épocas de una historia particular de la revelación, y que en otras historias de la religión no tendríamos esa posibilidad con igual claridad y certeza, esto puede concederse sin más. Sin embargo, esta interpretación y delimitación de la historia particular veterotestamentaria de la salvación frente a otras historias particulares de la salvación y frente a todo lo demás que sucedió en ella, no era posible para los hombres del Antiguo Testamento en la misma medida y manera que para nosotros. El Antiguo Testamento concedía sin reservas una relación histórica y salvíficamente poderosa de Yahveh con otros pueblos.

Si, por tanto, la interpretación de la historia veterotestamentaria de la salvación sólo es posible para nosotros desde Cristo, por la simple razón de que sólo desde él nos afecta dicha historia en su peculiaridad, en consecuencia ésta sólo puede tener realmente una significación religiosa para nosotros como inmediata y próxima prehistoria de Cristo mismo, sólo así puede ser nuestra propia historia de la revelación y nuestra tradición. Y con ello en el fondo sólo hay para nosotros dos puntos fijos y una cesura de tipo realmente decisivo y constatable en nuestra propia historia categorial de la revelación y salvación: el *principio* y la *plenitud* de la historia de la salvación en Cristo.

Más tarde, desde la cristología y la soteriología, deberemos decir que esta cesura, "Cristo", no es un inciso al que puedan seguir

otros con igual radicalismo —fuera de la consumación en absoluto— en la historia de la salvación y de la revelación.

Para terminar digamos aquí dos cosas: si, en correspondencia con la enorme duración de la historia de la humanidad, distinguimos muy pocas cesuras últimas en la historia universal profana, entonces para nuestro calendario el momento de tal cesura, el punto de viraje de la historia, puede a veces tener varios milenios de duración. Si en los dos millones de años de historia humana profana buscamos la cesura más decisiva, entonces este momento de la cesura está en aquellos milenios en los que el hombre, mediante una aceleración rápidamente progresiva, de un ser albergado en la naturaleza e inmediatamente amenazado por ella, se ha desarrollado hasta llegar a convertirse en un ser que vive en un mundo circundante creado por él y no simplemente recibido de manera pasiva, en aquellos milenios en los que se ha desarrollado para pasar a ser aquel hombre que se ha hecho a sí mismo objeto de su propia manipulación, que ha transformado su entorno misterioso en una construcción racionalmente planificada, desmitizada para sus propios proyectos. Quizá estamos hoy al final de este nuevo comienzo y así nos hallamos al final de la llamada era moderna, la cual, pensada desde la historia entera de la humanidad, es sólo el final de toda la historia anterior de la cultura. Caminamos hacia aquel espacio de la historia que el hombre se ha abierto para sí mismo. A este respecto puede permanecer abierta por completo la pregunta de la posible duración del segundo período incipiente de la existencia hominizada, después del primer período de la existencia natural; puede quedar también abierto el problema de si este segundo período es el breve instante de una catástrofe causada por el hombre mismo, o bien el espacio de tiempo —de nuevo ahistórico— en el que el hombre será hombre bajo una modalidad no representable de manera concreta en una naturaleza sometida finalmente a él. Desde aquí, si consideramos esta era de tiempo como un momento del acontecer histórico de la humanidad (aunque éste haya durado un par de milenios), se desprende como resultado que el suceso de Cristo debe situarse en este trecho de tiempo. Sólo a partir de ambos acontecimientos puede hallarse la interpretación teológica real de esta cesura radical hacia adelante y hacia atrás.

Si consideramos como una transición relativamente breve todo el tiempo que acostumbramos a ver como el anterior “acontecer des-

criptible históricamente”, entonces se hará comprensible también el puesto de Cristo en esta historia universal profana y sobre todo en la historia de las religiones, coextensiva con la historia universal profana, en correlación con la cesura que ha durado un par de milenios. En esta cesura la humanidad, después de una permanencia apenas supervivable en una existencia casi natural, llega finalmente a sí misma, no sólo en una reflexión introvertida, en el arte y la filosofía, sino también en una manera y reflexión extrovertidas hacia su mundo en torno; y dentro de ese período la historia de la humanidad llega simultáneamente al Dios-hombre, a la objetivación histórica absoluta de su relación trascendental con Dios. En esta objetivación, el Dios que se comunica a sí mismo y el hombre que acepta la autocomunicación divina (en Jesucristo) se hacen irrevocablemente uno, y la historia de la revelación y salvación de la humanidad entera llega a su fin, sin menoscabo de la pregunta de la salvación individual. Ahora no sólo se mueve el hombre trascendentalmente hacia su fin, sino que esta historia de la salvación se adentra también categorialmente en su fin mismo y en ese fin se dirige de forma activa al fin definitivo, pues en dicha historia, dentro del mencionado período de cesura, está dado ya aquello hacia lo que se mueve la humanidad: la divinización de la humanidad en el único Dios-hombre Jesucristo. Por tanto, la última y única cesura fundamental de la historia profana y la última cesura fundamental de la historia de la salvación y revelación coinciden en un mismo momento histórico de transición, aunque éste dure un par de milenios. Tanto desde el punto de vista profano como teológico, el hombre ha llegado a sí mismo —es decir, al misterio de su existencia— no sólo en la trascendentalidad de su comienzo, sino también en su historia. Por tanto, ésta puede llamarse realmente “plenitud del tiempo”, aun cuando en el plano de la historia de la teología y de la historia profana esa plenitud del tiempo sólo esté dada en su comienzo.

6. RESUMEN DEL CONCEPTO DE REVELACIÓN

Revelación “natural” y auténtica revelación de Dios mismo

Si Dios crea lo otro y, por ello, lo crea como finito, si Dios crea el espíritu, que por su trascendencia conoce lo otro como finito y así lo co-

noce de cara a su fundamento y, en consecuencia, a la vez delimita este fundamento como total y cualitativamente otro, o sea, delimita el inefable misterio sagrado frente a lo meramente finito; con esto está dada ya una cierta manifestación de Dios como misterio infinito, la cual —aunque sea con un concepto sujeto a confusión— acostumbra llamarse “revelación natural de Dios”. Pero ésta deja que Dios permanezca desconocido por cuanto él sólo es sabido como el misterio por analogía, por eminencia negadora respecto de lo finito y por referencia mediata, pero no es sabido en sí por inmediatez directa con él. De este modo no puede saberse su última relación inequívoca con la criatura espiritual, pues bajo la manera de una relación trascendental natural con Dios permanecería sin respuesta la pregunta de si él quiere ser la silenciosa infinitud cerrada en sí misma, que nos distancia hacia nuestra finitud, o la cercanía radical de la propia comunicación, si él quiere enfrentarse como juicio o como perdón con nuestro “no” culpable a su realidad divina en la profundidad de nuestra conciencia y en sus objetivaciones categoriales a través de la historia.

Más allá de esta “revelación natural”, que propiamente es la donación de Dios como pregunta (no como respuesta), existe también la auténtica revelación de Dios. Ésta no está dada simplemente con el ser espiritual del hombre como trascendencia, sino que tiene carácter de suceso, es dialógica; en ella Dios interpela al hombre, le manifiesta lo que no puede leerse siempre y por doquier en el mundo con la referencia necesaria de toda realidad del mundo a Dios en la trascendencia del hombre, a saber, la pregunta por Dios y el ser interrogado del hombre por este misterio. La auténtica revelación trascendental abre lo que, presupuesto el mundo y el espíritu trascendental, no puede leerse todavía en ellos y es desconocido para el hombre: la realidad interna de Dios y su libre comportamiento personal con la criatura espiritual.

No hace falta discutir aquí explícitamente si nosotros como individuos podemos conocer con seguridad por nosotros mismos que Dios puede o no expresarse de esta manera. Si la *posibilidad* de una autocomunicación gratuita de Dios puede conocerse ya desde el hombre y su trascendencia, si el hombre puede interpretar su trascendencia como el espacio de una posible autocomunicación de Dios en su propia mismidad, o bien ha de decirse que este espacio ciertamente está dado como condición de posibilidad de una relación con el misterio absoluto,

pero no puede ser llenado por la autocomunicación de Dios sin romperse; son preguntas que no deben ser tratadas aquí. De hecho Dios se ha revelado así. Y por lo menos a partir de ahí sabemos que tal revelación es *posible* por la autocomunicación de Dios en sí mismo.

Esta revelación tiene dos partes (una trascendental y otra histórica), las cuales son distintas y a la vez se pertenecen mutuamente, son ambas necesarias para que exista la revelación en general. Y estas dos partes tienen una cierta variabilidad en su relación recíproca.

El aspecto trascendental de la revelación

La revelación histórico-personal por la palabra afecta en primer lugar a la singularidad espiritual del hombre. Dios se le comunica en su realidad más propia, con su luminosidad espiritual, y confiere al hombre como trascendencia la posibilidad de recibir y oír esta autocomunicación y apertura personales y de aceptarlas en la fe, la esperanza y el amor, pero de tal manera que ellas no quedan rebajadas al “nivel” de la criatura finita como tal, sino que pueden “llegar” realmente como cabal autoapertura de Dios mismo en el hombre. Pues Dios sustenta por sí mismo —divinizando al hombre— el acto de oír, de aceptar la propia apertura y comunicación.

Esta revelación es la propia autodonación personal de Dios en una cercanía absoluta e indulgente, de modo que él no es ni la absoluta lejanía que rechaza, ni el juicio, aunque podría ser ambas cosas, y así Dios en esta cercanía indulgente se entrega como la plenitud interna de la ilimitación trascendental. La pregunta absolutamente ilimitada es llenada y respondida por Dios mismo como respuesta absoluta.

Lo que así hemos descrito se llama en términos cristianos la gracia santificante y justificante como la elevación que diviniza al hombre, en la que Dios no sólo da algo distinto de él, sino que se entrega a sí mismo y concurre en el acto de su aceptación. Por cuanto, en primer lugar, esta gracia ha sido ofrecida por Dios en todo tiempo y a todos los hombres en previsión y con voluntad absoluta de Jesucristo, el Dios-hombre, es operante ya como ofrecida y —según podemos esperar, aunque no saber con seguridad— por lo menos una vez será aceptada por la mayoría de los hombres en el resultado final de la acción entera de la libertad de su vida; por cuanto, en segundo lugar, esta

gracia cambia la conciencia del hombre, le da —como dice la escolástica— un nuevo objeto formal, más elevado, en conformidad con la gracia, aunque no de manera refleja; es decir, confiere la trascendencia hacia el ser absoluto de Dios como beatificante; por cuanto, en tercer lugar, por lo menos el horizonte de la espiritualidad humana como pregunta infinita queda llenado en virtud de esta inefable autocomunicación de Dios por la confianza creyente de que la pregunta infinita será satisfecha por Dios con la respuesta infinita que es él mismo; en consecuencia, por esta gracia está dada ya siempre en todos los tiempos a manera de evento la gracia libre de Dios, su propia revelación. Ahora bien, esta interna autorrevelación gratuita de Dios en el núcleo de la persona espiritual está destinada al hombre entero, en *todas* sus dimensiones, pues todas han de integrarse en la salvación una del hombre uno y entero. Por ello, toda subjetividad trascendental no se posee para sí misma *junto* a la historia, sino *en* esta misma, que es exactamente la historia de la trascendencia del hombre.

La parte categorial, histórica de la revelación

La propia revelación de Dios en la profundidad de la persona espiritual es una determinación apriorística procedente de la gracia, pero no es refleja en sí misma, no es un enunciado en sí ya objetivo, es un momento de la conciencia, no una dimensión sabida. Mas todo ello no significa que esta determinación apriorística viva para sí misma y que, en este previo estar dado, ya sólo pueda ser objeto de una reflexión accesoria que nada tenga que ver internamente con la donación anterior de la gracia como tal. Más bien, este estar dado Dios mismo previamente, la disposición del hombre elevada por la gracia, la revelación trascendental está siempre —porque toda trascendentalidad del hombre tiene una historia— mediada en forma mundana y categorial, acontece en el material histórico de la vida del hombre, sin identificarse simplemente con ello. Si, por tanto, ha de acontecer concretamente esta disposición sobrenatural, y sobre todo, si esta revelación de Dios por la gracia ha de convertirse en principio de la acción concreta en su conciencia objetiva, refleja y así también en la dimensión de lo social; entonces esta revelación gratuita, no objetiva ni refleja de Dios ha de darse siempre en forma mediada bajo la modalidad de lo sabido obje-

tivamente; y esto con independencia en un primer momento de que tal mediación presente o no el matiz de una religiosidad tematizada en forma explícita.

Ahora bien, esta “mediación” tiene su historia, y en esa historia se halla bajo la dirección de Dios, lo cual a su vez no significa sino la dinámica de la autocomunicación trascendental de Dios de cara a su realización y mediación históricas, y así dicha mediación significa una vez más revelación de Dios. La historia de la mediación de la revelación trascendental de Dios es un elemento interno en la historicidad de la propia apertura de Dios en la gracia, pues ésta, de por sí y no sólo por la esencia del hombre, posee una dinámica hacia su propia objetivación, puesto que ella misma es principio de la divinización de la criatura en todas sus dimensiones.

De suyo, en cada religión se hace el intento (al menos por parte del hombre) de mediar históricamente la revelación originaria, no refleja ni objetiva, el intento de reflexionar sobre ella y de interpretarla en enunciados. En todas las religiones se hallan momentos particulares en que se registran logros de tal mediación y autorreflexión (posibilitados por la gracia divina) de la relación trascendental sobrenatural del hombre con Dios por su propia comunicación. A través de esos momentos, Dios crea para el hombre una posibilidad de salvación también en la dimensión de su objetividad, de su historicidad concreta. Pero así como Dios ha permitido la culpa del hombre en general y ésta repercute, obscureciendo y depravando, en todas las dimensiones colectivas y sociales del hombre, lo mismo sucede en la historia de la autointerpretación objetivante de la revelación gratuita por parte del hombre. Tal interpretación sólo se logra en parte, se halla siempre en una historia todavía no consumada, está mezclada con error, con cegamiento culpable y con las objetivaciones de esta ceguera, las cuales a su vez codeterminan la situación religiosa de los otros hombres.

Si y donde esta objetivación de la revelación se realiza de cara a la comunidad de los hombres y no sólo para la existencia individual de una persona en cuanto tal; si la traducción mediadora en los hombres que llamamos profetas religiosos, portadores de la revelación en sentido pleno, es dirigida por Dios en la dinámica de la autocomunicación divina misma, de manera que esta revelación permanezca pura, aunque quizá sólo transmita aspectos parciales de la revelación trascendental; si esta pureza de la revelación en su objetivación por obra

de los profetas y nuestra propia llamada a través de la revelación objetivada se nos legitiman mediante los milagros; entonces tenemos lo que se llama revelación particular constituida en forma pública y oficial, eclesiásticamente estructurada, y su historia; lo que acostumbramos a llamar simplemente “revelación”. Esta clase de revelación no sólo ostenta carácter de evento e historia en tanto es libre decisión de Dios y, en este sentido, es una llamada a la libre respuesta histórica de cada hombre, sino que es también histórica en el sentido particular de que, en su pureza oficial garantizada por así decir reflejamente, no acontece por doquier, sino que tiene una historia especial dentro de la historia general y dentro de la historia general de las religiones. Si esta historia general e historia de las religiones es siempre historia de la revelación, si también la historia particular de la revelación bajo dicha modalidad y pureza garantizadas oficial y reflejamente tiene una significación más lejana o más próxima para la historia de todos, entonces la historia particular de la revelación es un elemento —aunque eminente— de una historia general de la salvación y revelación. Esto no resulta sorprendente atendida la auténtica historicidad del hombre en un necesario mundo circundante, como no sorprende que, por lo demás, existan sucesos históricos señalados en la historia del hombre que no pueden repetirse cada día.

La cúspide insuperable de toda revelación

Si la historia es también historia de lo siempre singular e irrepetible, consecuentemente la historia general también contiene siempre historia particular, y ésta es sin cesar un elemento en la historia total y general. Dado que en la medida en que en virtud de la historicidad de la reflexión sobre la autodonación gratuita de Dios al hombre esta revelación tiene una historia, y además delimitada dentro de la historia general, la historia de la revelación llega a su absoluto punto cimero, cuando la propia comunicación de Dios por la unión hipostática a través de su encarnación en la realidad espiritual y creada de Jesús alcanza su cúspide insuperable para éste y con ello para todos nosotros. Y sucede esto en la encarnación del *Logos* porque aquí lo enunciado y comunicado —Dios mismo—, el modo de expresión, es decir, la realidad humana de Cristo en su vida y su estado definitivo, y Jesús el recep-

tor, como el agraciado y el que contempla a Dios, han llegado a ser absolutamente una unidad. En Jesús, la comunicación gratuita de Dios al hombre y su propia interpretación categorial en la dimensión de lo palpable corporalmente y de lo social han llegado juntamente a su punto cimero, a la revelación por excelencia. Y, con ello, el suceso de Cristo pasa a ser la única cesura realmente aprehensible para nosotros en la historia general de la salvación y revelación, y para nuestra distinción de una historia particular oficial de la revelación dentro de la historia general de la revelación antes de Cristo.

Grado sexto

JESUCRISTO

Llegamos ahora a lo simplemente cristiano del cristianismo, a Jesucristo. Ciertamente lo expuesto hasta ahora significa que hay también un "cristianismo anónimo". Según la fe católica, tal como ésta se ha expresado claramente en el Vaticano II, no puede dudarse de que alguien que no se halla en una unión histórica concreta con la predicación expresa del cristianismo, puede, sin embargo, ser un hombre justificado, que vive en la gracia de Dios. Él posee entonces aquella comunicación sobrenatural gratuita de Dios mismo no sólo como oferta, como existencial de su existencia, sino que ha aceptado también esta oferta y con ello propiamente también lo esencial de lo que quiere transmitirle el cristianismo: su salvación en la gracia, que objetivamente es la gracia de Jesucristo. Porque la autocomunicación trascendental de Dios como oferta a la libertad del hombre es, por una parte, un existencial de cada hombre y, por otra, un momento en la autocomunicación de Dios al mundo, la cual tiene en Cristo su fin y su cumbre, cabe hablar cabalmente de "cristianos anónimos". No obstante, sigue siendo verdad que en la dimensión de la historicidad plena de esta autocomunicación de Dios al hombre en Cristo y de cara a él, sólo es un cristiano en la dimensión de la historicidad reflexiva de esta autocomunicación trascendental de Dios el que confiesa de manera explícita a Jesús como el Cristo en la fe y el bautismo.

Por ello, este sexto grado de nuestras reflexiones conduce a lo

decisivamente cristiano del cristianismo. Estas reflexiones son muy difíciles en lo que respecta al método por el que proceden, porque en su tema, y precisamente a partir de nuestras reflexiones anteriores, se encuentran los dos momentos de una teología cristiana en la unidad suprema y en la tensión más radical, a saber: de un lado, una teología trascendental, esencial, existencial-ontológica, que en una ontología y antropología generales debe esbozar una doctrina apriorística del Dios-hombre, y así intenta constituir primeramente las condiciones de posibilidad de un auténtico poder oír y de una comprensión de que debe oírse el mensaje histórico de Jesús, el Cristo; y, del otro, una simple testificación histórica de lo que ha acontecido en Jesús, en su muerte y resurrección, y que, en una singular e indisoluble concreción histórica, es el suelo de la existencia y el suceso de la salvación para el cristiano, de modo que aquí lo más histórico es lo más esencial.

Si decimos que también en una teología trascendental debe establecerse una doctrina apriorística del Dios-hombre (por lo menos hoy), esto no significa por supuesto que temporal e históricamente tal doctrina apriorística pudo tener lugar antes del encuentro fáctico con el Dios-hombre. Reflexionamos siempre sobre las condiciones de posibilidad de una realidad con la que nos hemos encontrado ya. Mas con ello no se hace superflua tal reflexión, pues ofrece una inteligencia más clara y refleja de lo que nos sale al paso como real, y legitima de nuevo la persuasión intelectual de que se aprehende la realidad tal como es.

A este respecto desarrollamos varias reflexiones, que intentan acercar bajo diversos aspectos al todo uno de la doctrina cristiana de Jesucristo. Estas reflexiones particulares no quieren ni pueden evitar que en parte se crucen y, a la vez, apunten efectivamente a la realidad de Jesucristo desde lugares muy diversos de partida. No se evitan, pues, repeticiones que enuncian siempre de nuevo el todo de la cristología bajo enfoques diferentes en cada caso, aunque exigen una fuerte dosis de paciencia en el lector.

A este respecto hemos de llamar la atención sobre lo siguiente: para una justificación de la fe cristiana, el punto de partida fundamental y decisivo está dado en un encuentro con el Jesús histórico de Nazaret, o sea, en una "cristología ascendente". En este sentido la palabra "encarnación de Dios", la "encarnación del *Logos* eterno" es el final y no el punto de partida de todas las reflexiones cristológicas. De

todos modos, esa cristología ascendente no tiene que alzarse con la pretensión de ser la única dirección. Cuando una ha encontrado ya de hecho a Jesús como el Cristo, tiene también su propia significación y fuerza la idea de un Dios-hombre, de una venida de Dios a nuestra historia, o sea, una cristología descendente. Por tanto, si a continuación aparecen de algún modo entremezcladas la cristología ascendente y la descendente, eso será algo que ya de antemano hemos admitido sin reparos y no tiene por qué significar un inconveniente, sino que, al contrario, puede servir al esclarecimiento recíproco de estos dos aspectos y métodos.

1. LA CRISTOLOGÍA DENTRO DE UNA CONCEPCIÓN EVOLUTIVA DEL MUNDO

Fundamentación y esclarecimiento de la posición de los temas

En principio se trata aquí ante todo de la posibilidad trascendental del hombre de poder oír así como un mensaje del único Dios-hombre. Por tanto, bajo este título se trata sobre todo de una cristología trascendental o de la posibilidad trascendental para el hombre de contar seriamente con el único Dios-hombre.

Pero esta pregunta, planteada propiamente en el plano trascendental, tiene una concreción histórica en el sujeto que oye y que pregunta. Y esa concreción ha de quedar caracterizada —expresándonos en términos muy someros— como la situación de una concepción evolutiva del mundo. Por ello, dentro de este marco hay que expresar lo auténticamente trascendental de la posibilidad de oír el mensaje de Dios en nuestra carne.

Se trata, pues, en primer lugar simplemente de la pregunta sobre la demostración de la posibilidad de acomodar un enunciado a un complejo de otros enunciados, de horizontes de inteligencia, de persuasiones y no de enunciados sobre esto o lo otro por sí solo. Esto significa que aquí en primer lugar no se trata ni de la exposición de la cristología católica en sí, ni de lo que, quizá de manera vaga, puede designarse como “concepción evolutiva del mundo”. Se trata de una posible coordinación de ambas dimensiones. A este respecto, la concepción evolutiva del mundo se presupone como dada y se pregunta

por la adecuación o inadecuación de la cristología con ella, y no a la inversa.

Ciertamente la pregunta más radical y a la postre más obvia para la fe cristiana sería la de cómo puede justificarse ante la fe cristiana una concepción evolutiva del mundo. No obstante, puede plantearse la primera pregunta; y en el fondo, cada hombre se la plantea de forma inevitable. También el creyente pregunta, aunque secundariamente, por la posibilidad de adecuación, por una conciliabilidad al menos suficiente de su fe con el estilo de vida, con los horizontes de inteligencia que él comparte con su tiempo y sus coetáneos. Puede preguntar así, pues —usando palabras de Pedro (1 Pe 3, 15)— ha de dar razón de su fe no sólo ante sí mismo, sino también ante su medio ambiente; y puede preguntar así porque su fe no le induce a atizar una desconfianza radical frente a aquel pluralismo de sus horizontes de inteligencia, persuasiones y concepciones de vida que le viene dado previamente, que él no puede superar adecuadamente en la unidad de un sistema absoluto para todo lo que está dado en su existencia. Pero si el creyente sabe de este pluralismo, debe preguntar de qué manera puede vivir prácticamente como creyente en el entorno concreto de su existencia.

Si hablamos, pues, en primer término de una acomodación o no acomodación de la cristología a la concepción evolutiva del mundo, con ello ni intentamos deducir la doctrina cristiana de la encarnación como una consecuencia necesaria y una prolongación forzosa a partir de la concepción evolutiva del mundo, ni hemos de mostrar que la doctrina de la encarnación no se halla en una inmediata y simple contradicción objetiva o lógica con lo que contiene de conocimiento seguro la concepción evolutiva del mundo. En efecto, si pretendiéramos una inferencia deductiva —con visos de necesaria— de la doctrina de la encarnación desde una concepción evolutiva del mundo, entonces acometeríamos el intento de un racionalismo teológico, el intento de transformar la fe, la revelación y el dogma en filosofía, o de disolver la historia concreta —con su facticidad a la postre insuperable— en especulación y metafísica. Y si intentáramos meramente lo segundo, entonces, naturalmente, pasaríamos de largo ante la tarea real. En efecto, entonces la actual concepción evolutiva del mundo, que no niega directamente la doctrina de la encarnación del *Logos* divino, podría seguir percibiendo esta doctrina como un cuerpo extraño, como algo

que se añade sin ninguna relación al restante pensar y sentir del hombre actual. La tarea consiste, pues, en que, sin convertir la doctrina cristiana de la encarnación en un elemento necesario e interno de la actual concepción del mundo, esclarezcamos la posibilidad de una coordinación mutua de ambas magnitudes.

Si presuponemos una cierta preinteligencia del problema ahora planteado, entonces está claro lo difícil, laborioso y multiforme de nuestra tarea. Todos los problemas de reconciliación de la doctrina e interpretación cristiana de la existencia con la forma actual de vida, pensamiento y percepción se unen apiñados en nuestro tema. Todas las dificultades objetivas e históricas que vienen conjuradas con la expresión "cristianismo y espíritu moderno", se plantean también aquí, donde se trata del enunciado más central y misterioso del cristianismo, un enunciado que se refiere a su vez a una realidad perteneciente a una dimensión que científica, existencial y sentimentalmente es lo más familiar para el hombre, a la dimensión del mundo material y de la historia accesible para nosotros. Se trata de un enunciado que encuentra un puesto para Dios (al que se refiere la teología) precisamente allí donde el hombre se encuentra en su casa y se siente competente, a saber: en el mundo y no en el cielo. Nuestra tarea no puede ser hablar aquí de las preguntas y dificultades generales que vienen dadas con la tarea de reconciliación entre religión cristiana y pensamiento moderno. Hemos de limitarnos a las preguntas especiales que se plantean con nuestro problema estricto, si bien tenemos que tomar conciencia de que quizá la mayor extrañeza para el hombre actual en la doctrina de la encarnación deba atribuirse a la extrañeza que le produce cualquier enunciado metafísico y religioso en general.

Partimos de la actual imagen evolutiva del mundo, pero la presuponemos más de lo que podemos exponerla. Por ello, preguntamos en primer lugar por el nexo que se da en dicha imagen entre materia y espíritu y, con ello, por la unidad del mundo, de la historia natural y de la historia del hombre. Queremos, en efecto, tomar realmente en serio la afirmación de que el *Logos* se ha hecho *carne*. No queremos ni entender este dogma fundamental del cristianismo en una insostenible forma mitológica, ni interpretarlo de manera que propiamente lo significado con él se desplace a un espacio donde puedan arriesgarse afirmaciones que nadie puede comprobar y que en todo caso nada tienen que ver con lo que creemos saber y experimentar de manera segura.

Pero estos horizontes más amplios sólo pueden exponerse aquí con brevedad, y por ello sólo tocaremos aquellos nexos y conocimientos comúnmente admitidos en el cristianismo y en la teología: queremos evitar teoremas que se han divulgado desde Teilhard de Chardin. Si llegamos a coincidir con él, nos congratularemos, y no tenemos por qué evitarlo intencionadamente. Por nuestra parte, sólo queremos reflexionar aquí sobre aquello que propiamente podría decir cualquier teólogo cuando actualiza su teología bajo las preguntas planteadas por la concepción evolutiva del mundo. Hemos de cargar, naturalmente, con una cierta abstracción, la cual quizá defraude un tanto al representante de las ciencias naturales. Sería muy comprensible que éste esperara una precisión en los datos muy superior a la que podemos ofrecer aquí, y esto a partir de aquellos conocimientos científico-naturales que son usuales para él. Pero si intentáramos esto, no sólo tendríamos que alzar la pretensión de conocimientos científico-naturales, los cuales no son accesibles al teólogo más que de segunda o tercera mano; tendríamos que soportar también el peso inevitablemente ligado con tales interpretaciones de resultados particulares de las ciencias naturales, los cuales de ningún modo son inexpugnables. Nos bastan aquí las dificultades que en tales preguntas nos presentan la filosofía y la teología.

Si partimos, pues, de la unidad de espíritu y materia (lo que no quiere decir unicidad), entonces hemos de intentar entender al hombre como el ente en el que hace su irrupción definitiva la tendencia fundamental al propio hallazgo de la materia en el espíritu mediante la propia trascendencia, de modo que desde ahí la esencia del hombre mismo pueda verse dentro de una concepción fundamental y total del mundo. Y precisamente esta esencia del hombre es la que por su suprema, libre y plena autotrascendencia hacia Dios mismo (posibilitada gratuitamente por él), y por la autocomunicación divina, “espera” su consumación y la del mundo en lo que con términos cristianos llamamos gracia y gloria.

El principio permanente y la garantía absoluta de que se logrará y ha comenzado ya esta última autotrascendencia, la cual en principio es insuperable, es lo que llamamos “unión hipostática”.

El Dios-hombre es el primer principio del éxito definitivo del movimiento de autotrascendencia del mundo hacia la cercanía absoluta respecto del misterio de Dios. Esta unión hipostática en su primer enfoque no ha de mirarse precisamente como algo que distingue a Je-

sús de nosotros, sino como algo que debe suceder una vez y sólo una vez cuando el mundo comience a entrar en su última fase (lo cual no significa con necesidad su fase más breve), en la que debe realizar su concentración definitiva, su definitivo punto supremo y su cercanía absoluta respecto del misterio absoluto, llamado Dios. Desde aquí la encarnación se presenta como el principio necesario y permanente de la divinización del mundo en conjunto. En tanto la cercanía insuperable se produce en una apertura ilimitada precisamente al misterio absoluto, el cual es y permanece Dios, y en tanto esta fase definitiva de la historia universal ciertamente ha comenzado ya, pero no está consumada todavía, es evidente que el curso ulterior de dicha fase y su resultado permanecen envueltos en el misterio. La claridad y la situación definitiva de la verdad cristiana son la inexorable entrega del hombre al misterio, y no la claridad en la visión redondeada de un momento particular del hombre y de su mundo.

Unidad de todo lo creado

El cristiano confiesa en su fe que todo, el cielo y la tierra, lo material y lo espiritual, es creación de un mismo Dios. Pero si todo lo que es sólo existe en tanto procede de Dios, entonces esto no significa solamente que todo como diferente procede de *una* causa, la cual —por ser infinita y omnipotente— puede crear lo más diverso; con ello queda dicho también que esto diferente muestra una semejanza y comunidad internas y que lo multiforme y diferente constituye una unidad, *un* mundo en el origen y en la propia realización y destinación. De ahí se sigue que no sería cristiano concebir materia y espíritu como realidades que simplemente están yuxtapuestas de hecho, pero que en el fondo son dispares de todo género. Para una teología y filosofía cristiana es obvio que espíritu y materia tienen más de común que de diferente.

Donde primera y más claramente se muestra esta comunidad es en la unidad del hombre. Según la doctrina cristiana, cada hombre no es una composición contradictoria o meramente transitoria de espíritu y materia, sino una unidad, la cual lógica y objetivamente precede a la distinción y distinguibilidad de sus elementos, de modo que tales elementos sólo son comprensibles en lo que tienen de propio si se entienden como constitutivos del hombre *uno*. Desde aquí puede compren-

derse que a la postre sólo desde el hombre uno y, en consecuencia, desde su autorrealización una, se sabe qué es espíritu y materia y, por ello, ambos polos deben entenderse de antemano como referidos entre sí. A esto corresponde también la afirmación cristiana de que la consumación del espíritu finito, que es el hombre, sólo puede pensarse en una consumación (apenas “representable”) de su realidad *entera* y del cosmos. En la consumación su materialidad no puede excluirse sin más como algo transitorio, aunque no podamos representarnos positivamente un estado consumado de materialidad.

Las ciencias naturales, como un momento en la ciencia una y total del hombre, saben muchas cosas “sobre” la materia, es decir, determinan cada vez más exactamente nexos de tipo “funcional” entre los fenómenos naturales. Mas porque ellas —con legitimidad metódica— abstraen del hombre, pueden saber muchas cosas “sobre” la materia, pero no “la” materia, aunque su saber conduce de nuevo aposteriorísticamente al hombre mismo. Propiamente esto es obvio: el campo, el todo, no puede determinarse con los medios de determinación de las partes. Lo que es materia sólo puede decirse desde el hombre, y a la inversa no puede decirse desde la materia qué es espíritu. Decimos aquí intencionadamente desde el “hombre” y no desde el “espíritu”. De otro modo, caeríamos de nuevo en aquel platonismo que se esconde también en el materialismo, pues éste, lo mismo que el espiritualismo platónico, cree tener para la inteligencia del hombre y sus partes un punto de apoyo que es independiente del hombre como uno y entero. Ahora bien, sólo en el hombre pueden experimentarse aquellos constitutivos, espíritu y materia, en su esencia auténtica y en su unidad.

Pero desde la experiencia originaria que el hombre uno tiene de sí mismo puede decirse: el hombre es *espíritu* en tanto llega a sí mismo en un absoluto estar confiado a sí mismo, y esto porque él está referido siempre a la absolutez de la realidad en general y a su fundamento uno, llamado Dios. Este retorno a sí mismo y la referencia a la totalidad absoluta de una realidad posible y a su fundamento uno se condicionan recíprocamente. Pero esta referencia no tiene el carácter de la posesión que vacía por la penetración intuitiva de lo conocido, sino el carácter del ser asumido uno mismo e introducido en el misterio absoluto. Sólo en la aceptación amorosa de este misterio y en su disposición imprevisible sobre nosotros, puede llevarse a buen fin ese suceso

mediante aquella libertad que está dada necesariamente con la trascendencia respecto de todo lo particular y respecto de sí mismo. En tanto el hombre uno se experimenta de tal manera a sí mismo, puede y debe decir: Yo soy espíritu.

Como *materia* el hombre uno se entiende a sí mismo y el mundo en torno, que le pertenece necesariamente, en cuanto que el acto de este retorno hacia sí —en medio de la experiencia de la referencia al misterio que debe acogerse con amor— se produce siempre y primariamente sólo en un encuentro con lo particular que se muestra desde sí mismo, con lo concreto indisponible, con lo dado ineludiblemente de antemano. Como materia, el hombre se experimenta a sí mismo y el mundo inmediato que le sale al encuentro en tanto él es el fáctico, el que debe ser recibido, el dado de antemano para sí mismo y en ello no penetrado todavía, por cuanto en medio del conocimiento como posesión de sí está lo extraño y está cada uno como lo extraño y lo indispensable para él. Materia es la condición de posibilidad para lo otro objetivo que son el mundo y el hombre para sí mismos, condición de lo que experimentamos de manera inmediata como espacio y tiempo (precisamente cuando no podemos objetivarlo en forma conceptual). Materia significa la condición de aquella alteridad que se aliena para el hombre mismo y precisamente con ello lo lleva a sí mismo, y es la condición de posibilidad de una intercomunicación inmediata con otros seres que existen espiritualmente en el espacio y el tiempo, en la historia. La materia es el fundamento de que esté dado previamente lo otro como el material de la libertad y el fundamento de la comunicación real de espíritus finitos en un conocimiento y amor recíprocos.

El concepto de la "propia trascendencia activa"

Esta relación de referencia recíproca entre espíritu y materia no es simplemente una relación estática, sino que tiene su propia historia. El hombre como espíritu que llega a sí mismo experimenta su propia alienación (alteridad) como extendida temporalmente, como una historia de la naturaleza. Llega a sí mismo como uno que ya ha existido temporalmente en sí mismo y en su mundo circundante (que pertenece también a él y a su constitución). Y a la inversa: la materialidad temporal en cuanto prehistoria del hombre como libertad refleja debe entenderse como dirigida a la historia del espíritu humano.

Hemos intentado comprender espíritu y materia, sin separarlos, como elementos interreferidos recíprocamente, indisociables del hombre uno, pero de tal manera que un elemento tampoco puede reducirse al otro. Este insuprimible pluralismo de los constitutivos del hombre *uno* puede expresarse también de manera que se afirme una diferencia esencial entre espíritu y materia. Pero tal diferencia esencial no puede entenderse como una diferencia de esencia entre dos entes, que sólo se encontrarán entre sí más tarde, para constituir su ser y esencia. Reviste una importancia absoluta afirmar una diferencia esencial entre espíritu y materia, pues sólo así permanece abierta la mirada para todas las dimensiones del hombre uno y para toda su extensión imprevisible e infinita, y porque sólo así se da la apertura radical para aquel punto último de identidad que llamamos Dios. Esta diferencia esencial no puede tergiversarse como oposición esencial o disparidad absoluta e indiferencia recíproca de ambas dimensiones. Desde la referencia interna de ambas dimensiones, si se toma en consideración la extensión *temporal* de la relación entre ambas, puede decirse sin reparos que la materia desde su esencia interna se desarrolla hacia el espíritu.

Si en general hay un devenir (y esto no es sólo un hecho de experiencia, sino un axioma fundamental de la teología misma, pues de otro modo no tienen ningún sentido la libertad, responsabilidad y consumación del hombre por su propia acción responsable), entonces el devenir en su verdadera esencia y forma no puede entenderse como un mero hacerse *otro*, donde la realidad pasaría a ser otra, pero no llegaría a ser “más”. El devenir tiene que entenderse como un llegar a ser “más”, como un nacer de más realidad, como consecución activa de una mayor plenitud de ser. Pero este “más” no puede pensarse simplemente como añadido a lo anterior, sino que debe ser, de un lado, lo operado por lo anterior mismo y, de otro, el propio crecimiento interno de ser. Y esto significa: el devenir, si ha de tomarse realmente en serio, debe entenderse como *autotrascendencia* real, como autosuperación, como logro de la propia plenitud a través del vacío. Pero si este concepto de una autotrascendencia activa, en la que un ente y operante logra activamente su mayor perfección todavía inexistente, no ha de convertir la nada en fundamento del ser y el vacío en fuente de la plenitud, si, dicho de otro modo, no ha de lesionarse el principio metafísico de la causalidad, entonces esa autotrascendencia sólo puede pensarse como acontecer por la fuerza de la plenitud absoluta del ser.

Por una parte, esta plenitud de ser ha de pensarse como tan *interna* a lo finito, al ente que se mueve hacia su propia consumación, que esto finito sea capacitado para su autotranscendencia real y *activa* y no reciba simplemente de manera pasiva esa realidad nueva como operada por Dios solo. Por otra parte, la fuerza más íntima de la autotranscendencia ha de pensarse a la vez como distinta de este operante finito, de manera que el dinamismo interno al ente finito *no* puede concebirse en definitiva como constitutivo *esencial* de lo finito. Pues si la absolutez del ser que otorga la eficacia y capacita para ella fuera la esencia del operante finito mismo, entonces esta esencia no sería capaz de un devenir real en el tiempo y la historia, dado que poseería ya de antemano la plenitud absoluta del ser como lo suyo más propio.

Puede bastar aquí con dejar sentada la tesis de que el concepto de una autotranscendencia activa (en lo cual “auto” y “trascendencia” han de tomarse en serio por igual) es un concepto intelectualmente necesario para salvar el fenómeno del devenir. Este concepto de la propia trascendencia incluye también la trascendencia hacia lo substancialmente nuevo, el salto a la *esencia* superior. Pues si excluyéramos esto, quedaría vacío el concepto de la propia trascendencia, y determinados fenómenos que se dan en la historia natural no podrían tomarse en serio y valorarse sin prejuicios, p. ej., el acto de engendrar un nuevo hombre, no sólo una naturaleza biológica, por obra de los padres en un suceso a primera vista y en apariencia sólo biológico. El trascender por sí mismo la propia esencia no es una contradicción interna, como tampoco lo es la simple autotranscendencia, si eso sucede por la dinámica del ser absoluto, la cual es interna a lo finito y, sin embargo, no es su propia fuerza esencial, o sea, por lo que teológicamente se llama “conservación y cooperación de Dios” con la criatura.

Si este concepto es metafísicamente legítimo, si el mundo es uno, y si como el uno tiene una historia, y si en este mundo uno —por cuanto él se halla en devenir— no está todo ahí desde el principio, entonces no existe ninguna razón para negar que la materia haya evolucionado hacia la vida y el hombre. Pero con ello no se niega u oscurece en manera alguna que materia, vida, conciencia y espíritu no son lo mismo. Esta diferencia no excluye la evolución si está dado el devenir, si el devenir es genuina autotranscendencia de tipo activo y si autotranscendencia significa o puede significar también una autotranscendencia de la esencia.

Lo que así se concibe como conceptualmente pensable en reflexiones apriorísticas, se confirma también a través de hechos de las ciencias naturales observados cada vez mejor y de forma más amplia, los cuales no pueden sino inducir a concebir un mundo en devenir en el cual aparece también el hombre como producto de este mundo. Aquí hay que remitir de nuevo a la reflexión ya expuesta de una pertenencia interna entre espíritu y materia. Ha de tenerse en cuenta también la historia del cosmos, tal como ésta es investigada y presentada por las actuales ciencias naturales. Esa historia es vista cada vez más como una historia interrelacionada de la materia, de la vida y del hombre. Tal historia una no excluye diferencias esenciales, sino que las incluye en su concepto, pues precisamente la historia no es la permanencia de lo mismo, sino el devenir de lo nuevo, el devenir de un “más” y no simplemente de lo otro. A la inversa, tales diferencias esenciales no excluyen un historia, pues esta historia acontece precisamente en una autotrascendencia de la esencia, donde lo anterior se rebasa realmente a sí mismo, para suprimirse y conservarse con toda verdad.

Por ello, en tanto el orden superior abarca siempre el inferior como permanente en sí, está claro que lo inferior, por el desarrollo de su realidad y orden propios, preludia y prepara el auténtico suceso de la autotrascendencia, se mueve paulatinamente hacia aquel límite en su historia que luego es rebasado en la auténtica autotrascendencia, hacia aquel límite que, sólo desde un desarrollo más claro de lo nuevo, se conoce como inequívocamente rebasado, sin que en sí mismo pueda fijarse con precisión e inequívocidad. Sería sin duda deseable que se mostrara en concreto qué estructuras comunes están dadas en el devenir de lo material, de lo vivo y de lo espiritual, de qué manera más exacta lo meramente material en su propia dimensión, por un acercamiento progresivo al nivel más alto de la vida, preludia el espíritu en el límite que debe rebasarse por la autotrascendencia. Ciertamente que, si postulamos realmente una historia de la realidad entera, debería indicarse qué estructuras formales permanentes están implantadas en común a esta historia entera en la materia, la vida y el espíritu. Habría de mostrarse cómo también lo supremo —aunque nuevo en esencia— puede seguir entendiéndose como transformación de lo anterior.

Pero si quisiéramos llevar a cabo todo esto, sin duda el filósofo y el teólogo deberían alejarse mucho de su campo, para desarrollar

estas estructuras fundamentales de la historia una del mundo mediante un método más aposteriorístico de las ciencias naturales. Notemos solamente que el teólogo no sólo puede, sino que (como buen filósofo tomista) debe también admitir un concepto de autoposición que llega a su esencia plena en la conciencia o en la conciencia de sí mismo, y que de manera análoga se realiza en todo lo material. Pues lo que dicho teólogo llama forma en cada ente, para él es esencialmente también idea y la realidad que en sentido vulgar —y recto en su debido lugar— designamos como “inconsciente” es, metafísicamente hablando, aquel ente que posee *solamente su propia* idea, que está cautivo en sí mismo. Desde aquí podría también comprenderse que una organización realmente más alta, más compleja puede aparecer asimismo como paso hacia la conciencia y finalmente a la conciencia de sí mismo, aun cuando por lo menos la conciencia de *sí mismo* incluye una auténtica trascendencia sobre la esencia de lo material en su estado anterior.

Teleología de la historia de la naturaleza y del espíritu

Si, pues, el hombre es la autotrascendencia de la materia viva, consecuentemente la historia de la naturaleza y del espíritu constituyen una escalonada unidad interna, en la que la historia natural se desarrolla hacia el hombre, se prolonga en él como historia *suya*, se conserva y es superada en él y en consecuencia llega a su propio fin con y en la historia del espíritu humano. En tanto esta historia de la naturaleza es asumida en el hombre con libertad, la historia natural llega a su fin, en la historia libre del espíritu mismo, de la que pasa a ser un constitutivo interno. En tanto la historia del hombre sigue incluyendo la historia natural como historia de la materia viva, en la misma medida está llevada todavía —en medio de su libertad— por las estructuras y determinaciones necesarias de este mundo material. Porque el hombre no sólo es el observador espiritual de la naturaleza, sino también su parte y porque él debe continuar su historia, en consecuencia su historia no sólo es una historia cultural a través de la historia natural, sino también un cambio activo de este mundo material mismo. Y sólo por una acción que es espiritual y por una espiritualidad que es acción, llegan el hombre y la naturaleza a su fin uno y común.

En correlación con la trascendencia del hombre hacia la realidad

absoluta de Dios como el misterio infinito, este fin, precisamente por consistir en la plenitud infinita de Dios, está oculto y sustraído al hombre mismo. Sólo puede alcanzarse por la aceptación de esta reconditez y sustracción; en tanto la historia del cosmos es historia del espíritu libre, también la historia del cosmos, lo mismo que la del hombre, está sometida a la culpa y a la prueba. Pero en tanto la historia de la libertad sigue descansando siempre sobre las estructuras previamente dadas del mundo vivo y se halla envuelta en la gracia de Dios que se impone en forma victoriosa, el cristiano sabe que la historia del cosmos como un todo halla su consumación real a pesar de la libertad del hombre y precisamente en ella y por ella sabe que su situación definitiva en conjunto será también consumación.

La posición del hombre en el cosmos

También el representante de las ciencias naturales modernas (y nosotros, pues todos participamos de esa mentalidad), a pesar de sus grandiosos resultados y perspectivas, propiamente permanece anclado en gran parte en una perspectiva precientífica, prefilosófica y preteológica. Él (y nosotros con él) opina en general también hoy en su conciencia no refleja que es propio precisamente del espíritu de las ciencias naturales considerar al hombre sólo como el ser débil, casual, que está abandonado a una naturaleza indiferente para con él, hasta ser absorbido de nuevo por esta naturaleza "ciega". Sólo por una especie de esquizofrenia tenemos algo así como una concepción de la dignidad, del carácter definitivo y de la existencia del hombre, propia de cada uno. Pero la idea de que el hombre es un producto casual, propiamente no pretendido de la historia de la naturaleza, una veleidad de ésta, no sólo contradice a la metafísica y al cristianismo, sino en el fondo también a las ciencias naturales mismas. Si el hombre está ahí precisamente cuando es el "producto" de la naturaleza, si él no aparece en una ocasión cualquiera, sino en un punto determinado de la evolución, en un punto en el que él puede incluso dirigirla (por lo menos en parte), en cuanto se confronta con este productor suyo, objetivándolo y transformándolo, entonces *en el hombre* la naturaleza llega a sí misma. Y, en consecuencia, la naturaleza está dispuesta hacia el hombre, pues la "casualidad" no reviste gran sentido para las ciencias naturales ni

para el representante de las mismas, que, a partir de los resultados, infliere por lo menos un movimiento dirigido a ellos.

Si no vemos las cosas así, carece de antemano de todo sentido considerar la historia del cosmos y la del hombre como una historia. Y entonces, más pronto o más tarde el pensamiento humano caerá de nuevo en un dualismo platónico, pues el espíritu, que en tal caso deberá sentirse como un extraño casual en la tierra, a la larga no se dejará despreciar como carente de importancia e impotente. Si el espíritu no es considerado como fin de la naturaleza misma y si no vemos que en él la naturaleza se encuentra a sí misma, a pesar de toda la impotencia física del hombre particular, entonces el hombre a la larga no podrá sino ser y considerarse como el contradictor dispar de la naturaleza.

Lo peculiar que se hace realidad en el hombre es en primer lugar el estar dado para sí mismo y su referencia a la totalidad absoluta de la realidad y a su fundamento originario e inabarcable como tal. De ahí brota la posibilidad de una auténtica objetivación de la experiencia y del objeto particulares, así como la posibilidad de desligar este objeto de una referencia inmediata al hombre en su esfera meramente vital. Si vemos en ello el fin de la historia del cosmos mismo, podremos decir de todo punto que en el hombre el mundo producido se encuentra a sí mismo, se convierte en su propio objeto y no sólo tiene tras él la relación con su fundamento como presupuesto de sí mismo, sino que lo tiene también ante él como un tema que se le impone. Esta constatación no queda desvirtuada por la objeción de que tal recapitulación del mundo disperso espacial y temporalmente en sí y hacia el interior de su fundamento sólo se da en el hombre en un esbozo muy formal, casi vacío, y que podrían concebirse personas espirituales no humanas (mónadas) que hicieran eso en forma más lograda, sin que, a diferencia del hombre, fueran sujetos de la totalidad y del estar dado del mundo para sí mismo en manera tal que a la vez constituyeran un auténtico momento *parcial* en este mundo. Puede que existan tales seres. E incluso el cristiano sabe de ellos y los llama ángeles. Pero este recapitulador —aunque muy inicial— haber llegado a sí del todo, del cosmos en el hombre particular y en la humanidad que obra activamente, es algo que puede acontecer en forma absolutamente singular —todas las veces que sea— en cada hombre, precisamente si esto sucede desde un determinado momento parcial como una singular magnitud espacio-temporal del cosmos. Y así no cabe decir que esta autocon-

ciencia cósmica no puede ser precisamente humana o que sólo podría darse una vez. Esa autoconciencia acontece en cada hombre de manera propia y singular. El único cosmos material es en cierto modo el cuerpo *uno* bajo las *muchas* maneras de estar dado ese cosmos y bajo la referencia a su fundamento absoluto e infinito. Aunque esta corporalidad cósmica de innumerables autoconciencias personales, en las cuales el cosmos puede llegar a sí mismo, sólo se ha dado de hecho en forma totalmente inicial en la autoconciencia y la libertad del hombre particular, si embargo es algo que puede y ha de devenir en cada hombre. El hombre en su corporalidad es, en efecto, un elemento del cosmos no limitable ni separable realmente, y comunica con el cosmos entero de *manera* que éste, a través de la corporalidad del hombre como lo otro del espíritu, impulsa realmente hacia esa autodonación en el espíritu.

Esta autodonación inicial del cosmos en el espíritu del hombre particular acontece en una historia todavía en curso. Acontece individual y colectivamente en la historia interna y externa del hombre particular y de la humanidad. Nosotros nos hallamos una y otra vez bajo la impresión de que en este enormemente largo y laborioso hallazgo propio del cosmos en el hombre no se produce nada definitivo. El llegar de la realidad del mundo a sí misma en el hombre parece apagarse siempre de nuevo. Parece imponerse una y otra vez una especie de resistencia oculta contra la conciencia, una especie de afán de inconsciente. Pero si en general se supone una dirección última en la evolución, entonces ese llegar a sí mismo del cosmos en el hombre, con su totalidad y libertad individuales, que él realiza, debe tener también un resultado final. A primera vista éste desaparece y recae en el oscuro principio del cosmos y en su dispersión, pues nosotros, como los fijados *ahora* espacial y temporalmente, no podemos experimentar en nuestro punto espacio-temporal como tal la llegada definitiva de tal unidad monádica del mundo a sí mismo, la futura singularidad de la totalidad del cosmos plenamente desarrollado. Pero ésta tiene que darse. En términos cristianos acostumbramos a llamarla el estado definitivo, la salvación del hombre, la inmortalidad del alma o también la resurrección de la carne; aquí hemos de ver claramente que todas estas palabras, bien entendidas, describen precisamente un estado definitivo y una consumación del cosmos.

Según la doctrina cristiana, esta autotranscendencia del cosmos

en el hombre hacia su propia totalidad y su fundamento sólo llega completa y realmente a su consumación última, cuando el cosmos en la criatura espiritual, en su fin y su altura, no sólo es lo puesto fuera de su fundamento, lo creado, sino que recibe también la autocomunicación inmediata de su propio fundamento mismo. Esta autocomunicación inmediata de Dios a la criatura espiritual acontece en lo que llamamos "gracia" (bajo la perspectiva histórica de dicha comunicación) y "gloria" en su consumación. Dios no sólo crea lo distinto de él, sino que se da a esto distinto. El mundo recibe a Dios, el infinito y el misterio inefable, de tal manera que él pasa a ser su vida más íntima. La autoposesión concentrada, siempre singular, del cosmos en las personas espirituales particulares, en su trascendencia hacia el fundamento absoluto de su realidad, acontece por el descubrimiento inmediato del fundamento absoluto mismo en lo fundado. En ese sentido, el final es el comienzo absoluto. Este comienzo no es el vacío infinito, la nada, sino la plenitud, única que explica lo comunicado, lo que comienza, y puede sustentar un devenir y darle realmente la fuerza de un movimiento hacia lo más desarrollado y a la vez más íntimo. En esta historia unidireccional, hecha con libertad y acción, al final hay realmente más de lo que el comienzo creado contiene en sí como tal, el cual de todos modos debe distinguirse de aquel principio absoluto que es el Dios absoluto en su gloria misma. Y porque así el movimiento de evolución del cosmos está llevado de antemano y en todas sus fases por el impulso hacia la mayor plenitud e intimidad y hacia la relación cada vez más cercana y consciente con su fundamento, en tal movimiento está dado de todo punto el mensaje de que se llegará a una inmediatez absoluta con este fundamento absoluto. Si la historia del cosmos es en el fondo una historia del espíritu, el querer llegar a sí mismo y a su fundamento, entonces la inmediatez con Dios en la autocomunicación divina a la criatura espiritual y en ella al cosmos en general es el fin adecuado de esta evolución. Y tal fin ya no puede cuestionarse en principio, presupuesto que dicha evolución puede llegar a su propio fin absoluto y que éste no mueva tal movimiento solamente como lo inasequible.

Como individuos particulares biológicamente condicionados experimentamos solamente el comienzo ínfimo del movimiento hacia este fin infinito; pero nosotros estamos hechos de manera que ya en aquella conciencia con la que llevamos a cabo nuestra lucha biológica

por la existencia y nuestra dignidad terrestre, vivimos y actuamos, a diferencia del animal, desde una anticipación formal del todo. Nosotros somos incluso los que, en la vivencia de la gracia, experimentamos —aunque sea de una manera no objetiva— el evento de la promesa de la cercanía absoluta del misterio que lo fundamenta todo, y con ello estamos legitimados para el valor de creer en la consumación de la historia ascendente del cosmos y de la conciencia cósmica, individual en cada caso, consumación que consiste en la experiencia inmediata de Dios en una autocomunicación sumamente genuina y patente del mismo.

Naturalmente, tal afirmación, por la esencia de la cosa misma, es de la manera más radical la salvaguardia del misterio inefable que penetra nuestra existencia. Pues si Dios mismo, tal como viene significado como la infinitud inefable del misterio, es y será la realidad de nuestra consumación, y si el mundo se entiende en su verdad más auténtica por primera vez allí donde se entrega radicalmente a este misterio infinito, entonces con tal mensaje no se dice esto o lo otro, que como un contenido enunciado se halla junto a otros y cae bajo un sistema común de coordenadas de conceptos; se dice más bien que, antes y detrás de todo lo particular que debe ordenarse, tarea de que se ocupan las ciencias, se halla ya siempre el misterio infinito, y que en este abismo está el origen y el final, el fin dichoso.

El hombre, como bajo el tedio de una sobrecarga, puede mostrarse desinteresado de este abismo del principio y final de su existencia e intentar refugiarse en la claridad comprensible de la ciencia como el único espacio adecuado de su existencia. Pero no le está permitido y él no puede en la profundidad de la persona espiritual, suelo nutricio y sustentador de todo, esquivar sin más la pregunta infinita (aunque quisiera hacerlo en la superficie de su existencia, de su conciencia objetiva), la pregunta que lo envuelve y no tiene otra respuesta que la que ella se da a sí misma, pues ella es en efecto la que se responde a sí misma cuando es aceptada con amor, sin que haya nada capaz de darle respuesta desde fuera. Esta pregunta absoluta mueve al hombre. Si se confía a este movimiento, que es el del mundo y el del espíritu, llega propiamente a sí mismo, a Dios y a su fin, en el que el principio absoluto mismo es para nosotros el fin en una situación de inmediatez.

La posición de Cristo en una imagen evolutiva del mundo

Sólo desde aquí puede determinarse el puesto de la cristología en tal imagen evolutiva del mundo.

Presuponemos, pues, que el fin del mundo es la autocomunicación de Dios a él, que la dinámica entera implantada por Dios totalmente en el interior del devenir del mundo con su trascendencia respecto de sí mismo, pero no como su constitutivo esencial, está dirigida siempre a esta autocomunicación y a su aceptación por parte del mundo. ¿Cómo ha de pensarse más exactamente esta comunicación de Dios mismo a la criaturá espiritual en general, a todos aquellos sujetos en los que el cosmos llega a sí mismo y a la relación con su fundamento? Para entender esto hemos de señalar en primer lugar que estos sujetos espirituales del cosmos significan libertad.

Pero con esta frase presuponemos a la vez que la historia de la conciencia de sí mismo y del devenir del cosmos también es siempre necesariamente una historia de la intercomunicación de los sujetos espirituales, pues el llegar del cosmos a sí mismo en los sujetos espirituales también tiene que significar sobre todo y necesariamente un llegar a la correlación entre estos sujetos, en los cuales en cada caso está el todo en sí de manera peculiar; de otro modo el llegar a sí mismo separaría y no uniría.

Comunicación de Dios mismo es, por tanto, comunicación a la libertad e intercomunicación de los sujetos cósmicos plurales. Esta autocomunicación se dirige necesariamente a una historia libre de la humanidad, sólo puede acontecer en una aceptación *libre* por parte de los sujetos libres y, por supuesto, en una historia *común*. La comunicación de Dios mismo no se hace de pronto acósmica, dirigida solamente a una subjetividad aislada. Es histórica de cara a la humanidad y se dirige a la intercomunicación de los hombres, pues sólo en esto y a través de esto puede acontecer históricamente la aceptación de la comunicación de Dios mismo. Por tanto, el suceso de la autocomunicación divina ha de pensarse como algo que acontece históricamente en un espacio y tiempo determinados en cada caso, como un evento que desde allí se dirige a otros e interpela su libertad. Esta comunicación de Dios mismo tiene que tener un principio permanente, en el que posee la garantía de su acontecer y por el que puede exigir con razón la libre decisión de aceptar dicha comunicación. Tal aceptación o repulsa libre por

parte de las libertades particulares propiamente no se produce a través del suceso de la autocomunicación de Dios como tal, sino solamente a través de la relación que la criatura espiritual adopta frente a esa comunicación. Evidentemente, por lo común sólo se llama autocomunicación la que se produce bajo el modo de aceptación libre y con ello es beatificante; pero hemos acentuado siempre que esa comunicación divina existe con necesidad bajo el modo de un previo estar dado en sí y para la libertad, o bien bajo el modo de aceptación (llamada generalmente justificación), o bien bajo el modo de repulsa (llamada incredulidad, pecado).

El concepto de salvador absoluto

De aquí se infiere el concepto de un *salvador absoluto*. Damos este nombre a aquella personalidad histórica que, apareciendo en el espacio y el tiempo, significa el principio de la autocomunicación absoluta de Dios que llega a su fin, aquel principio que señala la autocomunicación para todos como algo que acontece irrevocablemente y como inaugurada de manera victoriosa. Con este concepto del salvador (quizá más exactamente del salvador *absoluto*) no decimos que la comunicación de Dios mismo al mundo en su objetividad espiritual debe comenzar *temporalmente* con ella. Puede comenzar ya antes del salvador, e incluso ser coexistente con toda la historia espiritual de la humanidad y del mundo, tal como sucede de hecho según la doctrina cristiana. Aquí se llama salvador: *a*) aquella subjetividad histórica en la que el suceso de la comunicación absoluta de Dios mismo al mundo espiritual está ahí como *irrevocable* en conjunto; *b*) aquel suceso en el que esta autocomunicación divina puede conocerse inequívocamente como irrevocable; y *c*) aquel suceso en el que la comunicación de Dios mismo llega a su punto cimero, en tanto éste debe pensarse como un momento en la historia entera de la humanidad y, en cuanto tal, no ha de identificarse simplemente con la totalidad del mundo espiritual que se halla bajo la autocomunicación divina.

En tanto esa autocomunicación ha de pensarse como libre por parte de Dios y de la historia de la humanidad, es de todo punto legítimo el concepto de un suceso por el que la comunicación de Dios mismo y su aceptación alcanzan una irreversibilidad definitiva en la

historia, en cuanto la historia de esa comunicación llega a su auténtica esencia e irrupción, sin que por ello, extensivamente y en lo que se refiere a la pluralidad espacio-temporal de la historia de la humanidad, la historia de la comunicación de Dios mismo al género humano haya debido llegar a su fin y conclusión. En una historia auténtica de un diálogo de la libertad entre Dios y la humanidad cabe imaginar un punto en el que la comunicación de Dios mismo al hombre ciertamente no está concluida todavía, pero el hecho de tal autocomunicación está dado ya en forma inequívoca y han aparecido ya el éxito, la victoria, la irreversibilidad de tal proceso en medio de —y a pesar de la continuación— del diálogo de la libertad. Y a este principio de la historia de la salvación irreversiblemente lograda, que así y en este sentido es plenitud del tiempo, final de la historia de la salvación y revelación abierta hasta ahora, le damos —por así decir— el nombre de salvador absoluto.

Este momento del revelarse, de la irreversibilidad de la autocomunicación histórica de Dios, significa tanto la comunicación misma, como también su aceptación. En tanto un movimiento histórico también en su arranque vive ya de su fin, pues su dinámica en su auténtica esencia quiere el fin, está justificado de todo punto pensar el movimiento entero de la comunicación de Dios mismo a la humanidad, incluso allí donde él acontece temporalmente antes de ese suceso de su devenir irrevocable en el salvador, como llevado por el salvador. Con ello hemos presupuesto, naturalmente, una filosofía o una conceptualización de la *causa finalis*, la cual entiende la potencia creadora, la fuerza del fin, como aquello que soporta el movimiento hacia el fin. Pero si pensamos la historia como *una*, entonces ésta, aun cuando transcurre en cierto modo hacia lo abierto del futuro, precisamente por ello y en este sentido está llevada por dicho futuro. El fin no sólo es aquello que, como no existente, se produce, se hace y se consigue en la historia, sino que es ya *causa finalis*, principio y fuerza motriz del movimiento hacia el fin. El movimiento entero de esta historia de la comunicación de Dios mismo vive de la llegada a su fin, a su punto cumbre, al advenimiento de su irreversibilidad, o sea, de lo que llamamos el salvador absoluto. Con ello este salvador, que constituye el punto cumbre de la comunicación de Dios mismo al mundo, debe ser a una promesa absoluta de Dios a la criatura espiritual en conjunto y la aceptación de la autocomunicación divina por el salvador, pues de

otro modo la historia no podría llegar al estadio de su irreversibilidad. Sólo entonces se da una autocomunicación enteramente irrevocable por ambas partes, y ésta se encuentra histórica y comunicativamente presente en el mundo.

Notas sobre el sentido del dogma de la unión hipostática

El revelador absoluto, o sea la irreversibilidad de la historia de la libertad como comunicación de Dios mismo, que alcanza su meta es a su vez, en primer término, un momento histórico en la acción salvífica de Dios con el mundo y además de tal manera que constituye un trozo de esta historia del cosmos mismo. No puede ser simplemente Dios como el actor mismo que obra en el mundo; debe ser un trozo del cosmos, un momento de su historia y, además, en su punto cumbre. Y esto es lo que afirma también el dogma cristológico: Jesús es verdaderamente hombre, verdaderamente un trozo de la tierra, verdaderamente un momento en el devenir biológico de este mundo, un momento en la historia natural humana, pues “nació de una mujer” (Gál 4, 4). El salvador es un hombre que, como nosotros, en su subjetividad espiritual, humana y finita, recibe aquella comunicación gratuita de Dios mismo que afirmamos en relación con todos los hombres y el cosmos entero como el punto cumbre de la evolución en la que el mundo llega absolutamente a sí mismo y absolutamente a la inmediatez con Dios. Según la convicción creyente del cristianismo, Jesús es aquel que, a través de lo que llamamos su obediencia, su oración, su destino de muerte libremente aceptado, ha realizado también la aceptación de la gracia y de la inmediatez divina que Dios le ha dado y que él posee como hombre.

El Dios-hombre no ha de entenderse como si Dios o su *Logos* se hubiera disfrazado en cierto modo para fines de su acción salvífica, para poder emitir su voz aquí entre nosotros, dentro del mundo. Jesús es verdaderamente hombre, tiene absolutamente todo lo que pertenece a un hombre, también una subjetividad finita, en la que de manera propia, singular, históricamente condicionada y finita, el mundo llega a sí mismo, y una subjetividad que, precisamente por la comunicación de Dios mismo en la gracia, posee una inmediatez radical respecto de Dios, tal como nos ha sido dada también a nosotros en la profundi-

dad de nuestra existencia. Tal inmediatez, lo mismo que la nuestra, descansa en la autocomunicación de Dios en la gracia y la gloria. El dogma fundamental del cristianismo es precisamente la *encarnación* de Dios, su hacerse material. Esto no es cosa obvia, ni respondía al ambiente y espíritu del tiempo en el que surgió el dogma de la encarnación y en el que Juan, en tono antidoceta, afirmó por primera vez el *sarx egeneto* acerca del *Logos* divino (Jn 1, 14). Un Dios que, en cuanto trascendencia espiritual, es pensado como absolutamente elevado sobre el mundo en tanto que material, al acercarse al mundo para traerle la salvación tenía que ser pensado propiamente como aquel que desde el espíritu se acerca al *espíritu* en el mundo, le sale al encuentro y finalmente de manera secundaria se traduce también en salvación del mundo (si es que en general se produce algo de este orden) bajo una modalidad “psicoterapéutica”, por así decir. Y ésa era la concepción de la herejía más peligrosa con la que hubo de luchar el cristianismo incipiente, en el fondo ya antes de los escritos de Juan, a saber: la concepción del gnosticismo.

Pero el cristianismo enseña algo distinto; y su doctrina responde a la marcha de nuestro tiempo, pues, si cabe hablar así, éste es con razón, es decir, por su origen cristiano, más materialista que el tiempo griego anterior a la era cristiana, para el cual lo finito, lo espacial y temporal sólo podía aparecer como cierre frente a Dios y no como mediación de la inmediatez de Dios mismo. Según el cristianismo, el verdadero Dios aprehende la materia en la encarnación del *Logos*: exactamente en aquel punto de unidad en el que la materia llega a sí misma y el espíritu tiene su propia esencia en la objetivación de lo material, o sea, en la unidad de una naturaleza espiritual-humana. El *Logos* sustenta en Jesús lo material exactamente igual que el alma, y esto material es un trozo de la realidad y de la historia del cosmos, un trozo que no ha sido desgajado de la unidad del mundo. El *Logos* de Dios mismo pone esta corporalidad como un trozo del mundo, creándola y aceptándola a una como su realidad, la pone, por tanto, como lo otro de sí mismo, de manera que esta materialidad lo expresa a *él*, al *Logos* mismo, y lo hace estar presente en su mundo. Su aprehensión de este trozo de una realidad mundana, material y espiritual juntamente, puede pensarse sin género de dudas como el punto cumbre de aquella dinámica por la que la palabra de Dios sustenta la propia trascendencia del mundo como un todo. Podemos, en efecto, entender sin mayor

inconveniente lo que llamamos creación como un momento parcial por el que Dios se hace mundo y en el que de hecho, si bien libremente, él se expresa a sí mismo en su *Logos* hecho mundo y materia. Tenemos de todo punto el derecho a considerar la creación y la encarnación no como dos dispares y yuxtapuestas acciones de Dios “hacia fuera”, las cuales brotan de dos iniciativas separadas, sino como dos momentos en el mundo real, como dos fases de *un* proceso —si bien diferenciado internamente— de alienación y manifestación de Dios. Tal concepción puede apelar a una antiquísima tradición de “cristocentrismo” en la historia de la teología cristiana, según la cual la palabra creadora de Dios, que pone el mundo, pone de antemano este mundo como una materialidad que ha de llegar a ser su propia materialidad o el entorno de su propia materialidad. Semejante concepción de ningún modo niega que Dios también habría podido crear un mundo sin encarnación, es decir que él habría podido denegar la autotranscendencia de lo material aquella última culminación que se produce en la gracia y la encarnación. Pues cada una de esas autotranscendencias esenciales, aunque es el fin del movimiento, guarda siempre con el nivel inferior la relación de la gracia, de lo inesperado, de lo que no puede forzarse.

Por tanto, mediante el dogma cristiano de la encarnación ha de expresarse lo siguiente: Dios es verdaderamente hombre con todas sus implicaciones, con su finitud, mundanidad y materialidad, con su participación en la historia de este cosmos en la dimensión del espíritu y de la libertad, en la historia que conduce a través del desfiladero de la muerte.

Esta es una de las caras. Pero ha de verse también la otra. Este acontecimiento salvífico del salvador ha de estar dado en la historia del mundo de manera que la comunicación de Dios mismo a la criatura espiritual reciba en general el carácter de lo irrevocable e irreversible, y de manera que, vista desde una historia individual singular, esta autocomunicación a la criatura espiritual aparezca como dada en efecto. Pero si presuponemos esto como consumación “normal” de la historia del cosmos y del espíritu, sin decir con ello que esa evolución tuvo que ir o ha ido *necesariamente* tan lejos, entonces hemos de afirmar que en la idea límite del Salvador está implicado aquel concepto de unión hipostática entre Dios y hombre que constituye el contenido auténtico del dogma cristiano de la encarnación, y que con ello está

también dado un concepto que hace comprensible de algún modo e incorpora al resto de nuestra imagen del mundo lo que en la cristología tradicional se llama unión hipostática o encarnación.

Relación entre trascendencia humana y unión hipostática

No tenemos ninguna dificultad especial para representarnos la historia del mundo y del espíritu como la historia de una autotrascendencia hacia la vida de Dios, la cual en su fase última y suprema se identifica con una autocomunicación absoluta de Dios, que significa el mismo proceso visto desde Dios. Esa autotrascendencia última y absoluta del espíritu hacia el interior de Dios ha de pensarse como algo que acontece en *todos* los sujetos espirituales. Esto se deduce a posteriori de los datos dogmáticos de la propia inteligencia cristiana del hombre. De suyo, podríamos pensar en primer lugar que una autotrascendencia esencial no acontece en todos los "ejemplares" de la posición de partida, sino solamente en algunos determinados, a la manera como en la evolución biológica, junto a los círculos de formas nuevas y superiores, se mantienen también los representantes de las inferiores, a partir de los cuales se derivan de hecho los mencionados círculos superiores. Pero esto no es aplicable al hombre (prescindiendo por completo de especiales razones teológicas), pues el hombre "por naturaleza", en virtud de su esencia, es la posibilidad de trascendencia que ha llegado a sí misma. A tal ser como individuo no puede denegársele la realización de esta autotrascendencia última hacia la inmediatez para con Dios, a no ser que él se cierre por su propia culpa (presupuesto solamente que tal autotrascendencia hacia la inmediatez de Dios, de un lado, acontezca por lo menos en uno u otro hombre y, por otra parte, los hombres constituyen una humanidad en comunicación recíproca y así tengan un fin común). En todo caso, la revelación cristiana dice que esta autotrascendencia es ofrecida a todos los hombres, que constituye una posibilidad real de su existencia individual, a la cual ellos sólo pueden cerrarse de manera culpable. En tanto el cristianismo sabe de la gracia y la gloria como comunicación inmediata de Dios mismo, confiesa también esta consumación en principio insuperable como la consumación de todos los hombres, presupuesto, naturalmente, que ellos no se cierren a tal posibilidad por una culpa personal.

¿Cómo se enmarca en esta concepción fundamental la doctrina de la unión hipostática de una determinada naturaleza humana *individual* con el *Logos*? ¿Ha de pensarse algo así como un nivel *propio*, todavía superior, de autotrascendencia del mundo hacia el interior de Dios, como un nivel todavía más alto, de tipo simplemente nuevo e inconmensurablemente superior en la comunicación de Dios mismo a la criatura, como una modalidad que sólo se daría entonces en un “caso” singular? O bien esta unión hipostática, que ha acontecido en un único hombre, ¿puede pensarse en su peculiaridad esencial, dada sólo una vez, precisamente como la manera bajo la cual se realiza y debe realizarse la divinización de la criatura espiritual, si esta autotrascendencia del mundo hacia el interior de Dios ha de acontecer en la subjetividad espiritual por la autocomunicación divina? ¿Es la unión hipostática un nivel simplemente superior, en el cual queda rebasado el agraciamiento de la criatura espiritual, o bien es un momento peculiar (también singular) en este agraciamiento general, que, como tal, no puede pensarse sin la unión hipostática de un hombre particular?

Si la encarnación hubiera de considerarse como un estadio absolutamente nuevo, propio en la jerarquía de la realidad del mundo, el cual rebasa simplemente los dados hasta ahora o los que hayan de darse, sin ser necesario para estos estadios “inferiores” como tales, entonces la encarnación o bien debería verse bajo este presupuesto como una culminación rebasadora de las realidades del mundo estratificadas hacia arriba, para que de algún modo quede enmarcada positivamente en una concepción evolutiva del mundo, o bien habría que renunciar a ambas cosas, es decir: al pensamiento de que la encarnación del *Logos* es un punto culminante de la evolución mundana, hacia el cual está dispuesto el mundo entero, si bien por libre gracia; y al pensamiento de la acomodación de la encarnación a una imagen evolutiva del mundo. Sin ayuda de la teoría según la cual la encarnación misma es ya un momento y condición internos del agraciamiento general de la criatura espiritual, no es posible pensarla como meta y fin de la realidad mundana. Tal encarnación ciertamente aparecería todavía como lo supremo en esta realidad del mundo, pues ella es la unidad de tipo hipostático entre Dios y la realidad mundana. Pero con ello todavía no se ha hecho comprensible como meta y fin, como punto supremo al que podemos apuntar asintóticamente. Algo así sólo parece ser posible por el hecho de presuponer que la encarnación misma debe hacerse

comprensible en su singularidad y en el grado de realidad dado con ella como momento interno y necesario en el agradecimiento del mundo entero con Dios mismo, y no sólo como medio aplicado de hecho y dispuesto por Dios para este agradecimiento.

La pregunta se dirige, pues, a la unidad interna del suceso de la encarnación, de una parte, y a la propia trascendencia del mundo entero del espíritu en Dios por la autocomunicación divina, de otra parte. Si puede hacerse comprensible que estas dos realidades no sólo guardan entre sí una relación externa fáctica, sino que por esencia ambas se pertenecen recíprocamente con necesidad, entonces la encarnación, a pesar de su singularidad y de la consecuente dignidad y significación de Jesucristo para cada uno de nosotros, no se presenta simplemente como una realización superior de la comunicación de Dios mismo, por detrás de la cual quedaría el mundo restante. Si se ve una relación de condicionamiento recíproco entre estas magnitudes, entonces el Dios-hombre no puede entenderse simplemente como alguien que se acerca desde fuera a nuestra existencia y a su historia, la lleva un trozo más adelante y en cierto modo la consume, pero luego vuelve de nuevo a rebasarla.

Para responder en la medida de lo posible a esta pregunta (apenas tocada en la teología tradicional, aunque reviste notable importancia para una inteligencia actual de la encarnación de Dios), hemos de resaltar ante todo lo siguiente: la unión hipostática tiene consecuencias internas para la humanidad asumida del *Logos* como tal en aquello y sólo en aquello que se atribuye a todos los hombres como fin y consumación, a saber, en la visión inmediata de Dios, de la que goza el alma humana creada de Cristo. La teología acentúa que la encarnación aconteció “por nuestra salvación”, que para la divinidad del *Logos* propiamente ella no comporta ningún crecimiento en realidad y vida, y que los privilegios impartidos internamente a la realidad humana de Jesús en virtud de la unión hipostática son privilegios destinados también en una igualdad esencial a los demás sujetos espirituales mediante la gracia. La teología ha intentado esclarecer el problema planteándose preguntas irreales, por ej., ¿qué debería preferirse en el caso de tener que elegir: la unión hipostática sin visión inmediata de Dios o la visión de Dios? Los teólogos se pronuncian a favor de la segunda posibilidad. Desde ahí se echa de ver cuán difícil es determinar con mayor exactitud la relación entre aquella consumación que la fe

cristiana reconoce a todos los hombres y aquella consumación singular de una posibilidad humana que confesamos como unión hipostática. Y, sin embargo, se exige una determinación más exacta de esta relación, a saber, de si lo que llamamos encarnación del *Logos* puede pensarse como un momento concreto en la realización de la divinización de la criatura espiritual en general, de modo que apuntamos ya implícitamente a la unión hipostática cuando vemos llegar la historia del cosmos y del espíritu a aquel punto en el que se encuentran la autotranscendencia absoluta del espíritu hacia Dios y la absoluta autocomunicación divina por la gracia y la gloria a todos los sujetos espirituales.

La tesis que nosotros intentamos establecer es que la unión hipostática, aunque en su propia esencia constituye un suceso singular y —visto en sí— a lo sumo pensable, es sin embargo un momento interno de la totalidad del agradecimiento de la criatura espiritual en general. Este suceso conjunto del agradecimiento de la humanidad, cuando llega a su consumación, debe tener una aprehensibilidad concreta en la historia; no puede ser de pronto acósmico y meramente metahistórico; más bien, dicha consumación de tal manera debe ser evento, que este suceso se expanda desde un punto espacio-temporal; debe ser una realidad irrevocable, en la que la propia comunicación de Dios no se muestra como mera oferta condicionada y revocable, sino como incondicional y aceptada por el hombre y, de esa manera, como dada por sí misma en la historia. Allí donde Dios produce la propia trascendencia del hombre hacia él por la autocomunicación absoluta a todos los hombres de tal manera que se den ambas cosas, la promesa irrevocable a todos los hombres y su llegada ya actual a la consumación en un hombre, allí tenemos lo que significa unión hipostática.

En este concepto no podemos quedarnos simplemente en el modelo de representación de una unidad cualquiera, en un cierto nexo de esta realidad humana histórica, también subjetiva, como el *Logos* divino. Y tampoco hemos captado suficientemente la peculiaridad de esta unidad por el hecho de decir que al sujeto divino del *Logos* ha de atribuírsele también con toda verdad la realidad humana, por causa de esa unidad. Pues, por verdadero que ello sea, se pregunta precisamente por qué esto es posible, cómo ha de pensarse dicha unidad, que legitima para afirmar una comunicación de idiomas. La asunción y “unión” tiene el carácter de una autocomunicación de Dios. En esta autocomunicación se asume una realidad humana, para que se comuni-

que la realidad de Dios a lo asumido, a la humanidad (en primer lugar de Cristo). Pero precisamente esta comunicación, a la que tiende la ascensión, es la comunicación a través de lo que llamamos gracia y gloria, y como tal va destinada a todos.

Gracia en todos nosotros y unión hipostática en el único Jesucristo no pueden sino pensarse juntas y, como unidad, significan la única y libre decisión de Dios de instaurar el orden sobrenatural de la salvación, de comunicarse a sí mismo. En Cristo la comunicación de Dios mismo tiene validez en principio para todos los hombres. No en el sentido de que éstos tengan también la unión hipostática; más bien, la unión hipostática acontece en cuanto Dios quiere comunicarse a todos los hombres en la gracia y la gloria. Esta insuperable autocomunicación de Dios a todos los hombres se ha hecho aprehensible históricamente de manera irrevocable y ha llegado a sí misma. Toda automanifestación de Dios, donde no es simplemente visión beatífica, acontece a través de una realidad finita, a través de una palabra, a través de un suceso, que pertenece al ámbito creado y finito. Pero mientras esta mediación finita de la propia comunicación divina no represente estrictamente y en sentido auténtico una realidad de Dios mismo, en principio siempre es todavía transitoria, superable, pues permanece finita y en esta finitud no es simplemente la realidad de Dios mismo y así puede ser superada por él mediante una nueva posición de algo finito.

Si, por tanto, la realidad de Jesús, en la que como promesa y aceptación "está ahí" para nosotros la autocomunicación absoluta de Dios a la humanidad entera, ha de ser verdaderamente la insuperable y definitiva promesa y aceptación, entonces hemos de decir: ella no sólo está puesta por Dios, sino que es Dios mismo. Pero si esta promesa es en sí misma una realidad humana como absolutamente agraciada y si tal promesa ha de ser realmente de manera absoluta Dios mismo, entonces ella constituye la pertenencia absoluta de una realidad humana a Dios, o sea, lo que, rectamente entendido, llamamos unión hipostática. Esta unión no se distingue de nuestra gracia por lo comunicado en ella, que en ambos casos (también en Jesús) es la gracia, sino por el hecho de que Jesús es la comunicación para nosotros, y nosotros a su vez no somos de nuevo la comunicación, sino los receptores de la comunicación de Dios a nosotros. Pero la unidad de la comunicación, la indisolubilidad entre ésta y lo que se nos comunica a nosotros, ha de

pensarse en correspondencia con la peculiaridad de la comunicación. Si la comunicación genuina a nosotros es la realidad humana como la agraciada misma, en la cual y desde la cual Dios se nos comunica en su gracia, entonces la unidad entre lo que debe comunicarse y la comunicación no puede pensarse sólo “normalmente”, por ej., a manera de unidad entre una palabra humana como mero signo, por una parte, y Dios, por otra, sino solamente como una unidad de tipo irrevocable entre esta realidad humana y Dios, como una unidad que suprime la posibilidad de separación entre la manifestación y el que manifiesta, o sea, que convierte en realidad de Dios mismo lo manifestado realmente en forma humana y la comunicación para nosotros. Y esto significa la unión hipostática, esto y propiamente nada más. En esta posibilidad humana de Jesús está sin mezcla, pero también inseparable y —por ello— irrevocablemente la absoluta voluntad salvífica de Dios, el suceso absoluto de la comunicación de Dios mismo a nosotros, junto con su aceptación, como realidad una de Dios producida por Dios mismo. Y esta afirmación significa precisamente la comunicación de la gracia como donación de Dios mismo a nosotros.

2. FENOMENOLOGÍA DE NUESTRA RELACIÓN CON JESUCRISTO

Aunque en la sección novena del sexto grado volveremos de nuevo sobre nuestra relación existencial con Jesucristo, si como cristianos queremos considerarla en el sentido pleno de la palabra, ya en este punto de nuestras reflexiones cristológicas parece indicado decir algo sobre la fenomenología de nuestra relación con Jesucristo. Una cristología trascendental, de la cual hemos hablado a manera de insinuación en la sección primera del sexto grado y de la que trataremos más detenidamente en la sección siguiente (tercera), no parte del presupuesto de que en la experiencia histórica todavía no sabemos nada de Jesús como el Cristo, como el salvador absoluto. Una cristología trascendental, tal como parece ser preceptiva para nosotros en la actualidad y que pregunta por las posibilidades apriorísticas dadas en el hombre de una inteligencia del dogma de Cristo, sólo surge de hecho y temporalmente después de —y por causa de— el encuentro histórico con Jesús como el Cristo. Así, tiene sentido preguntar y constatar, antes de tal

crisología trascendental, cómo está dada nuestra relación fáctica con Jesucristo, tal como el cristianismo la ha entendido siempre en su historia. Después de todo lo dicho en el quinto paso de nuestras reflexiones sobre la relación entre trascendentalidad e historia, no hace falta añadir nada aquí sobre la relación de condicionamiento recíproco entre esta sección y la siguiente, que ha de ocuparse (nuevamente) con la pregunta de una crisología trascendental.

La relación fáctica de la fe como punto de partida

Para una crisología es humano y por ello también legítimo en un plano de teología fundamental partir de la relación existente de hecho entre el creyente y Jesucristo. Por necesaria que sea una crisología trascendental sobre la idea de un salvador absoluto, y por más que el creyente en una reflexión histórica ha de darse razón a sí mismo y a otros del fundamento por el que está persuadido de encontrar al salvador absoluto precisamente en Jesús; no obstante, el cristiano no necesita ni debe proceder como si por primera vez a través de esas reflexiones instaurara o debiera instaurar tal relación. Aunque el creyente debe dar razón al que no cree en Jesucristo de los fundamentos de su fe en él, sin embargo puede reflexionar primeramente sobre su fe dada de hecho y la esencia de la misma. Puede hacer esto porque la fe precede a la teología y no tiene por qué opinar que una reflexión teológica deba edificar su fe por así decir desde la nada, o deba alcanzar adecuadamente la fe en sus fundamentos —la cual a la postre se basa en la gracia y la libre decisión—, para hacer innecesarias la fe y la libre decisión. El creyente no tiene por qué opinar esto, pues nunca en la existencia del hombre la reflexión teórica alcanza la acción originaria de la vida. Esta reflexión estrictamente como tal no puede presuponer sin más su resultado, pues de otro modo sería una mala apologética ideológica; pero tampoco tiene que proceder como si no se diera una persuasión antecedente, que tiene su propia seguridad en la praxis de vida. Tal reflexión teórica, pero como tal accesoria, es más honrada si dice de antemano hacia dónde tiende.

Esta relación con Jesucristo, sobre la cual reflexionamos como dada de hecho, se toma aquí tal como es entendida y vivida de hecho en las Iglesias cristianas; a este respecto no tiene una importancia deci-

siva el que se dé una *cierta* imprecisión en la esencia de dicha relación para la reflexión sobre ella, presupuesto solamente que aquélla se distinga de una relación meramente histórica o meramente “humana” con Jesús, tal como puede tenerla cualquier hombre al que haya llegado ya alguna noticia sobre Jesús de Nazaret.

En la descripción de esta relación cristiana no es necesario distinguir (por lo menos en un primer momento) entre lo que es Jesús “en sí” según la fe del cristiano y lo que él “significa para nosotros”. De hecho, estos dos aspectos no pueden separarse adecuadamente en su unidad. En efecto, por una parte, no nos ocuparíamos de Jesús si él no tuviera ninguna “significación para nosotros” y, por otra, toda afirmación sobre la significación para nosotros es una afirmación de un “en sí”, pues de otro modo, en contra de la persuasión fundamental cristiana, seríamos nosotros mismos los que por propio poder le atribuiríamos esta significación.

Relación con Jesucristo como salvador absoluto

En una descripción fenomenológica de la relación común cristiana con Jesucristo, cuando es interrogada realmente la fe cristiana tal como la viven todas las Iglesias cristianas, podemos decir: esta relación con Jesucristo está dada por la “fe” relativa al hecho de que, en el encuentro con él (como uno y entero a través de su palabra, vida y muerte victoriosa), “está ahí” y se nos comunica para nuestra salvación (perdonando y divinizando) el misterio —que lo envuelve y penetra todo— de la realidad en general y de nuestra propia vida (llamado Dios), y de que en Jesucristo esta comunicación de Dios es definitiva e insustituible. Por ello, esa relación puede caracterizarse también como relación con el salvador absoluto (escatológico), concepto que más tarde deberá estudiarse con mayor precisión. A este respecto, puede permanecer abierta la inteligencia de lo que se entiende exactamente por salvación (o sea, el hecho de que ella implica la autocomunicación absoluta de Dios en sí mismo como fuerza más íntima de nuestra existencia y como nuestro fin), puede permanecer abierta la parte colectiva e individual de esta salvación, la pregunta de *cómo* más concretamente “está ahí” la salvación en Jesús de manera histórica (ante el carácter salvífico de la historia entera y la actividad responsable de *todos* los hombres

en una historia común —todavía en devenir— de la salvación).

Esta relación absoluta en la historia con Jesucristo (absoluta porque se trata de la salvación definitiva del hombre entero y de la humanidad y no de un estado particular del hombre) puede interpretarse de manera más o menos suficiente en la reflexión teológica de las Iglesias o de los cristianos particulares, y su manera de darse en cada individuo quizá caiga en la esfera no reflexiva de las últimas decisiones existenciales del cristianismo particular; pero donde se da tal relación, hay cristianismo; donde ella es interpretada suficiente y legítimamente a manera de confesión de fe y así une en el credo, allí se da cristianismo eclesiástico; y donde esta relación no se realiza e interpreta como absoluta en la historia, deja de haber cristianismo auténtico (explícito).

Con esta descripción de la relación con Jesucristo, afirmada como patrimonio común cristiano, no se niega que ya en el Nuevo Testamento y luego en la historia posterior de la fe cristiana existen muchas cristologías legítimas, pues el misterio inagotable que se esconde en esa relación ha sido descrito y podrá ser descrito en el futuro bajo diversos horizontes de inteligencia, desde distintos puntos de partida y con diferentes medios conceptuales. Si decimos que esta relación común cristiana con Jesucristo puede caracterizarse mediante el concepto de salvador absoluto, no negamos con ello que dicha relación es descrita mediante *una* cristología junto a otras —existentes o posibles— de tipo teórico; pero sí afirmamos que todas esas cristologías existentes o posibles pueden reconocerse con buena voluntad en tal descripción.

La relación con Jesucristo se legitima por sí misma

Esta relación con Jesucristo, en la que un hombre aprehende en Jesús al salvador absoluto y lo convierte en mediador de su inmediatez con Dios en sí mismo, si se realiza y ve adecuadamente, contiene *en sí misma* su propia legitimación ante la existencia y la conciencia de verdad del hombre, de manera que ella, como absoluto concreto que debe ser tal por exigencia de su propia absolutez, por definición no puede construirse y edificarse “desde fuera”. Eso no excluye, sino que incluye: a) que dicha relación puede y debe desmembrarse en sus momentos recíprocamente condicionantes de realidad, inteligencia y funda-

mentación; y b) que hay una posibilidad de proclamar esta relación (apologéticamente para los no cristianos) mostrando que el hombre en su existencia (en base a la persona espiritual, la gracia y la historicidad) se halla siempre dentro del círculo esperado y dado de tal relación, bien se sepa o no explícitamente esto, bien se acepte o rechace con libertad, bien el proclamador apologético de dicha relación existente logre o no esclarecerla para el otro.

3. CRISTOLOGÍA TRASCENDENTAL

Ya en la sección primera del presente grado sexto hemos abordado, por lo que hace al contenido, la cristología trascendental. A este respecto, el horizonte de comprensión predominante era la mentalidad actual, es decir, una "concepción evolutiva del mundo". Por ello parece aconsejable acometer de nuevo este tema y desarrollarlo con mayor precisión. Hemos hablado ya de la relación de esta sección con el tema de la sección precedente. Lo que se quiere significar con una "cristología trascendental" ha de desprenderse paulatinamente de lo que sigue.

Algunas objeciones

La necesidad de una cristología trascendental no se suprime mediante las siguientes objeciones:

a) ni por el hecho de que ella sola no puede fundar la relación concreta precisamente con *Jesús* como el Cristo, tal como ésta ha sido descrita en la sección segunda del presente paso sexto, pues las decisiones de la razón práctica y la relación con un hombre concreto en su concreción histórica nunca pueden deducirse trascendentalmente de manera adecuada, aunque precisamente comprender esto es, de nuevo, tarea de una razón trascendental, que legitima al hombre para una decisión histórica, la cual tiene su derecho en sí misma y no en las reflexiones trascendentales de la razón teórica;

b) ni por el hecho de que una cristología trascendental, aunque en sí es apriorística respecto de la relación histórica con Jesucristo y de la cristología que reflexiona *sobre ello*, tal como ésta se desarrolla tradicionalmente, sin embargo, temporal e históricamente es *posterior* a la

crisología usual y sólo puede aparecer con plena claridad explícita cuando el hombre, por una parte, ha hallado ya esta relación histórica con Jesús que se funda en sí misma y, por otra, ha alcanzado, de acuerdo con su época, y no puede olvidar ya el estadio histórico de una antropología trascendental y de una reflexión trascendental sobre su historicidad;

c) ni por el hecho de que se objete que la aparición histórica de un salvador absoluto, la encarnación del *Logos* divino en nuestra historia, es el milagro absoluto, el cual nos sale al encuentro de manera indeducible y por ello no puede captarse mediante especulación. Aunque sea cierto el contenido de esta objeción, sin embargo de ahí no se sigue ningún rechazo de una crisología trascendental, pues también lo esperado prodigiosamente de la historia ha de poder “llegar” a nosotros. Por esto hemos de poder preguntar por las condiciones de posibilidad en nosotros para ese poder llegar, sobre todo porque no cabe presuponer que estas condiciones deban encontrarse sólo y exclusivamente en lo que se llama “naturaleza pura” según la terminología teológica tradicional, sino que están incluidas en la elevación “sobrenatural” de la “naturaleza humana”, la cual, evidentemente (por no ser trascendente por completo respecto de la conciencia y por estar dada de manera general), puede ser invocada también por una crisología trascendental.

Significación para nuestra época de una crisología trascendental

En una época de la historia del espíritu en la que está dada y no puede esquivarse una antropología trascendental como tal, más allá de una antropología que constata empíricamente y describe en forma aposteriorística, es necesaria también una crisología trascendental explícita que pregunte por las condiciones apriorísticas en el hombre para que pueda llegar a él el mensaje de Cristo. Su ausencia en la crisología tradicional provoca el peligro de valorar las afirmaciones de la teología tradicional simplemente como exaltaciones mitológicas (en el mal sentido) de sucesos históricos, o de no poseer ningún criterio por medio del cual pueda distinguirse, de acuerdo con la crisología tradicional, entre auténtica realidad de la fe, por una parte, y su interpretación, por otra, la cual hoy ya no es capaz de transmitirnos lo significado en la fe.

Presupuestos de la cristología trascendental

Una “cristología trascendental” presupone ya una inteligencia de la relación *recíproca* de condicionamiento y mediación en la existencia humana como tal entre lo trascendentalmente necesario y lo histórico concretamente condicionado, presupone que ambos momentos de la existencia histórica del hombre sólo pueden aparecer juntos, que los dos se condicionan recíprocamente, que lo trascendental es siempre una condición interna de lo histórico mismo, que lo histórico, a pesar de su posición libre, funda juntamente la existencia como tal, que ninguno de los dos momentos (a pesar de su unidad y su relación de condicionamiento recíproco) puede reducirse al otro, que su relación mutua tiene una historia abierta, que lo histórico significa por igual lo transmitido históricamente y lo encomendado al futuro.

Como hemos insinuado ya, una cristología trascendental no tiene que entrar necesariamente en la pregunta de si la ineludible referencia —invocada e interpretada por ella— del hombre a la esperanza del salvador absoluto dentro de la historia se funda sólo en su naturaleza elevada por la “gracia” (como autocomunicación de Dios) o ya en su simple subjetividad espiritual (como idea límite), en cuanto ésta fundamenta ya una relación dialogística con Dios y así posiblemente permite concebir la esperanza de una comunicación definitiva de Dios. Esta pregunta puede permanecer aquí abierta. La cristología trascendental interpela a un hombre que, según sabemos por lo menos a partir de la revelación general gratuita sometida a reflexión en el cristianismo, está ya (por lo menos de manera no temática) finalizado y dinamizado hacia la autocomunicación de Dios en virtud de esta misma, y le pregunta si no puede él mismo con libertad y desde su experiencia interna, la cual por lo menos en forma no temática pertenece a su constitución trascendental, apropiarse dicha orientación.

El desarrollo de una cristología trascendental

Bajo este supuesto puede decirse: una cristología trascendental parte de experiencias que el hombre hace siempre e ineludiblemente, incluso bajo el modo de protesta contra ellas, y que a primera vista en la inmediatez de sus “objetos”, por los que esas experiencias están me-

diadas, no cumplen la pretensión de absolutez (de cumplimiento absoluto, de salvación) que, sin embargo, el hombre alza ineludiblemente frente a ellas.

Con este punto de apoyo está dada también la relación *recíproca* de condicionamiento entre teología cristiana y cristología, pues el no cumplimiento de la pretensión de esa experiencia ineludible (en el enlace entre trascendentalidad ilimitada del conocimiento y de la libertad, por una parte, y el "objeto" dado históricamente, que media la trascendentalidad consigo misma, por otra) es también el lugar de la experiencia de lo que significamos con la palabra Dios. Con este punto de apoyo de una cristología trascendental está dado también *un* momento para la respuesta al problema de la verificación en la cristología en general, si bien a través de ese mero momento no puede legitimarse la relación histórica precisamente con Jesús como el salvador absoluto.

Este proceso de una cristología trascendental consiste más exactamente en lo siguiente:

a) En una antropología (aquí más bien presupuesta y sólo esbozada) el hombre es entendido como el ente dotado de necesidad trascendental, el cual en cada acción categorial del conocimiento y de la libertad está siempre más allá de sí mismo y del objeto categorial (en todas las dimensiones de su existencia —conocimiento, condición de sujeto, libertad, carácter interhumano, relación con el futuro, etc.— y en el enlace en cada una de estas dimensiones entre la unidad pretendida —"reconciliación"— y la pluralidad siempre dada) en dirección al misterio inabarcable, que como tal sustenta el acto y el objeto y es llamado Dios.

b) Este hombre es entendido como aquel que no sólo tiene el valor de esperar (y hace posible *en* la acción más audaz de esta esperanza) que ese misterio sustente y penetre la existencia como el portador apetecido asintóticamente de un movimiento infinito, el cual permanece siempre en lo finito, sino también de creer que tal misterio se da *a sí mismo* como cumplimiento de la pretensión suprema de la existencia en orden a la posesión del sentido absoluto y de la unidad misma que lo reconcilia todo, de modo que lo finito, condicionado, plural, etc., que inevitablemente somos nosotros, sigue conservándose, y sin embargo, participa en sí de lo infinito mismo (de la unidad, del sentido que ya no puede interrogarse, del tú absolutamente fiable,

etc.). El hombre encuentra en sí el riesgo de esta esperanza más radical, lo acepta con libertad, reflexiona sobre él y en ello conoce eventualmente que *este* movimiento, para ser posible, ha de estar llevado ya por la autocomunicación de su fin como dinámica hacia él, por una autocomunicación de Dios que es a la vez la esencia auténtica de la gracia y el suceso de la revelación trascendental y general. En correspondencia con la propia experiencia de la trascendencia como acción de la libertad, con la experiencia de la esperanza siempre *amenazada*, de la propia "condición pecadora", de la personalidad de Dios y de su carácter esencial de misterio, esta autocomunicación de Dios es experimentada como evento de la libertad de Dios, el cual puede denegarse, cuya comunicación es en sí ambivalente (puede ser salvación o juicio) y se halla todavía en su historia y en la nuestra.

c) En correspondencia con la unidad entre trascendentalidad e historicidad en la existencia humana, tal autocomunicación de Dios y la esperanza de la misma están mediadas históricamente con necesidad, "aparece" en la historia, llegan enteramente al hombre en su conciencia categorial y con ello a sí mismas sólo en la realización espacio-temporal de la existencia humana. *Cómo* lo finito, condicionado y transitorio puede anunciar la venida de lo infinito, absoluto y definitivo y despertar la esperanza *de ello*, sin categorizar a Dios mismo y convertirlo en mera cifra de un abierto movimiento "infinito" hacia algo siempre finito; cómo, con otras palabras, Dios no sólo puede revelar "algo" (enunciable categorialmente), sino también a *sí mismo* en una revelación que acontece en la palabra (categorial), sin hacerse finito por ello, sin convertirse en un "ídolo", es una cuestión que debería pensarse con mayor precisión en una teología de la revelación en general, cosa que aquí no podemos llevar a cabo de nuevo. En todo caso Dios, como él mismo, en el espacio de lo categorial (sin el cual no hay ninguna donación trascendental de Dios para nosotros) sólo puede estar presente revelándose bajo el modo de la *promesa* (como el rebasamiento constante de lo categorial, que es el punto de partida de la esperanza y afirma su fin categorial *como* mera etapa de la esperanza por excelencia —como mediación de la revelación—, y así lo niega también como no idéntico con lo propiamente opinado), y bajo el modo de la *muerte* como el suceso más radical de aquella negación que pertenece a la esencia de toda revelación acaecida en una mediación histórica y que se hace absoluta en la muerte, pues allí ya no puede esperarse nada

categorial y así sólo queda la esperanza de “todo” o la mera desesperación.

d) Esta acción de suprema audacia de la esperanza busca en la historia aquella autodonación de Dios que abandona su ambivalencia para la humanidad como tal, que se hace definitiva e irreversible, que es el fin, que es “escatológica”. Esta donación de Dios mismo puede pensarse como la consumación simplemente (el advenimiento del “reino de Dios”) o (perdurando la historia) como un suceso histórico dentro de la historia que hace irrevocable la esperanza misma, sin suprimir por completo la esperanza y el mundo entero en una consumación pura.

e) La categorialidad de la irreversible autodonación de Dios al mundo, la cual hace que esté ahí históricamente esta donación irrevocable y nos media la esperanza correspondiente a dicha donación, sólo puede ser un hombre que, por una parte, en la muerte abandona todo futuro intramundano y, por otra, en esta aceptación de la muerte, se muestra como aceptado definitivamente por Dios. Pues una comunicación de Dios a un sujeto *libre* (“ejemplar”) sólo puede mostrarse como *irreversiblemente* victoriosa (como categorialmente definitiva) en el plano categorial, en cuanto es aceptada de hecho por este sujeto libre. Se presupone en ello la persuasión antiindividualista de que, dada la unidad del mundo y de la historia desde Dios y desde el mundo, tal destino “individual” tiene una significación “ejemplar” para el mundo en general. Un hombre así, con este destino, es lo que se significa mediante la expresión “salvador absoluto”. Hemos de mostrar más tarde que, entendiéndolo rectamente el ser y el destino de este salvador, él también puede y debe (bajo la perspectiva eclesíastica) expresarse legítimamente con las formulaciones de la cristología clásica (calcedónica). Asimismo ha de mostrarse más tarde *cómo* la aceptación por Dios de la entrega radical del salvador a la muerte puede aparecer históricamente (como “resurrección”). También tenemos que reflexionar más tarde sobre el hecho de que el salvador “absoluto” así entendido (en su causalidad cuasi sacramental de signo) tiene en efecto por ello mismo aquella causalidad soteriológica que la doctrina de la Iglesia atribuye al destino de Jesús, presupuesto que esta redención no se tergiverse mitológicamente como influjo que produce un cambio de actitud en Dios.

Una cristología trascendental como tal no puede pretender la

tarea y posibilidad de decir que este salvador absoluto, buscado por la esperanza radical en Dios mismo como el futuro absoluto en la historia, puede encontrarse allí y ha sido hallado precisamente en *Jesús de Nazaret*. Ambas cosas pertenecen a la experiencia indeducible de la historia misma. Pero *hoy* seríamos ciegos frente a esta historia fáctica, si no nos confrontáramos con ella mediante aquella esperanza reflexiva y articulada de la salvación que se refleja en una cristología trascendental. Ésta hace buscar y entender buscando lo que se ha hallado ya siempre en Jesús de Nazaret (cf. la sección anterior).

4. ¿QUÉ SIGNIFICA "ENCARNACIÓN DE DIOS"?

Una cristología trascendental tenderá por su esencia a un "salvador absoluto". Si alcanza este concepto, y si se muestra más tarde que tal concepto puede hallarse y ha sido hallado en Jesús de Nazaret y sólo en él, con ello no está respondida claramente de antemano la pregunta de si el salvador absoluto ya en virtud de este concepto puede identificarse con el encarnado *Logos* eterno e Hijo del Padre, según la confesión acerca de este Jesús que el cristianismo emite ya en el Nuevo Testamento, o si, por el contrario, la afirmación de que se ha encarnado el *Logos* eterno es un enunciado superable que se añade a Jesús como salvador absoluto. De momento esta pregunta ha de considerarse como todavía abierta.

Pero si con ello se ha comenzado ya a escribir una cristología trascendental, o sea, "esencial", entonces, en consecuencia, no puede carecer de sentido el que, continuando tal cristología esencial y previamente a la pregunta por el encuentro con el Jesús histórico concreto, preguntemos qué se significa propiamente cuando el cristianismo habla de una *encarnación de Dios*. Podemos plantear ya dicha pregunta en este punto del sexto grado, pues no partimos del presupuesto de que sólo sabemos algo de Jesús de Nazaret en una investigación histórica que hayamos de emprender aquí y ahora por primera vez con la curiosidad de un historiador, sino que presuponemos ya (según se ha dicho en la sección primera) la fe del cristianismo como dada, aunque más tarde haya de legitimarse en un trabajo teológico—fundamental mediante una auténtica reflexión histórica. Esto no significa todavía ningún círculo vicioso de la argumentación. Y así, parece legítimo pre-

guntarse en este punto qué es lo significado propiamente con la encarnación de Dios, sin que esta pregunta deba limitarse de antemano a una inteligencia de dicha encarnación en el sentido de un salvador absoluto y fijarse en tal inteligencia.

La pregunta por la "encarnación de Dios"

Preguntamos ahora por el sentido de la encarnación de Dios. Aquí nos movemos todavía dentro de una cristología esencial, es decir, no se ha planteado todavía la pregunta de si se da en la historia y quién es concretamente este salvador *así* entendido. Intentamos reflexionar sobre el misterio que en el lenguaje teológico llamamos "misterio de la encarnación de Dios". Aquí está el centro de la realidad desde la que vivimos los cristianos y en la que creemos. Sólo aquí está abierto para nosotros el misterio de la Trinidad divina, y sólo aquí se nos promete en forma definitiva e históricamente aprehensible el misterio de nuestra participación en la naturaleza divina. El misterio de la Iglesia no es sino la ampliación del misterio de Cristo. Pero en todos los mencionados misterios juntos está decidida nuestra fe. Este misterio es inagotable y, comparadas con él, la mayoría de las otras cosas sobre las que hablamos son relativamente intrascendentes. Sólo podemos conservar la verdad de la fe haciendo teología sobre Jesucristo y haciéndola siempre de nuevo. Pues también aquí posee validez que sólo tiene pasado quien lo adquiere como propio presente.

En la pregunta ahora planteada no se trata de demostrar que el sentido de la "encarnación de Dios" que debe desarrollarse está respaldado por las declaraciones del magisterio oficial, sino solamente de este sentido como tal. Porque nuestras reflexiones tienden al sentido de la "encarnación" de Dios, se trata de antemano de una cristología esencial descendente, aun cuando no pueda llevarse a cabo sin aducir una y otra vez reflexiones de una antropología trascendental. Así, son inevitables y deben tenerse en cuenta ciertos cruces con las secciones precedentes.

Preguntamos: ¿qué significa propiamente la encarnación de Dios que confesamos en nuestra fe? Planteamos una pregunta muy de principiantes porque debe ser respondida en forma relativamente suficiente cuando querremos afirmar: Creemos en Jesucristo. Naturalmente-

te, en ese planteamiento siempre tenemos a la vez el derecho de acentuar, escoger y resaltar un poco más este o el otro trozo parcial de una respuesta total; de hecho, nunca podemos dar la respuesta completa. De momento presuponemos la respuesta del magisterio de la Iglesia, sin repetirla explícitamente. Si nosotros mismos intentamos decir algo sobre el sentido de esas fórmulas antiguas, con esto no significamos que ellas deban dejarse de lado como anticuadas en su intención de dar una respuesta a la pregunta aquí planteada. Cierto que la Iglesia y su fe son siempre las mismas en su historia, pues de otro modo sólo habría sucesos de una historia atomizada de la religión y no una historia de la Iglesia una y de la fe, que permanece siempre la misma. Mas porque esta Iglesia misma y una tenía una historia y la sigue teniendo, en consecuencia las antiguas fórmulas de la Iglesia no sólo son el final de una historia muy larga de la fe y de los dogmas, sino también un punto de partida, de modo que el movimiento espiritual de alejamiento de estas fórmulas y de retorno a ellas contiene la única garantía (o, digo más cautamente: la esperanza) de que nosotros hemos *entendido* las *antiguas* fórmulas. Si ya el verdadero entender es siempre la revelación del que entiende de cara al misterio inabarcable, y si este misterio no sólo es el resto no dominado por el momento de lo comprendido, sino también la condición de posibilidad de la comprensión aprehensora del único todo, la incomprendibilidad del todo originario que nos envuelve, entonces no puede sorprender que con mayor razón deba suceder algo así cuando ha de comprenderse el destino aprehensible de la palabra incomprensible de Dios.

La "palabra" de Dios

La fe cristiana dice ya en el prólogo del Evangelio de Juan que la palabra de Dios se ha hecho carne, hombre (Jn 1, 14). En nuestro contexto podemos renunciar de momento a decir algo sobre el sujeto de la frase, sobre esta "palabra" de Dios. Esa renuncia no carece de peligro, pues podría ser que no alcanzáramos la significación de la encarnación de la palabra de Dios, si bajo esa palabra que se hace hombre entendiéramos algo muy confuso. Desde Agustín, la teología escolástica está acostumbrada a opinar que es evidente que *cada una* de las tres personas divinas (no numéricas) habría podido hacerse hombre, su-

puesto que la persona respectiva lo hubiera querido. Bajo tal presupuesto “palabra” de Dios no significa de cara a la inteligencia de nuestra frase sino un sujeto divino cualquiera, una hipóstasis divina. Entonces esta frase significaría tan sólo, usando una formulación clásica: “Uno de la Trinidad se ha hecho hombre.” Bajo tal presupuesto propiamente no se requeriría saber algo claro, que sólo corresponda precisamente a la *palabra* de Dios, para entender la frase que nos ocupa.

Pero si con una tradición más antigua, preagustiniana, que aparece sobre todo en la patrística griega, ponemos en duda el presupuesto mencionado, entonces ya no será tan fácil renunciar a entender el predicado desde una comprensión más exacta del sujeto de la frase. En efecto, si precisamente en el sentido y la esencia de la palabra de Dios está contenido que *ella* —y sólo ella— es aquello que inicia y puede iniciar una historia humana, caso que Dios se apropie el mundo de tal manera que éste no sólo sea una obra distanciada de aquél, sino también su propia realidad, entonces podría ser que sólo se entienda qué es encarnación si sabemos qué es precisamente “palabra” de Dios, y que sólo se entienda suficientemente qué es palabra de Dios si se sabe qué es encarnación.

Pero con ello viene dado también que nosotros, precisamente para entender el sujeto de la frase que nos ocupa, hemos de atender primero al *predicado* de la misma, o sea, hemos de pensar primero la frase: Dios se ha hecho *hombre*. Pues precisamente en ello entendemos por primera vez qué significa en verdad palabra de Dios. No porque cada persona divina pudo hacerse hombre, sino porque a partir de la frase: Dios se nos ha comunicado de manera inmediata e histórica precisamente como hombre, se hace comprensible que Dios, el inabarcable fundamento originario —llamado Padre—, tiene realmente un *logos*, es decir, tiene la comunicabilidad histórica de sí mismo en sí para nosotros; se hace comprensible que ese Dios es la fidelidad histórica y en este sentido el verdadero, el *Logos*.

Hecho “*hombre*”

La palabra de Dios se ha hecho *hombre*. ¿Qué significa: hecho “hombre”? De momento no preguntamos qué significa que esta palabra se

ha hecho algo. Nos fijamos simplemente en *lo que* ha llegado a ser, a saber, hombre.

Cabría opinar que en este dogma fundamental del cristianismo el nombre que hace de predicado —"hombre"— es de todo punto la pieza más comprensible del enunciado. Pues hombre es lo que somos nosotros mismos, lo que vivimos cada día, lo que billones de veces se ha experimentado previamente y vivido en la historia a la que pertenecemos, lo que en cierto modo nosotros conocemos desde dentro (cada uno en sí) y desde fuera (en nuestro mundo circundante). Cabría incluso añadir: en esto así sabido puede distinguirse el sustrato fundamental de contenido de las modificaciones contingentes, por una parte, y de un último ser para sí, por otra, y finalmente este sustrato fundamental, su contenido, lo que en ello llamamos "naturaleza". Entonces nuestra frase significa: la palabra de Dios ha asumido una "naturaleza" humana singular y así se ha hecho hombre. Cada día las distintas ciencias antropológicas hacen enunciados sobre el hombre. Todas las artes hablan del hombre; cada una habla a su manera sobre este tema inagotable. ¿Pero queda con ello *definido* realmente el hombre? Hay muchas ciencias que opinan que el hombre puede ser definido, si bien quizá sólo asintóticamente y en intentos siempre nuevos, de manera no definitiva e inconclusa. Todo pragmatismo, toda negación de la metafísica por lo menos en principio debe entender al hombre como definible en esa manera.

Sobre esto hemos de decir: sin duda sólo podemos definir, dar una fórmula delimitativa que enumere adecuadamente la suma de los elementos de una esencia determinada, cuando se trata de un objeto que está compuesto realmente de partes últimas y, además, de partes tales que son ellas mismas últimas y, entendidas en sí mismas y por sí mismas, constituyen a su vez magnitudes delimitadas, limitadas. Dejamos de lado la pregunta de si en este sentido puede haber en general una definición en sentido estricto. En el hombre por lo menos es imposible una definición así. Él es, así podríamos "definirlo", la indefinibilidad llegada a sí misma.

Cierto que en él hay muchas cosas definibles de algún modo, y en torno a ello se esfuerzan legítimamente las llamadas ciencias naturales exactas cuando desarrollan una antropología. El hombre podría llamarse también *zoon logikon*, animal racional. Pero antes de regocijarnos en la sencilla claridad de tal "definición", habría que reflexio-

nar sobre lo que se significa propiamente bajo *logikon*. Ahora bien, si hacemos esto, caemos literalmente en un mar sin orillas. En efecto, lo que es el hombre sólo puede decirse expresando aquello que emprende y lo que le afecta. Y en el hombre como sujeto trascendental esto es lo que carece de orillas y nombre, a la postre el misterio absoluto que llamamos Dios. Por eso el hombre en su *esencia*, en su naturaleza misma, es el misterio, no porque sea la plenitud infinita del misterio en sí que le afecta, la cual es inagotable, sino porque él en su esencia auténtica, en su fundamento originario, en su naturaleza es la pobre —pero llegada a sí misma— referencia a esa plenitud.

Incluso en el caso de que hayamos dicho todo lo que como supervisible y definible puede decirse acerca de nosotros, todavía no hemos dicho nada sobre nosotros mismos, a no ser que en todo lo expresado hubiéramos indicado juntamente que estamos referidos al Dios incomprensible. Pero esta referencia —o sea, nuestra naturaleza— sólo está entendida y comprendida si nos dejamos aprehender libremente por lo incomprensible en conformidad con aquel acto que es inefablemente la condición de posibilidad de todo enunciar comprensivo. La aceptación o el rechazo del misterio que somos nosotros como la referencia pobre al misterio de la plenitud, constituye nuestra existencia. La necesidad —previamente dada para nosotros— de nuestra decisión aceptadora o rechazadora como acción de nuestra existencia es el misterio que somos nosotros, y ésta es nuestra naturaleza, pues la trascendencia que nosotros somos y que nosotros hacemos trae consigo la existencia de Dios y la nuestra, ambas como misterio.

A este respecto debe decirse y comprenderse siempre de nuevo: un misterio no es algo no descubierto todavía, que como un segundo se halle junto a otro primero ya comprendido y penetrado. Así entendido, el misterio se confundiría con lo no sabido, porque no ha sido descubierto todavía. Misterio es más bien aquello que, precisamente como lo impenetrable, se encuentra ahí, está dado, no tiene que ser producido, no es un segundo que sólo de momento sea indominable, sino que es el horizonte indominable y dominador de todo comprender, el cual permite comprender otras cosas en cuanto él mismo calla como el incomprensible que está ahí. Misterio no es, pues, lo transitorio que será eliminado o que de suyo podría estar ahí de otro modo, sino la peculiaridad que distingue a Dios (y desde él a nosotros) siempre y necesariamente. Esto es hasta tal punto válido que la visión in-

mediata de Dios, que nos está prometida como nuestra consumación, es la inmediatez de la incomprendibilidad, o sea, la disolución de la apariencia de que es sólo cuestión transitoria el que no hayamos llegado por completo al fondo. En dicha visión se intuirá en Dios mismo, y ya no sólo en la pobreza infinita de nuestra trascendencia, que él es incomprendible. Pero la visión en sí mismo del misterio aceptado con amor es la bienaventuranza de la criatura y convierte lo conocido como misterio en zarza ardiente e inconsumible de la llama eterna del amor.

¿Mas dónde hemos ido a parar con estas reflexiones sobre el predicado de "hombre"? Nos hemos acercado mucho más a nuestro tema. En efecto, si la naturaleza humana es la referencia pobre, interrogante, de suyo vacía al misterio permanente, llamado Dios, entonces entendemos con mayor claridad qué significa: Dios asume una naturaleza *humana* como la suya. Esta naturaleza indefinible, cuyo límite —la "definición"— es la referencia ilimitada al misterio infinito de la plenitud, cuando es asumida por Dios como *su* propia realidad llega al lugar hacia el que está siempre en camino en virtud de su esencia. Es su *sentido* —y no una mera ocupación casual, practicada al margen, la cual pudiera también omitirse— el alejarse de sí, el estar entregada a otro; aquello por lo que se realiza la naturaleza humana y llega a sí misma es que ella desaparece constantemente en lo incomprendible.

Lo que sucede necesariamente en el hombre a manera de impulso, lo que lo sitúa ante la pregunta de si quiere o no tener algo que ver con ello; eso acontece en medida insuperable y con el rigor más radical cuando la naturaleza así entendida del hombre, alejándose de sí hacia el misterio de la plenitud, se expropia de sí en manera tal que se hace propiedad de Dios; y esto acaece cuando decimos: El *Logos* eterno de Dios ha asumido una naturaleza humana. Vista así, la encarnación de Dios es el singular caso *supremo* de la actualización esencial de la realidad humana, el cual consiste en que el hombre "es" en cuanto se entrega al misterio absoluto que llamamos Dios. Quien entiende rectamente qué significa potencia obediencial para la unión hipostática, qué quiere decir propiamente la posibilidad de asunción de la naturaleza humana por parte de la persona de la palabra de Dios y en qué consiste tal posibilidad de asunción, quien entiende que Dios sólo puede asumir una realidad espiritual—personal, sabe que esta potencia obediencial no puede ser ninguna facultad particular junto a otras po-

sibilidades en el fondo ontológico del hombre, sino que objetivamente se identifica con la esencia del hombre.

Si a partir de la esencia del hombre intentamos lograr una cierta inteligencia de lo que propiamente significamos con la encarnación, entonces debe notarse que tal cristología no es una “cristología de la conciencia” en oposición a la cristología ontológica de una unidad substancial del *Logos* con la naturaleza humana, sino que construye sobre la idea metafísica de una auténtica ontología, según la cual el verdadero ser del espíritu como tal es a su vez espíritu. En base a este presupuesto, puede formularse de todo punto una auténtica construcción ontológica en contraposición a la cristología de la tradición, la cual queda ordenada necesariamente a dicha cristología óptica tradicional. Entonces puede quitarse a los enunciados tradicionales de la dogmática la impresión mitológica de que Dios, bajo la librea de una naturaleza humana, revestida como algo externo, ha velado por el buen orden en la tierra porque eso no era posible desde el cielo.

Toda representación de que esta condición divino-humana debe acontecer tantas veces cuantas existen hombres, porque esa condición es la culminación suprema de la esencia del hombre, olvida que historicidad y personalidad no pueden degradarse al nivel de la naturaleza, de lo que sucede siempre y en todas partes. La verdad de Dios-hombre quedaría mitizada si simplemente fuera siempre y en todas partes el dato de cada hombre. Tal concepción dejaría de ver que la humanidad de Dios, en la que él está ahí como individuo para los hombres individuales en cada caso, en sí misma no puede ser ni está agradecida esencialmente con otra cercanía respecto de Dios y otro encuentro con él, que la cercanía y el encuentro con Dios dados en su propia comunicación, la cual de hecho se concede a *cada* hombre en la gracia y alcanza su realización suprema en la visión beatífica.

¿Puede el inmutable “llegar a ser” algo?

Hemos de seguir nuestra reflexión analizando el hecho de que la palabra de Dios ha *llegado a ser* algo: *ho logos sarx egeneto*. ¿Puede Dios llegar a ser algo?

Para el panteísmo o una filosofía en la que Dios desarrolla su esencia “históricamente”, esa pregunta ha sido contestada siempre con

un sí. Pero el cristiano y la filosofía realmente teísta se encuentran aquí en una situación difícil. Confiesan a Dios como el inmutable, que es simplemente —a manera de acto puro—, como el que en la bienaventuranza sin amenazas, en la realidad infinita y exenta de necesidades, posee por toda la eternidad en una plenitud absoluta, en cierto sentido inmóvil, “serena”, lo que él es, sin tener que llegar a serlo o alcanzarlo. Precisamente si *nosotros* percibimos el peso de la historia y del devenir como gracia y distinción, si no consideramos simplemente el tener que devenir y el poder devenir como una mera negatividad, sino como un privilegio positivo, entonces tenemos que reconocer necesariamente a Dios una plenitud infinita de ser. Sólo él es, en efecto, la plenitud incommensurable, y por eso el devenir del espíritu y de la naturaleza puede ser más que el absurdo llegar a sí misma de la oquedad absoluta, que se desploma en su propio vacío. Por eso la confesión cristiana de un Dios inmutable, sin devenir y eterno en su plenitud consumada, no es sólo un postulado de una filosofía determinada, sino también un dogma de la fe, tal como está definido explícitamente, por ej., en el Vaticano I (cf. DS 3001; t 1782) y, en lo tocante al contenido, se halla ya en la Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento. Pero también es verdad que: la palabra se ha *hecho* carne.

No puede negarse que en este punto se ven en un aprieto la filosofía y la teología de la escolástica tradicional. Esta teología trata primeramente de Dios, el uno y trino, ensalza su inmutabilidad, la plenitud infinita del ser, poseída de eternidad en eternidad, el acto puro de Dios; pero en ese primer tratado no piensa que después, en el tratado sobre “Cristo como palabra de Dios” y sobre “Cristo como hombre” debe decir: Y la palabra se ha hecho carne. Cuando, llegada a ese punto de la cristología, se ocupa del problema aparentemente fastidioso de que Dios “ha llegado a ser” algo, declara que el devenir y el cambio están en la parte de la realidad creada, la cual es asumida, pero no en la parte del *Logos* eterno e inmutable. El *Logos*, dice, asume en sí sin cambio aquello que como realidad *creada* tiene un devenir, a saber: la naturaleza humana de Jesús; y así todo devenir y toda historia, con su fatiga, estaría del lado de acá del abismo absoluto, el cual separa sin mezcla al Dios inmutable, necesario, y el mundo mutable, condicionado e histórico del devenir.

Pero a pesar de estas afirmaciones, sigue siendo verdad que el *Logos* se ha *hecho* hombre, que la historia en devenir de esta realidad

humana ha pasado a ser *su* propia historia, que nuestro tiempo se ha convertido en el tiempo del eterno y nuestra muerte en la muerte del Dios inmortal. Sigue siendo verdad que toda distribución de los predicados, que al parecer se contradicen y de los cuales una parte no parece poder corresponder a Dios, entre dos realidades (la palabra divina, por una parte, y la naturaleza humana creada, por otra), no puede inducir a olvidar que una misma realidad creada con su devenir es la del *Logos* de Dios mismo. Una vez que se ha dado esta información distributiva, comienza de nuevo la pregunta entera, la pregunta sobre la manera de entender el hecho de que la afirmación de la inmutabilidad divina no puede invalidar que lo acaecido aquí, en nuestro espacio, en nuestro tiempo y mundo, en nuestro devenir, en nuestra evolución, en nuestra historia, es exactamente la historia de la palabra de Dios mismo, *su* propio devenir.

Mirando sin prejuicios y con ojos claros el hecho de la encarnación, que se nos atestigua en el dogma fundamental del cristianismo, deberemos decir simplemente: Dios puede llegar a ser algo. El inmutable en sí mismo, puede a su vez ser *mutable en el otro*.

Con ello se ofrece ya una formulación que no quiere presentar una reconciliación positivamente comprendida entre el dogma de la inmutabilidad de Dios y la posibilidad de devenir del *Logos* eterno, una solución positiva de esta duplicidad de enunciados cristianos fundamentales, sino una formulación que mantiene seria y claramente ambos polos. Si decimos solamente: allí donde está en sí mismo lo creado, a saber, la humanidad del *Logos*, ha acontecido algo, se ha producido un cambio, si el suceso mismo se ve tan sólo de la parte de acá del límite que separa a Dios y la criatura, entonces ciertamente se ha enunciado y visto algo que existe (pues entre nosotros acontece en Jesús de Nazaret el devenir, el comienzo, el tiempo, la muerte, la consumación, la realidad creada); pero si decimos solamente esto, pasa desapercibido y queda silenciado aquello de lo que a la postre se trata en todo el enunciado, a saber: que este suceso afirmado, este devenir, este tiempo, este comenzar y consumarse es el evento, la historia de Dios mismo. Y precisamente esto no queda dicho todavía cuando se afirma algo solamente sobre la naturaleza humana y sin mezclas del *Logos* divino. En definitiva, no reviste gran importancia el que se llame cambio a lo que debe decirse al respecto (a saber, que este suceso acontecido en el tiempo es realmente el evento de Dios mismo), o que

quiera evitarse este término. Si queremos dar a esto el nombre de cambio, hemos de decir también que el Dios inmutable en sí mismo pudo cambiar en otro, pudo hacerse hombre.

Ni este cambiarse a sí mismo en otro puede considerarse como contradicción con la inmutabilidad de Dios en sí, ni este cambiarse en otro puede reducirse de nuevo a la afirmación de un cambio del otro. Aquí la ontología tiene que orientarse por el mensaje de la fe, sin escolarizar este mensaje. Si el misterio de la encarnación se desplaza solamente a la dimensión de lo finito, propiamente queda suprimido el misterio en sentido estricto. Pues nada tendría de provocativo decir que algo ha llegado a ser, que algo se hace, que algo tiene espacio y tiempo, principio y fin, si está en nuestra dimensión y se dice desde esta y en esta dimensión. En lo finito sólo como tal no puede haber ningún misterio absoluto, pues (para una ontología que se entiende rectamente a sí misma) en correspondencia con algo finito puede pensarse siempre un entendimiento capaz de escrutarlo. El misterio de la encarnación debe estar en Dios mismo, a saber, en el hecho de que él mismo —aunque en sí inmutable— puede llegar a ser algo en el otro. El enunciado de la inmutabilidad de Dios es un enunciado dialéctico en el mismo sentido que el de la unidad de Dios en y a pesar de la Trinidad, es decir, estos dos enunciados sólo son de hecho realmente acertados si junto con ellos pensamos inmediatamente los otros dos enunciados de la Trinidad o de la encarnación, sin que podamos pensar los unos como preordenados a los otros. Así como por la doctrina de la Trinidad sabemos que la unidad, tal como la pensamos inicialmente, como inactiva mismidad, no es ningún ideal absoluto, sino que también en el supremo —precisamente porque él es la perfección absoluta— la unidad es todavía una Trinidad; del mismo modo por la doctrina de la encarnación sabemos que la inmutabilidad de Dios —sin quedar suprimida por ello— de ningún modo es simplemente lo que distingue a Dios tan sólo, sino que él, en y a pesar de su inmutabilidad, puede en verdad llegar a ser algo: él mismo, él en el tiempo. Y esta posibilidad no ha de pensarse como signo de su indigencia, sino como cumbre de su perfección, que sería menor si él no pudiera llegar a ser menos de lo que es permanentemente.

Con ello hemos llegado a una última posición ontológica que quizá no podría barruntar una ontología meramente racional. Evidentemente para semejante ontología resulta difícil hacerse a esta posición

última y comenzar con los principios y orígenes de sus afirmaciones como su fórmula originaria. Lo absoluto, más exactamente, el absoluto, en la libertad pura de su infinita carencia de relación, que él conserva siempre, tiene la libertad de devenir lo otro, lo finito mismo; alienándose, entregándose, tiene la posibilidad de *poner* lo otro como su propia realidad. El fenómeno originario del que hay que partir no es el concepto de una asunción que presupone como evidentemente dado lo que debe asumirse y se limita a pensarlo como añadido al que lo asume; en ese caso, lo añadido no llega nunca en realidad, pues esto que ha de asumirse es repelido por la eternidad de Dios, petrificada y aislada por sí sola en forma adialéctica, y no llega a afectar a Dios como el inmutable. El fenómeno originario dado en la fe es precisamente la propia alienación de Dios, el devenir, la *kenosis* y *genesis* de Dios mismo, que puede devenir en cuanto él, al poner lo otro originado, *se hace* él mismo lo originado, sin tener que devenir en lo suyo propio, en lo originario mismo. En cuanto Dios se aliena a sí mismo en medio de su permanente plenitud infinita, surge lo otro como su propia realidad divina. Ya en Agustín aparece la expresión según la cual Dios *assumit creando* y *assumendo creat*: en cuanto él se aliena a sí mismo y permanece él mismo en la alienación, crea. Crea la realidad humana *en cuanto* asume esta realidad misma como la suya. Él —el *Logos*— constituye la diferencia respecto de sí mismo, en cuanto la conserva como la suya propia; y a la inversa; porque él quiere tener verdaderamente lo otro como lo suyo propio, lo constituye en su realidad auténtica. Dios sale de sí mismo, él mismo, él como la plenitud que se entrega hacia fuera. Porque Dios puede esto, porque esto es su libre posibilidad originaria, por lo cual en la Escritura es definido como el amor, en consecuencia su poder ser creador —la capacidad de poner simplemente lo otro, sin darse a sí mismo hacia fuera— es sólo la posibilidad derivada, limitada, secundaria, que a la postre se funda en esta auténtica posibilidad originaria de Dios, a saber, la de poderse dar hacia fuera, a lo no divino, y la de poder tener con ello realmente una historia propia en lo otro, pero como su propia historia. La criatura desde su más íntimo fundamento esencial ha de entenderse como la posibilidad de ser asumida, de convertirse en material para una posible historia de Dios. Dios esboza la criatura en su forma creadora, en cuanto desde la nada la implanta en su propia realidad, distinta de Dios, como la *gramática de una posible automanifestación de Dios*. Y no

podría esbozarla de otro modo incluso aunque él se mantuviera en silencio, pues incluso este callar divino presupondría oídos que oyen la mudez divina.

La "palabra" se hizo hombre

Desde aquí habría que lograr con mayor precisión de lo que se ha hecho hasta ahora una comprensión de que precisamente el *Logos* de Dios se ha hecho hombre y sólo él podía hacerse tal.

La automanifestación inmanente de Dios en su plenitud eterna es la condición de la propia manifestación de Dios hacia fuera, de modo que la segunda manifestación revela la primera en una identidad. Por más que la mera posición de lo otro distinto de Dios es obra del creador simplemente, sin distinción de personas, sin embargo, la posibilidad de la creación puede tener su *prius* ontológico y su fundamento último en que Dios, el carente de origen, se expresa o puede expresarse en sí mismo y para sí mismo, y así pone la originaria diferencia divina en Dios mismo. Cuando Dios se expresa a sí mismo como él mismo en el *vacío* de lo no divino, entonces tal expresión es la manifestación de su palabra inmanente y no una palabra cualquiera que pudiera corresponder también a otra persona divina.

Sólo desde aquí puede entenderse mejor qué significa que el *Logos* de Dios *se hace* hombre. Ciertamente que hay hombres que no son el *Logos* mismo, a saber, nosotros. Podría, naturalmente, haber hombres aunque el *Logos* mismo no se hubiera hecho hombre. Si negáramos esto, negaríamos la libertad de la encarnación, la libertad de la autocomunicación gratuita de Dios al mundo y con ello la diferencia entre naturaleza, mundo, por una parte, y gracia y autocomunicación de Dios, por otra. Es cierto que lo menor puede darse sin lo mayor, pero lo menor se funda siempre en la posibilidad de lo mayor y no a la inversa. En este sentido cabe decir de todo punto: podría haber hombres (lo menor) aunque el *Logos* mismo no se hubiera hecho hombre. Pero, no obstante, podemos y debemos decir: la posibilidad de que existan hombres se funda en la posibilidad mayor, más envolvente, más radical de Dios de expresarse en el *Logos*, que se hace criatura.

Si, por tanto, el *Logos* se hace hombre, entonces esta humanidad suya no es lo previamente dado, sino lo que llega a ser y surge en la

esencia y existencia cuando y en tanto se exterioriza el *Logos*. Este hombre precisamente como hombre es la propia manifestación de Dios en su propia alienación, pues Dios *se* manifiesta precisamente cuando se aliena, se muestra como el amor cuando esconde la majestad de este amor y se exterioriza como lo usual del hombre. Si no pensáramos así, a la postre la humanidad del *Logos*, que él ha asumido, sería un enmudecimiento de Dios, propiamente sólo una señal que nada descubre de lo que está ahí, de no ser quizá a través de la palabra humana, la cual podría pensarse como dada y legitimada aunque no fuera la del *Logos* encarnado de Dios mismo. Pero no podemos concebir la cosa en el sentido de que el *Logos* se hace hombre y sólo dice algo de Dios *por el hecho* de que él *habla*. En el momento en el que concebimos eso en tal forma, se hace superflua la encarnación de Dios. En efecto, las palabras que el hombre Jesús, como enviado de Dios, dice acerca de éste, podría también suscitarlas y expresarlas Dios en cualquier otro profeta. El hombre Jesús deber ser en sí mismo la propia revelación de Dios y no sólo mediante sus palabras, y no podría ser tal revelación si precisamente esta humanidad no fuera la manifestación de Dios.

El hombre como cifra de Dios

No se opone a esto el que existan también otros hombres —a saber, nosotros— que no son la propia exteriorización de Dios, el hacerse otro de Dios. Pues el “qué” es igual en nosotros y en él, en el *Logos* que se expresa a sí mismo. A ese “qué” le damos el nombre de “naturaleza humana”. Pero el hecho de que este qué se dice en él como su propia expresión, por o no en nosotros, constituye el abismo de la diferencia. El hecho de que él dice como realidad suya exactamente lo que somos nosotros, constituye el contenido de nuestra esencia y de nuestra historia, redimida y abierta hacia la libertad de Dios; dice lo que somos nosotros la frase en la que Dios podría ponerse a sí mismo fuera de sí, expresarse en aquel vacío de la nada que se extiende necesariamente en torno a él, pues él es el amor y en consecuencia es necesariamente el milagro de la posibilidad del libre donarse o, mejor, por esto mismo, como amor, es lo evidente incomprensible.

Así, pues, el hombre —arrojado a su misterio supremo y más

sombrío— podría definirse como lo que surge cuando la propia expresión de Dios, su palabra, es dicha con amor en el vacío exterior de la nada no divina. Por ello el *Logos* encarnado ha sido llamado también la palabra abreviada de Dios. La abreviación, la cifra de Dios mismo es el hombre, es decir, el Hijo de Dios y los hombres, que a la postre son porque tenía que existir el Hijo del hombre. El hombre es la pregunta radical acerca de Dios, la cual, creada por Dios como tal, puede también tener una respuesta, una respuesta que como manifestada en la historia radicalmente aprehensible es el Dios-hombre y es respondida en todos nosotros por Dios mismo. Esto sucede en medio de la problematicidad absoluta de nuestra esencia por lo que llamamos gracia, autocomunicación de Dios y visión beatífica. Cuando Dios quiere ser no-Dios, surge el hombre. Con ello el hombre no queda situado en lo simplemente cotidiano, sino que queda introducido en el misterio siempre incomprensible de Dios. Pero el hombre es tal misterio, ya que así se convierte precisamente en aquel que participa del misterio infinito de Dios, a la manera como la pregunta participa de la respuesta, por cuanto la pregunta está sustentada solamente por la respuesta como posible en sí misma. Sabemos esto por el hecho de que conocemos al *Logos* encarnado en nuestra historia y decimos: aquí la pregunta que somos nosotros está respondida por Dios mismo en forma históricamente aprehensible.

Desde tal posición podría alcanzarse el dogma cristiano de la encarnación del *Logos* eterno. Si Dios mismo es hombre y lo es por toda la eternidad; si por ello toda teología es eternamente antropología; si está vedado al hombre tenerse en poco, pues entonces tendría en poco a Dios, y si este Dios sigue siendo el misterio insuprimible, entonces el hombre es por toda la eternidad el misterio expresado de Dios, que participa por toda la eternidad del misterio de su fundamento, también allí donde ya haya pasado todo lo transitorio, este fundamento deberá seguir siendo aceptado todavía como el misterio inagotable y bienaventurado del amor. De acuerdo con ello nos está prohibido creer que podemos penetrar la propia manifestación de Dios desde sí mismo, hasta el punto de que a la postre ésta y nosotros mismos llegáramos a trocarnos en aburrimiento para nosotros, y no podemos adentrarnos en el hombre por otro medio que por la visión de las felices tinieblas de Dios mismo, donde entendemos por primera vez que esto finito del *Logos* encarnado es la finitud de la palabra infinita de Dios

mismo: la unidad de pregunta que aparece históricamente (que es el hombre) y de la respuesta (que es Dios), de una pregunta que como pregunta por Dios es la aparición de la respuesta. A esta unidad nos referimos en la cristología. Porque ella es la unidad de la auténtica esencia de Dios y del hombre en la propia manifestación personal de Dios en su *Logos* eterno, en consecuencia la cristología es principio y fin de la antropología, y esta antropología en su realización radical es por toda la eternidad teología. Es en primer lugar la teología que Dios mismo expresó al decir su palabra como nuestra carne en el vacío de lo no divino e incluso pecador, y luego la teología que nosotros mismos desarrollamos creyendo, si no opinamos que podemos hallar a Dios dejando de lado al hombre que es Cristo y al hombre en general. Respecto del creador podríamos decir todavía con la Escritura del Antiguo Testamento que él está en el cielo y nosotros en la tierra. Pero sobre el Dios que confesamos en Cristo hemos de decir que él está exactamente allí donde estamos nosotros y sólo puede encontrarse allí. Y si Dios sigue siendo el infinito, con esto no queda dicho que él *también* es eso todavía, sino que lo finito mismo ha recibido una profundidad infinita. Lo finito ya no constituye ninguna oposición respecto de lo infinito, sino que es aquello que el infinito mismo ha llegado a ser, aquello en lo que se expresa como pregunta, que él se responde a sí mismo, para abrir a todo lo finito —de lo cual él ha llegado a ser una parte— una salida hacia lo infinito, es más: para convertirse a sí mismo en salida, en puerta, desde cuya existencia Dios mismo ha pasado a ser la realidad de lo nulo y a la inversa.

Porque en la encarnación el *Logos* crea la realidad humana, en cuanto la asume, y la asume en cuanto *él mismo se aliena*, en consecuencia tiene vigencia también aquí —y por cierto en la forma más radical, específicamente singular— el axioma que vale para toda relación entre Dios y la criatura, a saber: que la cercanía y la lejanía, la dependencia y el poder propio de la criatura no crecen en medida inversa, sino en la misma medida. Por ello Cristo es hombre de la manera más radical y su humanidad es la más dotada de poder propio, la más libre, no a pesar de ser la asumida, sino porque es la asumida, la que está puesta como la propia manifestación de Dios. La humanidad de Cristo no es la “forma de aparición” de Dios a manera de una apariencia de vacío y de niebla, sin ningún carácter definitivo ante lo que aparece y frente a ello. Por el hecho de que *Dios* mismo existe, esta su existencia fini-

ta recibe en la forma más radical validez, poder y realidad propios, también frente a Dios mismo.

Desde aquí se desenmascara como herejía toda concepción de la encarnación en la que la humanidad de Jesús fuera sólo una vestidura de Dios, de la cual él se sirviera para señalar su presencia como palabra dirigida a nosotros. Y esta herejía, que fue rechazada por la Iglesia misma en la lucha contra el docetismo, apolinarismo, monofisismo y monotelismo, y no la cristología ortodoxa real, es en el fondo la que se percibe hoy como mítica y se rechaza como mitología. Sin duda debe decirse también que tal inteligencia mítica del dogma cristológico puede darse implícitamente en muchos cristianos, en medio de una ortodoxia verbal, y así provoca necesariamente la protesta contra la mitología. Debería preguntarse si aquellos que opinan haber desmitizado el cristianismo piensan la doctrina cristiana como los cristianos mitológicamente piadosos. En su desmitización ellos se apoyan en una herejía criptógama de los cristianos y opinan que éste es el dogma del cristianismo, el cual en consecuencia debe rechazarse (cosa que entonces sería acertada). Pero con ello en el fondo no queda rechazado el dogma del cristianismo, sino, más bien, una primitivización mitológica del mismo. Pero también, a la inversa, es válida la afirmación de que algunos que rechazan las fórmulas ortodoxas de la cristología, porque las entienden falsamente, sin embargo existencialmente pueden realizar en forma auténtica y creyente la fe en la encarnación de la palabra de Dios. En efecto, si alguien, mirando a Jesús, a su cruz y su muerte, cree realmente que el Dios vivo le ha dicho allí la palabra última, definitiva, irrevocable y universal, y si realiza el hecho de la redención de la esclavitud y de la tiranía entre los existenciales de su existencia cerrada, culpable y entregada a la muerte; ése cree algo que sólo es verdadero y real si Jesús es tal como lo confiesa la fe de la cristiandad, ése cree —lo sepa o no de manera refleja— en la encarnación de la palabra de Dios.

Significación y límites de las fórmulas dogmáticas

Si decimos que un hombre así en el fondo cree en la encarnación de la palabra de Dios, aunque rechace las rectas fórmulas ortodoxas del cristianismo, porque quizá, sin culpa propia, no se sienta en condicio-

nes de compartirlas, con ello no disminuimos la importancia de las fórmulas que son objetivamente rectas y constituyen la base eclesiológica del pensamiento común y de la fe de los cristianos. Pero en la realización de la existencia alguien puede creer cristológicamente aunque no comparta un concepto determinado de la cristología. En la realización de la existencia no toda posición conceptualmente pensable puede realizarse también de manera existencial. Y por ello, quien admite que Jesús le dice la verdad última de su vida y confiesa que en Jesús y su muerte Dios le ha dicho la última palabra, no las palabras penúltimas que todavía hemos de hallar nosotros mismos en nuestra historia, sino la palabra última de cara a la cual este hombre vive y muere, con ello acepta a Jesús como el Hijo de Dios, tal como lo confiesa la Iglesia, comoquiera que suene en él la formulación teórica poco lograda e incluso falsa de la realización creyente de su existencia.

Es más (según expondremos con mayor detalle en una sección posterior, cuando tratemos de Jesús en las religiones no cristianas): han encontrado ya a Cristo algunos que no sabían que aprehendían a aquel a cuya vida y muerte se arrojaban como a su destino bienaventurado y redimido, que habían encontrado al que los cristianos denominan con el nombre de Jesús de Nazaret. Libertad creada es siempre el riesgo de lo inabarcable, que —tégase o no en cuenta— se esconde de algún modo en lo querido y visto. Lo no visto *en absoluto* y lo *simplemente* otro no se lo apropia la libertad cuando ésta capta lo determinado y delimitado. Mas por ello lo no expresado y formulado no es necesariamente también lo simplemente no visto y querido. Dios y la gracia de Cristo están ahí como esencia oculta de toda realidad elegible. Y por eso no es fácil aprehender algo sin tenérselas que haber con Dios y con Cristo, aceptando o rechazando, creyendo o situándose en la incredulidad. En consecuencia, quien —aun estando lejos de toda revelación en la palabra formulada explícitamente— acepta su existencia, o sea, su humanidad con paciencia silenciosa (o, mejor: con fe, esperanza y amor), la acepta como el misterio que se esconde en el seno del amor eterno y que en el seno de la muerte lleva la vida; un hombre así —aunque no lo sepa— dice sí a Cristo. Pues quien se desprende y salta, cae en la profundidad que está ahí, que no sólo está ahí en tanto él mismo la ha sondeado. Quien acepta totalmente su ser humano (y, naturalmente, más todavía quien acepta el del otro), ése ha aceptado al Hijo del hombre, por cuanto en él Dios ha aceptado al hombre. Y

si en la Escritura leemos que quien ama al prójimo ha cumplido la ley, tal afirmación constituye la última verdad, porque Dios se ha hecho este prójimo mismo y así en cada prójimo es aceptado y amado este que es a una el más próximo y el más lejano.

5. LA HISTORIA DE LA VIDA Y MUERTE DEL JESÚS PREPASCUAL EN PERSPECTIVA TEOLÓGICA

a) Notas previas

Relación del anterior planteamiento trascendental con el suceso histórico

En este paso, tanto en la sección primera, donde intentábamos situar la cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo, como en la sección tercera y cuarta, donde pretendíamos profundizar en una cristología trascendental y esencial, siempre nos hemos ocupado solamente de la *idea* de un Dios-hombre. Hemos preguntado: ¿Algo así como un Salvador absoluto o un Dios-hombre que en una unión hipostática es la encarnación del *Logos* eterno, constituye un pensamiento que (prescindiendo de la pregunta sobre si esta idea se ha realizado o no) pueda comprobarse de algún modo? Por supuesto que hemos desarrollado esta cristología “esencial” y “trascendental” porque de hecho en nuestra propia vida personal como cristianos creemos haber encontrado a este Dios-hombre en Jesucristo. Pero la idea trascendental de un salvador absoluto, en el que la autocomunicación de Dios al mundo general encuentra su irreversible aparición y realización histórica, es evidentemente otra cosa que la frase según la cual aquí —en este hombre concreto— ha acontecido aquello que hasta ahora hemos considerado sólo como una idea.

Partiendo de la esencia trascendental del hombre y de su actual situación espiritual, hemos intentado desarrollar una idea acerca de lo que en general puede significarse con conceptos como “Dios-hombre”, “*Logos* encarnado”, “Salvador absoluto”. Pero en ese esbozo apriorístico de una cristología trascendental teníamos conciencia de que ésta históricamente sólo es posible porque existe ya el cristianismo, la fe fáctica en Jesús como el Cristo, porque la humanidad ha hecho ya la experiencia histórica de la realidad de esta idea trascen-

dental. Sólo en la reflexión sobre el hecho experimentado puede evidenciarse la posibilidad trascendental de tal idea. Hemos dicho que a la postre la pregunta decisiva para el cristianismo no es la posibilidad de pensar en principio el concepto de un mediador absoluto de la salvación, el cual es la aparición histórica de la absoluta y definitiva comunicación y donación de Dios al mundo, sino la pregunta de si esta autodonación histórica se ha *producido* ya, o bien es sólo el asintótico punto de huida todavía venidero de nuestra esperanza, y finalmente si y por qué creerse de manera veraz que este suceso del mediador absoluto de la salvación, de la concreción histórica de la autocomunicación absoluta al mundo, ha acontecido precisamente y sólo en Jesús de Nazaret.

La pregunta de la posibilidad de responsabilizarnos de nuestra fe en Jesús de Nazaret como el Cristo

La justificación, es decir, la posibilidad de responsabilizarnos de esta fe en el Jesús histórico como el Cristo creído ante la conciencia de verdad del hombre, que somos nosotros mismos en la situación concreta de nuestra existencia, es el tema de esta sección. Hemos planteado conscientemente la pregunta en el sentido formulado, o sea, no hemos preguntado de manera inmediata: ¿Es el Jesús histórico el Cristo de la fe, y cómo él se acredita como tal? Así es como suele plantearse esta pregunta en la teología fundamental católica. Tal proceder no es ilegítimo, por cuanto en la pregunta que hemos planteado nosotros acerca de la credibilidad de nuestra fe en Jesús como el Cristo, viene dada juntamente esta pregunta por el "estado de cosas objetivo". Pero una pregunta que en su esencia misma evoca el todo de la existencia humana y le afecta como un todo, no puede plantearse de antemano como una pregunta en la que sea posible excluir determinados momentos de la existencia concreta del sujeto que pregunta. Si planteo una pregunta que me afecta realmente en mi totalidad, entonces nada puedo dejar de lado en mí como intrascendente en el planteamiento de esa pregunta. Si yo pregunto por una salvación para mí, pregunto necesariamente por mí como un todo, pues eso significa precisamente el concepto de salvación. Por ello aquí la pregunta de la cristología acerca de Jesús como el Cristo, se plantea como pregunta por la posi-

bilidad de responsabilizarnos de esta fe siempre propia en Jesús como el Cristo, o sea, como pregunta por la posibilidad de responder de la fe, la cual significa una decisión libre, como pregunta de mi fe, como pregunta que cuestiona y exige a cada uno en su concreta existencia humana y creyente. La pregunta antes mencionada, por así decir de manera "objetiva": "Es Jesús el Cristo y cómo se acredita?", no queda excluida o trivializada por nuestro planteamiento: "¿Cómo me responsabilizo de mi fe en este Jesús como el Cristo?" Se presupone más bien que dentro de tal fe, por cuyo fundamento y legitimidad moral preguntamos, también aparece realmente esta pregunta objetiva, que confiere a la fe una estructura totalmente determinada, en virtud de la cual precisamente lo "más objetivo" sólo se muestra al más radical acto subjetivo y, a la vez, el "acto subjetivo" se sabe potenciado y justificado por el estado de cosas objetivo. En la situación subjetiva, que se presupone aquí como aceptada por nosotros y que precisamente así pregunta por su fundamento, se presupone asimismo nuestra situación occidental, cristiana, católica de fe, e incluso la fe real y absoluta en Jesús como el Cristo. Basta con reflexionar sobre nuestra vida concreta para ver que hacemos una y otra vez presupuestos, para poderlos comprobar. Esta situación del hombre es inevitable. La reflexión "¿Por qué puedo creer en Jesús como el Cristo?" parte del presupuesto de mi fe. Ésta, como algo realizado y que debe realizarse siempre de nuevo, reflexiona sobre su propia justificación interna.

La estructura circular del conocimiento de fe

Este presupuesto metodológico suscita, naturalmente, la pregunta de cómo entonces un hombre que no cree en Jesús como el Cristo puede llegar a esa fe. Dicha pregunta puede plantearse tanto en un plano individual, para el individuo que vive dentro de la situación espiritual acuñada por el cristianismo, como también en el plano colectivo, para los pueblos que en toda su situación espiritual y su historia parecen hallarse todavía fuera del ámbito del cristianismo. En relación con esta pregunta, la de cómo alguien entra en un círculo de conocimiento espiritual existencial, en un círculo cuyos elementos se soportan recíprocamente y que a la postre no puede ser construido "sintéticamente" por el hombre mismo, notemos aquí con brevedad: se da sin duda el fenó-

meno de un saber que está ahí como una unidad y totalidad, cuyos elementos propiamente no deben componerse de forma accesoria mediante una síntesis artificial y refleja, un saber en cuyo círculo el hombre se experimenta como ya introducido, sin que él lo haya construido sintéticamente en manera reflexiva. A este respecto, ni se excluye ni se declara superfluo que ese hombre pueda y deba justificar su experiencia ante su conciencia de verdad, ni se excluye que su estar metido en tal círculo sea una pregunta de decisión moral. Por lo menos en este sentido se pregunta si el hombre acepta o rechaza tal “estar metido” previamente a la reflexión y a la decisión libre. En el último caso, esto que nos viene dado puede cesar de nuevo muy rápidamente y entonces el hombre se hará de nuevo ciego para el conocimiento sintetizado que se le ofrece, aunque propiamente no sea él el que lo ha elaborado. Pero si existe tal fenómeno en general, si en realidad el hombre no puede existir espiritualmente sin confiarse a tales conocimientos que no pueden analizarse de manera adecuada, descomponerse en sus elementos y luego recomponerse en forma arbitraria, entonces también esto puede suponerse de todo punto para el conocimiento del que trata aquí nuestra pregunta.

Que aquí —por lo menos desde el punto de vista de la teología cristiana— debe tratarse de tal tipo de conocimiento, que, por tanto, no establecemos arbitrariamente ese círculo —a la luz del dogma cristiano—, y que afirmamos, no en contra de una teología fundamental racional, sino de acuerdo con ella, que dicho círculo no debe erigirse artificialmente en una reflexión accesoria, es algo que se desprende de la doctrina cristiana sobre el carácter gratuito de la fe. En efecto, lo significado con la gracia de la fe como presupuesto incondicional de ésta y del poder creer, quiere decir también que para la fe es necesario un momento de sintetización no reflexionable a la postre adecuadamente, a fin de que se produzca aquella unidad en la que la voluntad subjetiva de creer ve el fundamento objetivo de la fe y así este fundamento objetivo justifica la voluntad de creer que ha de darse en el sujeto.

No es éste el lugar y la ocasión de describir bajo qué formas se produce individual o colectivamente esa inmersión en el círculo de comprensión. En principio, el cristiano en todo momento sólo puede hacer esto: presuponer que en el fondo de la esencia del hombre que oye está dada ya una comprensión ofrecida a la libertad de la fe, y

decir a este hombre en una articulación conceptual la comprensión que está dada ya en él. Si el oyente pasa a aceptar de manera explícita el dogma cristológico, entonces el que habla propiamente no ha engendrado esta inteligencia de la fe en su unidad originaria, sino que la ha llevado a sí misma mediante conceptos objetivos. Si este enunciado de tipo reflejo, que se ofrece al otro como la interpretación de la inteligencia de la fe presupuesta en él, no es aceptado en una profesión explícita de fe, entonces el que articula en palabras explícitas dicha inteligencia debe reconocer que: o bien el oyente se ha cerrado con libertad a una inteligencia que de suyo estaba dada en él por la gracia en unión con el mensaje histórico que se le había transmitido; o bien la gracia de Cristo, operante en él de todos modos y dada a él de antemano, todavía no ha establecido según la providencia de Dios aquel *kairos* en el que esta luz interna de la gracia puede encontrar su objetivación histórica en una fe explícita en Jesús como el Cristo. Cuál de los dos casos está dado de hecho, es algo que se sustrae al juicio del que transmite el mensaje cristológico explícito.

Esta breve reflexión pretendía solamente hacer comprensible que, aun cuando nuestra pregunta por Jesús como el Cristo parte de antemano de la situación de la cristología profesada y creída en la Iglesia, sin embargo la posibilidad rectamente entendida de una justificación de la cristología eclesiástica ante el que todavía no cree de manera explícita en Jesús como el Cristo no está excluida, sino que permanece presupuesta.

Dimensión histórica de la fe cristiana

Con esta sección quinta entramos necesariamente en el suelo del conocimiento histórico de sucesos que han acontecido en un punto totalmente determinado de espacio y de tiempo. En efecto, lo auténtico del mensaje del cristianismo está precisamente en la afirmación de que este Jesús, muerto bajo Poncio Pilato, no puede ser otro que el Cristo, el Hijo de Dios, el Salvador absoluto. De este suceso histórico depende la salvación de todos los tiempos y mi salvación, que está fundada en este suceso histórico y singular, si bien esa fundamentación de la salvación de *todos* en el suceso histórico de la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret requerirá más tarde un análisis expreso. Aunque debe

decirse con razón que el conocimiento de tal acontecimiento histórico de la salvación no acaece en forma de un conocimiento "histórico" neutral, sino que está dado siempre por la propia interpretación de Jesús, cuya justificación a través de las acciones prodigiosas y de la resurrección sólo puede aprehenderse en el círculo de la fe, sin embargo los enunciados creyentes de la cristología sobre Jesús se refieren a una persona histórica muy concreta, o sea, implican enunciados históricos. Quizá éstos sólo puedan descubrirse dentro de una afirmación creyente; mas por lo menos en ella están afirmados como realmente históricos y sitúan la conciencia de verdad del creyente ante la pregunta de en qué sentido y con qué derecho él los enuncia y afirma como sucesos históricos.

El problema de la significación universal de sucesos históricos particulares

Por ello, los enunciados cristológicos tienen también una dimensión histórica. Pero si ésta no quiere suprimirse como histórica y huir a una dimensión filosófico-existencial liberada en apariencia del peso de la historia, está ineludiblemente gravada con toda la dificultad e inseguridad del conocimiento de un suceso histórico muy lejano. En nuestro caso esta situación se agrava porque los sucesos históricos de los que aquí se trata no son indiferentes, de modo que a la postre en medio de toda la curiosidad histórica podamos dejarlos de lado en lo que se refiere a su existencia y su naturaleza e interpretación más exactas, sino que revisten una importancia decisiva para la existencia del hombre. Tales sucesos tienen que afectarnos realmente de manera radical en el centro último de nuestra existencia y, sin embargo, ser sucesos históricos. Pero la fe cristiana considera estos sucesos totalmente determinados, fijados en forma espacial y temporal, como acontecimientos frente a los cuales el hombre ciertamente puede cerrarse en el ámbito existencial (en lo que llamamos incredulidad), pero de tal manera que estos sucesos espacio-temporales muy determinados espacial y temporalmente, siguen afectando de manera innegable e ineludible a su existencia en el núcleo último de la misma. Por ello se da una diferencia e incongruencia inevitables entre la (no) seguridad del conocimiento histórico como tal y la significación existencial de sucesos históricos, cuando éstos pertenecen al pasado y no son experimentados simple-

mente en su propia concentración inmediata. El cristianismo afirma que sucesos históricos de un pasado muy remoto siguen afectando a mi existencia, y a la vez sigue siendo verdad que estos sucesos en su transcurso histórico más exacto llevan en sí inevitable e insuperablemente un determinado factor de inseguridad, problematicidad, etc.

En tiempos anteriores —para los cuales la tradición era simplemente una cosa obvia, que determinaba poderosamente y sin discusión también el propio presente— no era tan sensible como en nuestro tiempo esa discrepancia e incongruencia entre la historicidad y la significación existencial de sucesos pasados. Pero desde la ilustración, la teología y la filosofía preguntan una y otra vez cómo lo histórico puede tener una significación existencialmente inequívoca; si la salvación —es decir, nosotros mismos en nuestro último fundamento y en conjunto— podemos depender de una verdad y realidad histórica, o sólo de una verdad y realidad cuya necesidad trascendental o verificabilidad inmediata se evidencia mediante ciencias exactas.

Sin duda la fe como tal presupone estos sucesos históricos como absolutamente verdaderos y reales. Pero a los momentos de la fe (tal como ella es entendida en la concepción católica) pertenece, por lo menos en cierta medida, una reflexión sobre el conocimiento histórico de estos sucesos puestos absolutamente en la fe y sobre la posibilidad de justificación de dicho conocimiento histórico como tal ante la conciencia de verdad del hombre. Bajo este aspecto, no puede suprimirse, en principio, la incongruencia entre la posibilidad de constatación meramente relativa del conocimiento histórico como tal, por una parte, y la absoluta significación existencial de los sucesos históricos y del carácter absoluto de la fe, por otra.

Incongruencia entre seguridad histórica relativa y compromiso absoluto

Para poder entender que tal pretensión de los sucesos históricos es legítima a pesar de su escasa seguridad, es sumamente importante ver que en principio y en general el hombre no puede realizar su existencia sin aceptar serenamente como inevitable y soportar en la propia existencia tal incongruencia entre la seguridad relativa de su conocimiento histórico, por una parte, y el carácter absoluto de su compromiso, por

otra. En cuanto el hombre acepta estos hechos históricos con valor, serenidad y confianza, y esto con la conciencia de que él mismo habría realizado moralmente su existencia incluso cuando se hubiera equivocado en su conocimiento histórico, llega al conocimiento de que no se puede eludir tal posibilidad mediante una abstinencia existencial frente a los hechos históricos porque no se pueda lograr ninguna seguridad histórica absoluta en relación con ellos. Siempre y en todas partes el hombre en las decisiones absolutas e irrevisables de su vida se confía a hechos históricos, sobre cuya existencia y naturaleza no posee ninguna seguridad teórica absoluta; en todo momento de la vida se da inevitablemente la incongruencia entre compromiso absoluto, que nos viene exigido inevitablemente, por una parte, y seguridad teórica sobre los hechos a los que nos confiamos en tal compromiso, por otra. Esta situación pertenece de manera ineludible a la esencia de la libertad.

Por su esencia, la libertad se decide siempre absolutamente, pues también el acto de abstenerse es a su vez una decisión absoluta. Esta misma es tomada en virtud de un conocimiento no absoluto. Y esto tiene validez incluso allí donde tal decisión se produce en base a conocimientos trascendentales, metafísicos. Pues también aquí la decisión refleja está condicionada por una interpretación de la experiencia trascendental, del originario conocimiento metafísico, por una interpretación que no puede borrar su condicionamiento histórico. Aun cuando tal interpretación, tan precisa y metafísicamente aguda como se quiera, no pretende enunciar más que las últimas estructuras necesarias de la realidad, sin embargo comienza ya a trabajar con un material lingüístico que es contingente, condicionado.

Por tanto, si en nuestro caso el conocimiento histórico de Jesús, de su propia interpretación y de la legitimación de la misma dada por él, está gravado con muchos problemas, inseguridades y dudas, ese hecho —que debe concederse sin ambages— no es ningún fundamento para que hayamos de abstenernos de un compromiso absoluto de cara a Jesús y a la significación salvífica de su realidad para nosotros. De hecho, también semejante reserva cauta sería una decisión, un no de la acción frente a Jesús; y de cara a tal decisión los fundamentos objetivables en el conocimiento histórico serían peores que las razones para confiarse positivamente a él y a su exigencia. Debe acentuarse aquí, por supuesto, que hemos de aducir todavía la prueba de este último

juicio. Ha de concederse, evidentemente, que en nuestro caso, por fundado que sea el conocimiento histórico de Jesús y de su exigencia, la distancia entre la fundamentación histórica y el compromiso de la respuesta es la mayor que pueda pensarse. Este conocimiento histórico, como tal, no puede en efecto ser esencialmente más contundente que cualquier otro conocimiento histórico, el cual nos afecta mucho menos en el plano existencial. Pero el compromiso del que aquí se trata, a diferencia de otras consecuencias de los conocimientos históricos, es totalmente absoluto, pues se refiere a la salvación del hombre entero.

b) Aspectos hermenéuticos y teológicos en el problema del conocimiento histórico del Jesús prepascual

Dos tesis

1. La fe, que quiere aprehender en Jesús al salvador absoluto, no puede estar desinteresada de antemano de la historia del Jesús prepascual y de su propia inteligencia. De otro modo, la "fe" en el Jesús de Nazaret crearía "ocasionalmente" al Cristo de la salvación, que así sería un producto mítico, el cual estaría soportado por la "fe", pero no potenciaría y sustentaría la fe. La afirmación acertada de que no se puede escribir ninguna biografía de Jesús, pues todos los enunciados transmitidos históricamente sobre Jesús en el Nuevo Testamento están formulados ya como enunciados de fe sobre el Cristo de la salvación, no legitima de antemano para concluir que "históricamente" nada sabemos sobre Jesús o sólo cosas que en plano teológico son y permanecen irrelevantes. Podemos saber muchos aspectos históricos de Jesús (naturalmente con una "seguridad" o "probabilidad" histórica que no puede ni tiene que engendrar el carácter absoluto de la fe), y por cierto también aspectos que tienen relevancia teológica. Cuántos sean esos aspectos, es un pregunta que debe plantearse y responderse cada vez de nuevo en forma aposteriorística. Sobre la peculiaridad singular —basado en la naturaleza misma del tema— del conocimiento histórico de la resurrección de Jesús, hemos de tratar expresamente más tarde.

2. Sobre la diferencia legítima, que debe tenerse en cuenta, entre lo que es un sujeto (*como* sujeto, no como mera cosa) y la manera y

medida en que él es capaz de reflexionar verbalmente sobre sí mismo (diferencia en la que ambas dimensiones no pueden entenderse como absolutamente indiferentes entre sí), cabe decir que, por una parte, la autointeligencia del Jesús prepascual no puede contradecir a la inteligencia cristiana de su persona y de su significación salvífica (hablando históricamente) y, por otra parte, no es posible exigir *a priori* y *con seguridad* (para conocer en Jesús al Cristo de la fe) que su autointeligencia prepascual en sí y sobre todo para nosotros coincida inequívoca y positivamente con el contenido de la fe cristológica, o sea, que su resurrección puede entenderse sólo como la confirmación divina de una pretensión (del salvador absoluto) que estuviera dada plena e inequívocamente *antes* de pascua. Con esta constatación, el dogmático concede un amplio espacio de juego a la investigación histórica sobre Jesús. Pero con ello tampoco queda prejuzgada ninguna concepción negativa o minimalista de una autointeligencia del Jesús prepascual.

Lo que a manera de tesis ha sido formulado sobre los problemas hermenéuticos y teológico-fundamentales como preparación a la pregunta por el Jesús histórico en cuanto salvador, quizá puede tratarse todavía un poco más extensamente y en un marco más amplio, aunque con ello se toquen temas que podrían abordarse también en el contexto más general de la fundamentación creyente de una religión histórica revelada.

La fe cristiana está remitida a la historia concreta de Jesús

En la discusión en torno a Jesús como el Cristo de la fe se dice hoy con frecuencia que sobre el Jesús histórico nada podemos saber, o por lo menos no podemos saber algo relevante en el plano de la fe y de la teología: sólo conoceríamos el testimonio de fe que dieron los hombres del tiempo apostólico y sobre todo los autores de los escritos neotestamentarios acerca de Jesús como el Cristo. No podríamos ir más allá de ese testimonio, intentando, por ej., establecer algo acerca de Jesús en una historia neutral, algo que, por una parte, tuviera relevancia en el plano de la fe y en el teológico y, por otra, le correspondiera "en sí" y para nosotros independientemente del testimonio de fe de los primeros testigos. Entonces no tendríamos otra elección que compartir sin más preguntas esta fe de los primeros testigos o rechazarla. Y en

principio podría decirse lo mismo sobre el testimonio de fe de los posteriores proclamadores de Jesús como el Cristo, o sea, sobre el testimonio de la Iglesia. En todos estos casos, el Cristo creído sería en los discípulos un dato absoluto, último, y sería imposible y absurdo de antemano intentar remontarse más allá del Cristo de la fe para llegar a un Jesús de la historia. De esta manera a lo sumo podrían constatarse un par de trivialidades históricas (p. ej., que ha existido un Jesús de Nazaret, que entró en conflicto con las autoridades religiosas y políticas de su tiempo por razones no del todo claras y por eso finalmente terminó su vida en la cruz). Pero todo lo que va más allá de esto, se dice, de tal modo es asunto, contenido y objeto de una posición ya no fundable ulteriormente de la fe, que ésta en su contenido no admite ninguna fundamentación ulterior en relación con los sucesos históricos, sobre todo en relación con la resurrección de Jesús. Más bien, esta fe en su estructura formal y existencial sería el único criterio real y legítimo para discernir qué contenido en los hechos históricos debe realmente incluirse o no en su esencia. Todo el contenido de tipo histórico que no puede alcanzarse desde ese prisma de la fe, sería inesencial para ésta y no podría ser objeto de un auténtico enunciado de fe.

Semejante concepción tiene la ventaja de liberarnos de antemano de toda perplejidad histórica. En tal concepción, la fe es, en una simplicidad indiferenciada, lo primero y lo último. La fe ni siquiera lleva en sí un momento de fundamentación distinto de ella; y si hace afirmaciones históricas ocasionales, entonces éstas no pueden provocar ninguna objeción ni en el escéptico histórico más radical.

Pero este intento de emanciparse del peso de la historia es precisamente la primera objeción que pueda esgrimirse. *En principio* el hombre no puede tener su trascendentalidad y existencialidad (comoquiera que él las interprete con mayor precisión y las convierta en fundamento auténtico de su fe) sin centrarse en la historia real. El grado en que se alcanza tal historia en la realización de la auténtica trascendentalidad y de una fe existencial entendida sólo trascendentalmente puede ser muy diversa en particular, pero no hay ningún hombre que pueda realizar su trascendentalidad sin mediación por la historia.

Hemos de decir, además, que el cristianismo genuino del Nuevo Testamento no se entendió como en el intento mencionado. Tenía conciencia de ser una fe que se refiere a un determinado suceso histórico y que no lo pone simplemente, no lo crea creyendo, sino que recibe

de él su justificación y fundamentación. Esta afirmación no tiene que demostrarse aquí más ampliamente, se desprenderá de todo lo que debe decirse después sobre la propia interpretación de Jesús, sobre su muerte y su resurrección como el contenido de la fe cristiana. En todo el suceso histórico de Jesús, junto con lo que llamamos milagros y resurrección, aparece en la propia interpretación de la fe cristiana de la comunidad primitiva no sólo como un objeto que la fe se crea para sí misma, sino también como *fundamento* de la fe, a través del cual ésta se sabe dada para sí misma y justificada ante la conciencia de verdad del creyente.

Relación entre objeto de fe y fundamento de la fe

Tal relación entre fe y suceso histórico, donde el suceso histórico legitima la fe, quizá sea rechazada como inaceptable. Pero entonces ya no podría decirse que se tiene *la fe cristiana* tal como la entendió el cristianismo de todos los tiempos. Y, por otra parte, debería demostrarse fehacientemente que el rechazo de tal relación así entendida entre fe y fundamento de la fe es a todas luces necesario. Pero esto no es posible.

Para entender este punto de vista hemos de situarnos en una perspectiva más amplia. Distinguimos primeramente, en forma más explícita y clara que hasta ahora, entre *objeto de la fe* y *fundamento de la fe*. De todos modos esta distinción es de tipo formal y no material, pues práctica y concretamente todos los fundamentos de la fe son también objetos de la misma, si bien no es válida la relación inversa, es decir, no todo objeto de la fe es también fundamento de la fe. Por ej., la propia interpretación de Jesús, que describimos con el concepto de salvador absoluto, pertenece casi exclusivamente al objeto de la fe, para el que se busca un fundamento de la fe distinto de él. Con ello no debe cuestionarse que esta autointerpretación, en su singularidad y magnitud históricas, corresponde a nuestra búsqueda —previamente dada en el plano trascendental— de la aparición históricamente inequívoca y definitiva de nuestra experiencia trascendental sobrenatural de la propia comunicación absoluta de Dios, y esto de manera que tal autointerpretación de Jesús pueda mostrar en sí misma su fundamento de credibilidad. Pero este último es tan difícil de transmitir a otro como válido (si

no se da de otro modo como fundamento de la fe), que, a pesar de esta reserva muy importante y no tratada realmente en la teología escolástica, queremos mantener en principio la distinción entre fundamento de la fe y objeto de la fe.

Según la concepción de la fe en el cristianismo de todos los tiempos y también en el Nuevo Testamento, pertenece a los fundamentos de la fe en Jesús como el Cristo lo que llamamos milagros y prodigios de Jesús, sobre todo su resurrección. Si todavía hoy podemos reconocer en concreto un fundamento de la fe en los milagros y prodigios históricamente transmitidos en Jesús, a diferencia de la resurrección, o bien, por el contrario, hemos de concentrar en la actualidad nuestra pregunta por el fundamento de la fe en la pregunta por la resurrección de Jesús (no a causa de temores apoloéticos sino en virtud de reflexiones que han de fundarse teológicamente), es una cuestión que todavía no se plantea aquí. Tampoco hemos de preguntar aún cómo y por qué estos dos fundamentos mencionados de la fe (los milagros y prodigios de Jesús, por una parte, y su resurrección, por otra) se distinguen esencialmente entre sí. Tampoco hemos de investigar de momento si y cómo los hombres, en tiempos de Jesús, podían conocer esta fundamentación de la fe mediante sucesos históricos, ni si y con qué diferencia respecto del conocimiento de los testigos inmediatos neotestamentarios es posible para nosotros tal conocimiento fundamentador de la fe, el cual se refiere a los milagros y la resurrección de Jesús o solamente a la última. Aquí hemos de constatar solamente que tal función de los milagros y prodigios de Jesús y de su resurrección está dada en la propia interpretación de la fe cristiana, y que la fe cristiana —por lo menos en la Iglesia católica— considera estas realidades no sólo como lo creído, como objeto de la fe, sino también como fundamento de la misma.

Si decimos, pues, que los milagros y prodigios y la resurrección de Jesús asumen una función fundamentadora de la fe, no afirmamos con ello que tal conocimiento induzca y justifique la fe en cierto modo desde fuera. Si rechazamos la fe infundada como concepción no cristiana, esto no significa que el fundamento de la fe sea externo respecto de la fe misma y deba aprehenderse con independencia de ella. No tiene que aceptarse tal relación externa entre fundamento de la fe y fe, pues ésa no es la única manera pensable bajo la cual un fundamento de la fe puede distinguirse del objeto de la misma y ejercer para ella una

función fundamentadora. Esa determinación externa de la relación topa con reparos fundamentales provenientes del dogma cristiano, y no sólo con los que se deben a la experiencia fáctica del hombre actual, a su escepticismo histórico, etc. Puede pensarse de todo punto que el fundamento de la fe sólo es accesible *en la fe* y, sin embargo, dentro de ella puede ejercer una auténtica función fundamentadora, sin ser meramente arbitrario y sin constituir un mero objeto de fe puesto fuera de la esencia formal de la fe.

Por tanto, la razón auténtica por la que rechazamos esta relación externa entre fundamento y objeto de la fe no es el escepticismo frente a una función fundamentadora de la fe por parte del conocimiento histórico. Para ello en definitiva son decisivas las razones dogmáticas. Éstas han tenido validez ya antes y la seguirían teniendo ahora incluso cuando nosotros, en relación con el enjuiciamiento puramente histórico de nuestro conocimiento de Jesús de Nazaret, fuéramos menos escépticos de lo que somos por imposición de la situación actual. Hay razones dogmáticas contra tal relación externa, pues el dogma católico sobre la fe sostiene que ésta y su conocimiento no son posibles sin la gracia y que ellos implican un asentimiento personal y *libre* del sujeto que cree. Una aprehensión real y operante de la fundamentación histórica de la fe está dada solamente en el acto gratuito de la fe libre misma y, por tanto, ejerce su función fundamentadora de la fe como un momento dentro de la misma, en el círculo de una relación de condicionamiento recíproco entre experiencia trascendental de la gracia y conocimiento histórico de los sucesos que fundamentan la fe.

Sobre el binomio conceptual histórico-salvífico e histórico simplemente

De hecho, también en la Sagrada Escritura, junto con la apelación a los sucesos históricos, que capacitan para la fe, siempre se da asimismo una invocación de la experiencia del espíritu de Dios (que hemos interpretado antes como la finalización de la existencia humana hacia la inmediatez de Dios mediante la autocomunicación divina), sin la cual a la postre no sería posible un asentimiento de fe. Si presuponemos este nexo de condicionamiento recíproco, en el cual la gracia de la fe abre los ojos para la credibilidad de determinados sucesos históricos, y si presuponemos a la inversa que éstos a su vez legitiman la entrega

confiada a la experiencia trascendental de la gracia, entonces puede lograr un sentido recto la distinción —por lo demás muy obscura y usada, y no carente de reparos— entre lo histórico-salvífico y lo meramente histórico. Lo histórico-salvífico, estrictamente como tal, debe pertenecer a la dimensión que llamamos a la historia del hombre en un sentido muy objetivo, y en cuanto tal es afirmado también en el enunciado en que la fe aprehende a una su objeto y su fundamento, en una libre acción y decisión llevadas por la gracia. Pero lo histórico-salvífico como fundamento de la fe no debe llamarse “histórico”, en cuanto no tiene que alzar ni alza la pretensión de ser aprehensible también para uno que esté desinteresado de la fe y, en este sentido, se mueva en un plano profano neutral de conocimiento histórico.

En consecuencia lo histórico-salvífico (*geschichtlich*), a diferencia de lo histórico-objetivo (*historisch*), sería aquello en la realidad “objetiva” y en el entorno e historia del hombre que se aprehende y sólo se aprehende dentro de un asentimiento de fe existencialmente comprometido. Sería “histórico” (objetivo) lo que fuera de tal conocimiento de fe puede ser captado mediante una historia profana.

La fe de los primeros testigos y nuestra fe

Si acentuamos en la forma dicha que el nexo entre el suceso histórico fundamentador de la fe y la fe misma se encuentra dentro de ésta, la afirmación es válida tanto para los primeros testigos, que poseían una experiencia histórica inmediata de Jesús, como también para nosotros, los que creemos en una época posterior. Esa diferencia entre objeto y fundamento de la fe, junto con la simultánea inmanencia de ambos momentos en la fe misma, está dada en primer lugar para los primeros testigos de la fe. También éstos alcanzan lo histórico-salvífico realmente fundamentador de la fe sólo en la fe. Eso no es una calamidad lamentable y desconsoladora de la fe, sino que se desprende de la esencia de la fe, en tanto ésta es una total decisión existencial con libertad y, por tanto, sólo en esa libertad (o sea, en el acto mismo de fe) puede alcanzar lo que la fundamenta y soporta. En este sentido, la experiencia de la fe y la experiencia del fundamento de la fe no es distinta en los primeros discípulos y en nosotros. En este punto, ni nos equiparamos simplemente a los primeros discípulos, ni nos independiza-

mos de ellos. En esta concepción no se niega, sino que se implica un nexo de fundamentación entre la fe de los primeros discípulos y nuestra fe. Para nuestra fe, la fe de los primeros discípulos y la de las generaciones creyentes que median entre ellos y nosotros no significa solamente la transmisión de un material histórico, que luego nosotros en un acto de fe absolutamente nuevo, autónomo y sin origen, transformemos para nosotros solos en un fundamento y objeto de la fe; más bien, esta fe de los primeros testigos y la fe de las generaciones que nos ha transmitido lo que creyeron los primeros testigos, es un momento en la fundamentación de nuestra fe como tal.

La realización de la fe en los primeros testigos, como experiencia de la unidad lograda entre la credulidad trascendental gratuita, por una parte, y la aprehensión de determinados sucesos históricos como mediación histórica de dicha credulidad trascendental, por otra, es de todo punto para nosotros, los que creemos en una era posterior, uno de los momentos fundadores de nuestra propia fe. Mas con ello no está dicho que se haya tornado inasequible para nosotros la relación de condicionamiento entre el originario suceso de la salvación, fundador de la fe, y la fe de los primeros testigos. Por el contrario: en cuanto nosotros, alentados por su fe, creemos su testimonio, nos adentramos también en la estructura de su fe y podemos, p. ej., decir con pleno derecho: *porque* Cristo ha resucitado, creo.

El conocimiento de la salvación sólo es posible en el compromiso de fe

La fundamentación de esta tesis —en tanto tiende precisamente a la fe en Jesús— sólo podrá aducirse cuando preguntemos más tarde con qué derecho podemos justificar la propia interpretación de Jesús como el salvador absoluto, legitimado por su resurrección. Por su propia naturaleza, tal nexo de fundamentación en general no puede pensarse sino en el círculo de la fe una. El conocimiento de la salvación se refiere en efecto, por definición, a un objeto que afecta y reclama al hombre entero. Si debe haber una correspondencia precedente al respectivo acto concreto de conocimiento entre el tipo de conocimiento, de un lado, y el objeto de conocimiento, de otro, entonces está claro de antemano que el conocimiento salvífico del objeto de la salvación —llamado fe— sólo puede ser realizado por el hombre entero en el compromiso de su

existencia, y que, por tanto, de antemano en este caso no puede haber ningún punto de su existencia que se halle fuera de ese acto de conocimiento. Si, no obstante, tal conocimiento de la salvación es histórico, entonces el objeto histórico es necesariamente un objeto que sólo puede aparecer en este conocimiento histórico-salvífico, el cual como fe compromete al hombre entero. Y, sin embargo, tal objeto es aquello que capacita para esta fe, la cual, a pesar de su trascendentalidad gratuita, tiene que estar potenciada por la historia, si la salvación no ha de acontecer más allá de la dimensión en la que el hombre posee su vida y también su trascendentalidad espiritual. Tal relación de condicionamiento recíproco no será sorprendente para quien haya comprendido realmente con claridad, en forma refleja y existencial, que también la realidad histórica más profana no está dada en verdad sino como reconocida y como sometida con ello bajo la ley de un apriorismo espiritual, sin el cual nada puede conocerse, aunque este apriorismo no siempre se identifica con la trascendentalidad gratuita, única dimensión en la que y desde la que un hombre puede aprehender algo que tenga significación salvífica. Ya hemos acentuado antes cómo la tesis de que el objeto histórico-salvífico, sin menoscabo de su función fundamentadora, sólo viene dada en el acto mismo de fe, no suprime la posibilidad de un enunciado fundamentador de la fe en relación con uno que no cree. Esto se comprenderá mejor todavía si tenemos en cuenta que tal enunciado fundamentador de la fe en relación con "uno que no cree" es hecho por un creyente que sabe esto reflejamente. El creyente, con intención o sin ella, en los enunciados fundamentadores de la fe hace valer su propia fe en la unidad lograda de credulidad trascendental gratuita y experiencia histórica mediadora de la misma, y de esa manera, en una forma que implica mucho más que cualquier adoctrinamiento erudito o histórico, evoca aquella experiencia que está dada ya en el otro bajo una modalidad no refleja (bien como ya aceptada con libertad, aunque no temáticamente, o bien como ofrecida a la libertad como su auténtica posibilidad).

Diferencia entre las afirmaciones que son objeto de la fe y las que fundamentan la fe

Por más que hayamos acentuado que los datos históricos-salvíficos sólo están dados en el milagro gratuito de la fe, sin embargo (partien-

do de algo que ya hemos dicho y esclareciéndolo de nuevo), los enunciados sobre las realidades de fe y los sucesos salvíficos fundadores de la fe no son simplemente y siempre idénticos. Tal diferencia no viene dada solamente por la diversa cualidad *objetiva* de las realidades designadas; sino que esa diferencia entre la realidad de la salvación como fundamentadora de la fe y la realidad histórica de la salvación como objeto de la fe viene dada también por la manera de nuestro propio conocimiento histórico, que constituye de nuevo una diferencia en las realidades que por su naturaleza objetiva pertenecen a la misma dimensión histórica.

Por ej., en sí la historia de la infancia pertenece a la misma dimensión histórica que la cena de Jesús. Pertenece incluso más radicalmente a la realidad histórica de Jesús que, por ej., su resurrección, la cual es una realidad muy peculiar, pues, por una parte, pertenece al Jesús histórico concreto en sí y no sólo a nuestra afirmación creyente, pero, por otra parte, en relación con ella se hace una afirmación de una realidad que como tal ya no pertenece a la dimensión de nuestra experiencia histórica. Esto se echa de ver ya en que la experiencia del resucitado sólo se comunicó a los creyentes y no a sus enemigos.

Los relatos de los que podemos entresacar un conocimiento histórico de Jesús de Nazaret (si en general esto es posible), son los que nos proporcionan el Nuevo Testamento, que son en su conjunto y cada uno de ellos en particular enunciados de fe. Por esto puede suceder muy bien que en relación con nosotros en tales relatos una afirmación se nos dé sólo como verdad de fe, sin que este contenido de fe sea asequible para nosotros ni siquiera como fundamento parcial de la fe, mientras que otra afirmación representa un contenido de fe y a la vez permite ver un fundamento por el que creemos. A este respecto puede acontecer que una afirmación sobre un mero contenido de fe sin fundamento propio para creer signifique de todo punto un suceso histórico, pero que para nosotros ya no sea aprehensible en su historicidad como momento en el fundamento de la fe. Por ej., la concepción virginal de Jesús puede estar incluida en la afirmación creyente al respecto como un suceso en la dimensión histórica. Pero cuando preguntamos si el relato sobre este suceso, contenido en la historia de la infancia de Jesús del Nuevo Testamento, nos permite aprehender la fundamentación de esta fe exactamente igual que, p. ej., los prodigios de Jesús o su resurrección en el testimonio de fe de los relatos, esa pregunta

puede contestarse tranquilamente con un no. En tal relato, incluso bajo el presupuesto de nuestra fe y de nuestra voluntad de creer, no tenemos la posibilidad de distinguir en un planteamiento histórico entre el fundamento y el contenido de la fe.

Bajo nuestros presupuestos del círculo mencionado, tenemos el derecho y el deber de discernir en los relatos neotestamentarios si los datos respectivos transmiten un contenido de fe o además una fundamentación de la fe. En tal planteamiento teológico-fundamental el valor *histórico* de los textos para nosotros no tiene que ser el mismo en todos los textos. En consecuencia es obvio y muy importante para nuestras reflexiones el hecho de que el número de los textos y el alcance de sus enunciados en un planteamiento teológico-fundamental sea mucho menor que el número y el alcance de los textos que atestiguan la fe neotestamentaria. Esa distinción debe hacerse incluso cuando leamos estas afirmaciones como creyentes en el círculo de nuestra propia fe.

No renunciamos al círculo entre la fundamentación de la fe y la fe cuando preguntamos: ¿En un planteamiento histórico, qué puede constatarse con suficiente seguridad en tales sucesos que no sólo son objeto de la fe, sino también fundamento de la misma? Concretamente: ¿Tuvo Jesús conciencia de ser el salvador absoluto, y para nuestra conciencia de verdad puede afirmarse tal pretensión con suficiente seguridad como aprehendida en un conocimiento histórico? Mediante ese planteamiento teológico-fundamental, no abandonamos el círculo constatado, pues no negamos que este conocimiento histórico suficiente sólo se abre realmente a quien en un acto total de conocimiento lo aprehende de manera que él sea asumido en el acto absoluto de la fe, en la que su seguridad —en sí muy relativa— puede hallar quietud. Y a la inversa, a pesar de la existencia del círculo mencionado, ha de mantenerse la diferencia entre textos que ofrecen sólo contenido de fe y los que ofrecen una fundamentación histórica de la misma. En el plano de la teología fundamental y de la dogmática, los textos importantes tienen un carácter diferente en cuanto a su número y a su alcance. La perspectiva y el planteamiento históricos de la teología fundamental y la perspectiva y el planteamiento histórico-salvíficos de la dogmática no son simplemente idénticos, incluso cuando ambas dimensiones se aborden en el círculo de una única fe.

Tal distinción de principio legítima al creyente para preguntar

primero con el mayor rigor en su planteamiento teológico-fundamental por el conocimiento histórico de las realidades que fundamentan la fe (y no sólo por los contenidos de fe). Puesto que también el creyente está obligado a distinguir entre contenido y fundamento de la fe, es de todo punto legítimo comprobar rigurosamente las afirmaciones fundamentales de la fe ofrecidas en el Nuevo Testamento e intentar desenvolverse con un mínimo de tales conocimientos. Ya la tradicional teología fundamental y apologética acentúan que deben y quieren afirmar con suficiente seguridad como histórica la “substancia” de los relatos neotestamentarios, pero que todo lo que va más allá de tal “substancia” no se afirma estrictamente como histórico en un enunciado de teología fundamental. Sin duda, antes esta substancia —necesaria para una fe que se sabe mediada históricamente— de conocimientos históricos en el plano de una teología fundamental se tenía por muy amplia, quizá por demasiado amplia. Pero eso no fue ningún error de principio. Y es necesario contar siempre con la posibilidad de que esa substancia de lo histórico fundamentador de la fe se tenga por excesivamente estrecha en un falso escepticismo.

Presupuestos históricos mínimos para una cristología ortodoxa

De nuestras reflexiones se desprende que en el plano de la teología fundamental de suyo sólo tenemos que demostrar dos tesis como históricamente fidedignas para basar la cristología entera del cristianismo ortodoxo en su fundamento de fe:

1. Jesús no se tuvo solamente por uno de los muchos profetas, los cuales en principio constituyen una serie inconclusa, que está siempre abierta hacia adelante, sino que él se entendió a sí mismo como el profeta *escatológico*, como el salvador absoluto y definitivo, si bien requiere reflexiones ulteriores la pregunta más exacta de qué significamos o dejamos de significar con un salvador absoluto.

2. Esta pretensión de Jesús es creíble para nosotros, si desde la experiencia trascendental gratuita de la autocomunicación absoluta de Dios santo, miramos con fe al suceso que descubre al salvador en su realidad entera, a saber: la resurrección de Jesús. Si a continuación logramos consolidar estas dos tesis como fidedignas, entonces se ha al-

canzado todo lo que primeramente debe lograrse en el plano de la teología fundamental. Todas las demás afirmaciones sobre Jesús como el Cristo pueden confiarse a la fe misma como su contenido.

En el plano de la teología fundamental no tenemos que suponer que los testimonios del Nuevo Testamento han de presentarse todos y cada uno como igualmente fidedignos. No hay título para dejarnos situar ante el dilema de que un relato o bien debe merecer fe en todos sus detalles, o bien debe rechazarse simplemente. Por supuesto, que la respuesta a una pregunta entendida en forma teológico-fundamental en relación con la fiabilidad de las fuentes de la vida y autointeligencia de Jesús y de la legitimación de su pretensión, sólo puede llegar al juicio de una historicidad "substancial". Esta respuesta no puede imitar la afirmación creyente de una inerrancia absoluta de la Escritura, valorando por igual todos los textos de cara a la teología fundamental. Por ello es necesaria y legítima una diferenciación de las fuentes según su fiabilidad históricamente demostrable. El sentido exacto de lo que las fuentes indican con fiabilidad "substancial" sólo puede inferirse del trabajo positivo con cada una de éstas en particular. En los relatos de la vida histórica de Jesús hasta su muerte podemos contar tranquilamente con que dichos relatos, por ser testimonios kerygmáticos de fe y no una biografía profana, están siempre acuñados en parte por el juicio de fe sobre Jesús logrado a partir de pascua.

c) La forma empírica concreta de la vida de Jesús

Peculiaridad de nuestro procedimiento

Si preguntamos qué sabemos de la vida y propia interpretación del Jesús histórico, prepascual, entonces en una "Introducción al concepto de cristianismo" en un primer nivel de reflexión (según es nuestro propósito aquí) no puede tratarse de hacer una exégesis extensa con los medios de una ciencia actual histórica, para responder de esta manera a la pregunta de qué es lo que sabemos con suficiente seguridad o probabilidad histórica acerca de este Jesús en base a las fuentes históricas de que disponemos. Tal tarea no compete a un primer nivel de reflexión, pues esto sobrecargaría necesariamente tanto al escritor como al lector de esa introducción primera y, por ello, no *puede* ser el cometido

de semejante reflexión inicial sobre la legitimidad de la fe cristiana en Jesús como el Cristo. En este nivel de reflexión tenemos de todo punto el derecho de presuponer los resultados de tal exégesis e historia originaria y erudita de la vida de Jesús, por lo menos en relación con aquellos resultados que estas ciencias históricas nos transmiten como suficientemente seguros o probables. Por tanto, todo lo que se diga a continuación tiene como trasfondo la referencia a estas ciencias y sus resultados, con la pretensión de que también estas ciencias legitiman tal referencia.

Por supuesto que las ciencias exegéticas no han aportado simplemente resultados afirmados de manera concorde por todos los científicos. Pero algo así no puede esperarse de antemano en las ciencias históricas, y los condicionamientos de tales ciencias históricas, las diferencias de opinión en ellas y una cierta imprecisión de los límites en relación con sus resultados como aceptados por la mayoría, no son ninguna razón que nos prohíba un compromiso absoluto con lo histórico así conocido. Ofrecemos, pues, un resumen sobre lo que a partir de la exégesis puede afirmarse con conciencia suficientemente buena como un saber cabal acerca del Jesús prepaschal.

Resumen en forma de tesis

Lo que sigue puede aducirse sin reservas como elementos de nuestro saber histórico acerca de Jesús (excluyendo de momento la peculiaridad última de su propia inteligencia):

1. En sí y de suyo Jesús vivió de forma natural en el entorno religioso de su pueblo (de su situación histórica previamente dada) que él aceptó y vivió en conjunto (vida religiosa, sinagoga, fiestas, usos, ley, sacerdotes, maestros, Sagrada Escritura, templo) como legítimo y querido por Dios. En este sentido Jesús quiso ser un reformador religioso, no un revolucionario religioso radical. Es otra cuestión cómo y en qué medida su mensaje y su interpretación exigente de ese su origen y entorno religiosos representan de hecho una "revolución" radical.

2. Jesús fue un reformador radical. Como tal, rompe el dominio de la ley, que de hecho se pone en lugar de Dios (aunque ésta no era la intención auténtica de la ley y, nótese de paso, tampoco Pablo la interpretó así), lucha contra el legalismo, situándose más allá de una

mera ética de actitud piadosa, y también más allá de una justicia de las obras que ha de asegurar a los hombres frente a Dios. Jesús se sabe radicalmente cerca de Dios, que para él no es ninguna cifra en orden a la importancia del hombre, sino la última realidad como obvia y vivida en forma espontánea, y precisamente a partir de aquí es aquel que se sabe solidario por completo con los marginados de la sociedad y de la religión, pues su Padre “ama” de manera muy particular a éstos. Acepta decididamente la lucha que su actitud y acción provoca en el establishment religioso y social. Pero de suyo no realiza inmediatamente una crítica social en sentido sociológico.

3. Si al principio Jesús espera la victoria de su misión religiosa en el sentido de una “conversión” de su pueblo, luego crece en él cada vez más la vivencia de que su misión le lleva a un conflicto mortal con la sociedad religioso-política.

4. Pero él se encamina con decisión a esta muerte suya, por lo menos la acepta como consecuencia inevitable de la fidelidad a su misión y como impuesta a él por Dios.

5. Su radical predicación reformadora quiere llamar a la conversión, porque está cerca el reino de Dios y para acercar a este reino, y quiere congrega discipulos que le “sigan”. Aquí hemos de dejar de lado la pregunta de si con ello los discipulos se entregan a una cosa que a la postre es independiente de Jesús mismo, o bien la “cosa” que él proclama —es decir, la cercanía del “reino de Dios”— está dada indisolublemente con él mismo. Jesús no pensó en que cualquier hombre en cualquier tiempo *sólo* podía seguirle mediante un compromiso *explícito* de crítica social en favor de los oprimidos y privados de sus derechos. Con esta constatación negativa no se rechaza que *toda* acción y omisión del hombre tiene una relevancia social, precisamente cuando ésta no se pretende *como* tal y quizá *sólo* como intención tiene esta relevancia, y que en consecuencia la teología entera de Jesús puede leerse como teología “política”.

6. *Históricamente* hablando, deberán permanecer abiertas muchas preguntas acerca del Jesús prepascual: si él tenía una conciencia verbalizada de Mesías; cuáles de entre los cincuenta nombres aproximadamente que en el Nuevo Testamento se dan a Jesús corresponde mejor o por completo a su conciencia de sí mismo; si, p. ej., el título de Hijo del hombre en la cristología neotestamentaria pertenece a las *ipsissima verba* de Jesús, o bien esto no puede demostrarse; si Jesús (por

lo menos en ciertos momentos) pensó en una posible diferencia entre él mismo y su futuro Hijo del hombre; si, en qué medida y en qué sentido el Jesús prepascual atribuyó explícitamente a su muerte una función soteriológica más allá de lo implicado en las afirmaciones antes mencionadas (en 4); si y en qué sentido él, antes de pascua, dada su esperanza de la proximidad del reino de Dios, previó, quiso e institucionalizó a sus discípulos como nueva comunidad, fundada ya y que debía fundarse, como nuevo Israel de los que creen en él.

d) La autointeligencia fundamental del Jesús prepascual

Jesús tenía una conciencia de sí mismo verdaderamente humana

Jesús tenía una autoconciencia humana, que no puede identificarse de manera monofisita con la conciencia del *Logos* de Dios, por la cual estaría dirigida la realidad humana de Jesús, a la postre pasiva, que por su parte se comportaría como librea anunciadora del único sujeto activo de Dios. La autoconciencia humana de Jesús se confrontaba con Dios en una distancia de criatura, con libertad, obediencia y adoración, lo mismo que cualquier otra conciencia humana. La diferencia entre la autoconciencia humana y Dios, una diferencia que prohíbe entender esta autoconciencia humana en cierto modo como un doble de la conciencia divina, se muestra además en el hecho de que Jesús durante su aparición pública hubo de llegar a conocer (hablamos siempre de conciencia objetivada y verbalizada de Jesús) que el reino de Dios, por causa de la dureza del corazón de los oyentes, no llegaba en la manera como él había pensado al principio de su predicación.

A pesar de una identidad última —mantenida durante toda la vida— de una profunda conciencia no refleja de cercanía radical y singular respecto de Dios (tal como se pone de manifiesto en la peculiaridad de su conducta con el “Padre”), esta (auto)conciencia de Jesús, que se objetiva y verbaliza, tiene una historia: comparte los horizontes de inteligencia y de conceptos de su entorno (también para sí mismo, no sólo por mera “condescendencia” para con otros); aprende, hace nuevas experiencias que le sorprenden; está amenazado por crisis supremas de propia identificación, aun cuando éstas estén a su vez en-

vueltas —sin perder su agudeza— por la conciencia de que también ellas mismas permanecen acogidas en la voluntad del "Padre".

El problema de la "espera próxima"

Jesús objetiva y verbaliza para él y para sus oyentes su relación con Dios, dada para él y (por primera vez) en él, a través de lo que acostumbra a designarse apocalíptica, espera próxima y escatología hecha presente. Puesto que la apocalíptica puede entenderse como marco coetáneo de las concepciones de Jesús y la teología de la actualidad, más que impedir, favorece la inteligencia de la significación de Jesús, en consecuencia el auténtico problema se plantea por lo que se llama "espera próxima", en cuanto se cifra el punto decisivo de la espera escatológica en la brevedad del plazo *temporal* que media hasta la llegada del reino venidero de Dios, mientras que Jesús rechaza esto y, sin embargo, afirma una espera próxima. Si se descuida la pregunta dejada abierta por Jesús sobre el sentido último del "pronto" del día venidero de Yahveh, porque este "pronto" y el saber acerca del carácter desconocido del "día" no se sintetizan en la conciencia de Jesús en una unidad superior, entonces puede hablarse de "error" en la espera próxima de Jesús, que en este "error" habría compartido simplemente nuestra suerte, pues "errar" así es para el hombre histórico y por tanto para Jesús, mejor que saberlo siempre todo. Ahora bien, si se presupone y conserva el concepto existencial ontológico de "error", el cual es más exacto, entonces no hay ninguna razón para hablar de un error de Jesús en su espera próxima: una conciencia auténticamente humana debe tener ante ella un futuro desconocido. La espera próxima de Jesús era para él la forma *verdadera* en que él debía realizar en su situación la cercanía de Dios que llama a la decisión incondicional. Sólo quien en un falso existencialismo ahistórico opina poderse decidir por Dios o contra Dios más allá del tiempo de la historia, puede admirarse de esta objetivación de la situación de decisión salvífica, siendo así que él mismo, de acuerdo con *su* propia experiencia, puede y debe objetivarla de *alguna* otra manera.

El mensaje de Jesús sobre el reino de Dios como proclamación definitiva de la salvación

Con ello Jesús anuncia la cercanía del “reino de Dios” como la situación definitiva de decisión dada “ahora” por la salvación o pérdida radical. Pero *esta* situación está dada precisamente por el hecho de que Dios ofrece la *salvación* y no otra cosa a todos como pecadores, es decir, no sólo constituye una duradera situación ambivalente para la libertad del hombre, sino que decide esta libertad por su acción precisamente en favor de la salvación del hombre, sin dispensar por ello al hombre de su propia responsabilidad salvífica, o sin unir en un “sistema” la llamada a la libre *metanoia* y la proclamación de la existencia victoriosa del reino del agradecimiento del pecador.

En este sentido es verdadero y no debe enmascarse que Jesús anuncia el reino de Dios y no se proclama a sí mismo. Este hombre Jesús es precisamente el (puro) hombre (por excelencia), porque a través de Dios y del hombre necesitado de salvación se olvida a sí mismo y sólo existe en este olvido. Por tanto, una afirmación de Jesús acerca de sí mismo, la cual, naturalmente, se da de manera ineludible, sólo es pensable de antemano *si* y porque ella aparece como momento inevitable en *la* cercanía del reino de Dios, la cual es proclamada por Jesús como algo que acontece ahora por primera vez. La “función” de Jesús revela su “esencia”. Esta cercanía de Dios (como la salvación que se impone victoriosamente) no puede pensarse en la conciencia de Jesús como una situación dada *siempre* homogéneamente a manera de un existencial permanente del hombre, una situación que a lo sumo puede olvidarse y reprimirse y por ello debe predicarse siempre de nuevo. Con Jesús y su predicación esa cercanía está ahí en una forma nueva, singular, ya no superable. No puede decirse fácilmente *por qué* la cosa es así, sobre todo según la predicación del Jesús prepascual, ya independientemente de su muerte y su resurrección (la cual, sin duda alguna, una vez presupuesta aliviaría mucho el problema y lo resolvería de manera totalmente nueva). ¿Se expresa en esta predicación de Jesús simplemente su relación con Dios, que él no descubre en otros, pero que quiere transmitírsela en tanto son capaces de esto? ¿Habría venido el reino de Dios con toda “rapidez” y pleno esplendor si no hubiera sido rechazado el mensaje de Jesús? ¿“Tuvo” él en todo caso que predicar bajo esta hipótesis? Hemos de decir que a través del rechazo,

de la muerte y de la resurrección de Jesús, este problema por *sí solo* ya no es inmediatamente existencial para nosotros, y que por ello no podemos esperar ninguna solución clara. Más tarde habremos de volver una vez más sobre esta pregunta. En todo caso la predicación de Jesús sobre la cercanía del reino de Dios, dada con él por primera vez como nuestra situación de decisión, es verdadera también para nosotros (aunque contemos —en forma insegura— con una historia todavía larga de la humanidad), en cuanto: *a*) por su muerte y resurrección está dada como nunca anteriormente una situación de decisión ante la oferta divina de salvación, que allí se ha hecho *irreversible*, por más que la historia entera tendía a ello de manera oculta esperando contra toda esperanza; y en cuanto: *b*) para el hombre particular, que nunca puede esconderse en la humanidad, esta situación de salvación es siempre un plazo muy limitado.

La vinculación entre la persona y el mensaje de Jesús

La cercanía del reino de Dios, no dada siempre, sino “ahora” y en forma nueva, como la situación de salvación de suyo victoriosa del hombre (como la situación de conversión o *mentanoia* radical), está indisolublemente unida ya para el Jesús prepascual con su persona. Esta tesis, teniendo en cuenta y aplicando todos los principios y métodos de la historia de las formas y de la historia de la redacción en particular, e incluyendo con mayor precisión una teología de la comunidad, puede sacarse históricamente de las fuentes ya por la conducta de Jesús sinóptico. Y esto es posible y debe llevarse a cabo, por parte del exegeta en particular, sobre todo mediante la referencia al hecho de que Jesús hace depender la decisión en el juicio final de la decisión frente a su persona; sobre ese punto está de acuerdo la exégesis cristiana actual, si bien la exégesis no cristiana o bien niega esto o lo declara error personal del Jesús terrestre. El presupuesto para esta tesis es solamente que no se fije a priori que Jesús no *pudo* afirmar tal identidad de una próxima venida del reino de Dios con su predicación y su persona, y que para ello se tome en consideración que puede explicarse menos todavía la atribución de esta función a Jesús por parte de la comunidad posterior. Si se objeta que la experiencia pascual de la comunidad explica esta atribución, debe plantearse la pregunta contraria de

por qué el mero “estar vivo” de un hombre después de su muerte permite atribuir una función que el afectado nunca pretendió para sí. Pero sin duda la “resurrección” se entendió como la victoria y la confirmación divina de una pretensión que parecía radicalmente desacreditada en la muerte. ¿Y de qué pretensión? ¿La pretensión de ser sin más uno de los “profetas” y reformadores religiosos, en los cuales el contenido del mensaje sin duda es proclamado por ellos, pero precisamente *como* independiente por completo del predicador mismo? Mas como la validez del mensaje se presupone ya, pues se conocían suficientes destinos de profetas que terminaron en la muerte, sin que por ello se cuestionara la pretensión del mensaje mismo, entonces no hay ninguna razón para admitir que precisamente a *este* profeta se le atribuyera una victoria sobre la muerte si su mensaje fuera independiente de su persona. Pero nuestras reflexiones no han de suplantar la demostración histórica de esta tesis, sino solamente esclarecer el contexto dentro del cual debe valorarse la demostración.

El sentido y el alcance de esta tesis han de esclarecerse todavía un poco. Hemos hablado de una conexión indisoluble entre la cercanía del reino de Dios proclamada por Jesús como *nueva* y su “persona”. Pero de momento podemos formular esta tesis todavía con mayor cautela (teniendo en cuenta lo que antes hemos dicho sobre el mensaje del reino de Dios): el Jesús prepascual está persuadido de que esta nueva cercanía del reino se produce *por* el conjunto de su hablar y hacer. Con ello hemos “logrado” un doble punto.

En primer lugar, resulta fácilmente comprensible cómo Jesús pudo identificar con él mismo el reino de Dios antes de que a su muerte y su resurrección les correspondiera un puesto en la (en su) teología. Y también se comprende mejor por qué la cumbre de sentido y el centro de su predicación es este reino y no inmediatamente Jesús mismo. Debe añadirse inmediatamente que en la nueva cercanía anunciada por Jesús, no dada hasta ahora, del reino de Dios, no se trata meramente de una mayor cercanía relativa en comparación con la anterior, lo cual pudiera ser superado y suplantado de nuevo por una cercanía y urgencia todavía mayores de la llamada de Dios. Semejante representación (la cual correspondería a la de un profeta cualquiera, que siempre sabe —o por lo menos en principio debería saber en virtud de su inteligencia fundamental de Dios— que él será suplantado por otros, que proclamarán una nueva —otra— palabra de Dios) se hace imposi-

ble ya por la espera próxima de Jesús. Él es la última llamada de Dios, después de la cual ya no sigue ni *puede seguir* ninguna (a causa de la radicalidad con que Dios —ya no representado por nada más— se comunica a sí *mismo*).

Pero esta tesis así formulada (con mayor cautela) es todo menos evidente. Pues ¿por qué y cómo el estar dado lo anunciado depende de su anuncio? Porque de otro modo nada se sabe de lo anunciado y esto así no puede ser operante, ya que lo no sabido no puede aceptarse con libertad. Pero si respondemos así, habríamos de explicar qué y por qué sin *esta* proclamación precisamente no se sabría nada de lo proclamado. Además: ¿*En qué* debería consistir la cercanía nueva, insuperable de la llegada del reino de Dios, si esta cercanía ciertamente no se supiera sin la predicación de Jesús, pero, no obstante, en sí estuviera ahí con independencia de su predicación? ¿Cómo debería hacerse comprensible en la experiencia religiosa de Jesús que él sabe de un acercamiento de Dios como algo nuevo, si él de suyo no hace sino decir a quienes no saben algo que antes de su predicación ciertamente no existiría ya siempre, pero habría acontecido con independencia de ella? Ahora bien, ¿dónde, cuándo y cómo experimenta Jesús mismo esto? Bajo el anterior presupuesto de preguntas que no pueden responderse y si se sigue pensando serena y honradamente bajo el presupuesto de una necesidad meramente gnoseológica de la predicación de Jesús acerca del reino, habría que decir que propiamente él no predicó nada “nuevo”, sino que anunció solamente lo antiguo en forma nueva, si bien con un radicalismo profético. De hecho su “originalidad” se cuestiona muchas veces.

Con ello no queda sino decir: Jesús vivió una relación con Dios que él por su parte —en comparación con los demás hombres— experimentó singularmente y de manera nueva y que, por otra parte, consideraba ejemplar para los demás hombres en su relación con Dios; él percibía su singular y nueva “relación de Hijo” con el “Padre” como relevante para todos los hombres, por cuanto en ella acontecía ahora de manera nueva e irrevocable la cercanía de Dios para todos los hombres. En esta relación singular con Dios, ejemplar para nosotros, puede el Jesús prepascual experimentar como fundado en su persona el nuevo acercamiento del reino de Dios, y así saber que este acercamiento está unido de manera indisoluble precisamente con su predicación como predicación *suya*. Con ello no se niega que por su muerte y

su resurrección todo esto recibe por primera vez su radicalismo último en sí y para nosotros. Pero a la vez se hace comprensible cómo Jesús ya antes de pascua pudo saberse y experimentarse como el salvador absoluto, aunque esta autointerpretación sólo en pascua obtiene su credibilidad última para nosotros y con ello se revela también en su última profundidad. Jesús experimenta en sí mismo un acercamiento radical de Dios a él, el cual antes no se daba en igual manera entre los “pecadores”, y lo conoce como importante, válido e irrevocable para *todos* los hombres. Según su propia inteligencia, Jesús como prepascual es ya el enviado, que en su hablar y hacer pregona el reino de Dios, en una forma en que antes no estaba ahí y bajo la que está ahí *por él y en él*. Por lo menos en este sentido, el Jesús prepascual se sabe ya como el salvador absoluto (insuperable).

e) La relación del Jesús prepascual con su destino de muerte

El Jesús prepascual se encaminó libremente a su muerte y la valoró (en lo que se refiere a su conciencia explícita) por lo menos como destino profético, el cual para él no desvirtuaba su mensaje y así a él mismo (si bien hacía que lo experimentara en una forma incomprensiblemente nueva e imprevista), sino que quedaba acogido en la intención de Dios, que Jesús conocía como cercanía indulgente respecto del mundo. Esto debe documentarse históricamente con mayor precisión o mostrarse como evidente por la naturaleza de los acontecimientos. Si se mantiene esto como afirmación histórica mínima, entonces para nosotros puede permanecer históricamente abierta la pregunta de si el Jesús prepascual mismo interpretó de manera explícita su muerte como “sacrificio expiatorio” por el mundo, o la consideró como acto necesario de obediencia, exigido por la voluntad del Padre —en el sentido de la “muerte de un justo”—, o bien esa visión de su muerte es una interpretación —aunque recta— de la teología pospascual, o bien tal alternativa es de antemano demasiado burda y simple.

En el plano de la teología fundamental es suficiente esta afirmación mínima. Pues: *a)* el que acepta con libertad el destino de muerte se entrega precisamente a las posibilidades imprevistas y no calculables de su existencia; *b)* Jesús mantiene en la muerte su pretensión singular de una identidad de su mensaje y de su persona con la esperanza

de que en esta muerte Dios lo confirmará en su pretensión. Pero con ello esa muerte es expiación por el pecado del mundo y como tal se realiza como satisfacción, presupuesto que la doctrina paulina de la redención se entienda como interpretación legítima, pero secundaria, de que en la muerte y la resurrección de Jesús el propósito divino de la gracia aparece como victorioso e irreversible en la historia y, con ello, está definitivamente presente en el mundo; o, dicho de otro modo, presupuesto que, por tanto, este "sacrificio expiatorio" mismo reciba una recta interpretación teológica y no sea tergiversado como "cambio de actitud" de un Dios enojado.

f) Milagros en la vida de Jesús y su valor teológico

Preguntas sobre la significación de los milagros de Jesús para nuestra relación creyente con él

En los relatos de los Evangelios sobre la vida de Jesús se nos narran prodigios, signos, milagros. Es legítimo presuponer aquí que una crítica histórica de estos prodigios de Jesús en conjunto no puede eliminarlo simplemente de su vida como poetizaciones posteriores. En cierta medida Jesús era un taumaturgo que en sus acciones veía un signo de que a través de él había llegado una nueva cercanía del reino de Dios.

Mas para nosotros la pregunta es la siguiente: ¿Qué significación tienen estos "milagros" para *nuestra* relación creyente con Jesús como el salvador absoluto? La pregunta puede articularse más exactamente en las siguientes cuestiones particulares.

1. ¿Qué queda de estos milagros como núcleo histórico si en una crítica histórica cabe suponer que los relatos de los evangelios sobre los prodigios de Jesús, cuyo carácter histórico no puede negarse en principio, los han "magnificado" ya en cierto modo?

2. Lo que entonces quede de cierto, ¿cómo debe interpretarse más exactamente, pues, p. ej., las curaciones súbitas de enfermos no deben interpretarse sin más como milagros producidos inmediatamente por Dios mismo en el sentido de la teología fundamental clásica?

3. Presupuesta ya la respuesta o no respuesta de las dos primeras preguntas, ¿se exige necesariamente para una teología fundamental

católica que se atribuya a estos milagros (dentro de la vida de Jesús y prescindiendo de su resurrección) *para nosotros hoy* una función indispensable en la legitimación de la pretensión de Jesús para nuestra conciencia de verdad?

Una teología fundamental católica que respete el Vaticano I no puede sin más saltar magnánimamente por encima de estas preguntas. Por ello hemos de tratarlas todavía con mayor extensión.

La doctrina oficial del magisterio eclesiástico y el horizonte de comprensión actual

Si respondemos en primer lugar con la tradición de la Iglesia y en especial de la teología fundamental durante los siglos XIX y XX y con la doctrina del Vaticano I, deberemos decir: esta legitimación de la pretensión de Jesús, el cual nos exige que creamos en él como el mesías y la irrupción definitiva del reino de Dios, está dada en sus milagros y en su resurrección. Así responde el Vaticano I (cf. DS; 3009 + 1790). Aunque el Concilio se remite además a las profecías, no es necesario que tratemos aquí de propósito esta diferencia. A partir de aquí, podrá decirse también que esta doctrina tradicional, por más que enmarque dichos milagros dentro de la vida de Jesús, sin embargo no obliga necesariamente a considerarlos por sí solos dentro de la vida de Jesús y sin su resurrección como legitimación contundente de la pretensión de Jesús y, además, para nosotros hoy. En tanto la afirmación comentada obliga a título de magisterio oficial, se refiere globalmente a los milagros de Jesús, o sea, con inclusión de su resurrección, y no nos prohíbe hacer distinciones dentro de este todo en relación con la importancia teológico-fundamental de los momentos particulares.

Con esta frase de la tradicional teología fundamental católica y de la autointeligencia del catolicismo, de la propia interpretación de la fe para sí misma, viene dada, naturalmente, una multitud de problemas y, según hemos de conceder sin reservas, más de *una* piedra de escándalo para los hombres de hoy. Sin duda no resulta fácil para estos hombres —o sea, para nosotros— entender la resurrección de Jesús como *fundamento* de la fe, aun cuando estén dispuestos a una afirmación de la resurrección como *objeto* de fe, si bien tal afirmación quizá

aparezca como el riesgo audaz y desesperado de su fe. Nos referimos a esto con mayor extensión en la próxima sección del presente paso. Mas por lo que se refiere en general a los milagros narrados de la vida de Jesús, el hombre de hoy en medio de toda su religiosidad personal y de todo el respeto humano a las realidades religiosas, a la credulidad para milagros por parte de otros hombres y otros tiempos (hasta nuestros días), se inclinará a opinar que él no entiende propiamente que sea un milagro, que él sólo puede considerarlo algo así como una pieza mitológica, la cual no casa con nuestro mundo racional y técnico, pese a la mejor voluntad. Opinará que propiamente no puede pensarse ningún Dios que deba trabajar con milagros para salvar a los hombres; que él no puede menos de dudar de la demostrabilidad histórica de milagros en la vida de Jesús, o de explicarlos —en la forma que sea— de manera que no deban entenderse necesariamente como una inmediata acción poderosa de Dios mismo que suspenda todas las leyes naturales. Dirá además que está sorprendido de que se espere de él que cuente con la probabilidad de un número mayor de milagros en tiempos anteriores que en el círculo de su propia vida y en el mundo de experiencia del tiempo actual. Constituye asimismo un problema teológico la cuestión de cómo los milagros de la vida de Jesús se comportan con el milagro por excelencia, a saber, con su resurrección, pues sin duda en la concepción del Nuevo Testamento estos milagros dentro de la vida prepascual de Jesús y el milagro de la resurrección no están simplemente yuxtapuestos de manera externa, sino que en la fundamentación apostólica de la fe de la comunidad primitiva la resurrección de Jesús ocupa un puesto singular y no puede enmarcarse entre los milagros restantes del Jesús histórico. Estos milagros, que se narran con toda naturalidad en la vida de Jesús, en la predicación apostólica sólo se presentan al parecer al margen, propiamente no se usan como argumento apologético al estilo de la “teología fundamental”, sino que se relatan tan sólo como descripción de una imagen concreta de Jesús y de su vida.

Concepto general de milagro

Intentemos en primer lugar decir algo sobre el concepto general de milagro, si bien en ello se pondrá de manifiesto que la universalidad

de un concepto homogéneo e incluso unívoco de milagro sólo puede defenderse con muchas reservas y limitaciones.

En primer lugar está muy claro en el Nuevo Testamento que estos milagros de la vida de Jesús no pueden verse de antemano como demostraciones milagrosas que sean extrínsecas *por completo* a la realidad que ellos han de atestiguar y legitimar. No es que en principio con cada milagro —en tanto él ostente en sí su propia procedencia de Dios— pueda atestiguar cualquier verdad o realidad, con tal que exista esta realidad a la que el Dios que produce el milagro le añade ese milagro. El milagro en el Nuevo Testamento es un *semeion*, un signo, es decir, la aparición de la acción salvífica de Dios en la gracia y la revelación misma. El “signo” es un momento interno de la acción salvífica, el cual pertenece a esta misma, es su aparición en forma históricamente aprehensible, en cierto modo el estrato más externo en el que la acción salvífica reveladora de Dios penetra en la dimensión de nuestra experiencia corporal. Por tanto, ese “signo” en su propia naturaleza y forma depende esencial y necesariamente de la naturaleza de lo que quiere mostrar mediante el “milagro” y que —por no ser siempre lo mismo— en una historia real de la salvación hace también que el milagro sea totalmente otro, en cuanto que también la forma del milagro participa en el proceso histórico de la historia de la salvación y de la revelación como tal.

Por tanto, en virtud de la esencia del milagro atestiguada también en el Nuevo Testamento, ha de esperarse de antemano que los milagros —si es que existen— no sean siempre del mismo tipo. En principio, lo mismo cabe decir también acerca de su frecuencia. Los milagros no sólo tienen una variabilidad interna, sino que, además, por su esencia —¡cosa muy importante!— son desde el primer momento “milagros” para *un determinado destinatario*. No son *facta bruta*, sino que constituyen una interpelación a un sujeto cognoscente en una situación histórica totalmente determinada. Milagros que acontecieran solamente, pero que no quisieran decir nada a alguien, en los que Dios en cierto modo quisiera meramente corregir el curso objetivo del mundo, son de antemano una concepción absurda.

Milagros y leyes naturales

A partir de aquí podrá decirse sin género de dudas que es sumamente problemático el concepto de milagro en cuanto supresión en un caso de una ley natural por parte de Dios. En tanto Dios se contrapone al mundo finito, por su distinción en él y por su libertad omnipotente, puede aceptarse tal concepto de milagro como suspensión de una ley natural. Si con esta fórmula, según la cual en el milagro Dios suspende las leyes naturales para un determinado caso, no quiere afirmarse sino el hecho —perteneciente sin duda a un concepto cristiano de Dios— de que él se contrapone a este mundo con una soberana libertad, omnipotencia y superioridad sobre el mundo y en *este* sentido no está ligado a las leyes naturales, entonces podemos decir tranquilamente: Los milagros son algo así como una suspensión de las leyes naturales. Pero si queremos hallar así un cierto sentido en esta afirmación tradicional sobre la esencia del milagro, en tal caso esa conceptualización todavía no está justificada en su sentido, ni demostrada como utilizable para la fundamentación y la cognoscibilidad del milagro como signo, como aparición de la acción salvífica de Dios en la dimensión de nuestra experiencia terrestre. Esto se desprende ya de que la mayoría de los milagros que, según la experiencia del Nuevo Testamento y de la Iglesia, aparecen en la historia fáctica de la salvación y revelación como signos fundadores de la fe, allí donde pueden demostrarse como acaecidos real e históricamente no pueden probarse —o a lo sumo muy raramente— con seguridad y de manera positiva como suspensión de las leyes naturales. De momento dejamos aquí de lado la resurrección de Jesús, porque es ontológicamente un caso *sui generis*.

Para ver por qué y cómo podemos marginar, si no impugnar, el concepto de suspensión de una ley natural, sin negar por ello o poner en peligro la realidad rectamente entendida de un milagro y su función de signo legitimador de la fe, han de pensarse diversas cosas. En primer lugar, para nuestra moderna experiencia e interpretación del mundo, todo estrato, toda dimensión de la realidad está estructurado de abajo hacia arriba, es decir, de lo más vacío e indeterminado a lo más complejo y lleno, y se halla abierta a la dimensión más alta. La dimensión superior implica en su propia realidad como un momento suyo la dimensión inferior, la suprime o absorbe en sí —en el sentido hegeliano—, conservándola y superándola, sin violar por eso las leyes

de la dimensión inferior, lo mismo que, por otro lado, la superior no puede entenderse y explicarse solamente como un caso más complicado de la inferior. La peculiaridad, irreductibilidad radical y novedad esencial del hombre frente a la naturaleza meramente biológica y fisicoquímica, no implica que él, en tanto asume en su realidad elementos materiales, químicos, físicos y psicológico-animales, deba por ello cambiar esta realidad en su estructura propia. Puede decirse más bien que la dimensión de lo material y biológico se suprime en la libertad, sin tener que cambiarse en sus propias estructuras, pues ella está abierta de antemano a esta esfera superior, es multivalente. Por ello, el mundo de lo material y biológico puede convertirse en aparición del espíritu histórico como su momento interno. El mundo inferior, material y biológico, puede por su propia esencia interna y por su indeterminación y determinabilidad ulterior ser integrado en el orden superior, sin perder su propia ley a causa de esta integración. Por ej., el hombre en los actos de su espiritualidad corporal nunca es meramente un animal, sin que por ello en los procesos de su espiritualidad corporal (que nunca puede descomponerse de manera adecuada en lo meramente espiritual y lo puramente biológico-material) se supriman o suspendan las leyes de la bioquímica, o de la biología general, o de la conducta animal en un sentido sólo negativo. Frente a lo meramente biológico, el hombre realiza el milagro, es decir, el sentido indeductible de su espiritualidad corporal, precisamente en cuanto toma a su servicio la realidad y la ley de lo meramente biológico.

En este sentido, "milagro" es la indeducibilidad de la esfera superior a partir de la dimensión inferior, en la cual aparece la dimensión superior; y en ello esa aparición muestra a una la esencia de la dimensión inferior y de la superior, sin que ambos aspectos puedan separarse adecuadamente entre sí. Se requiere una cierta intuición y una cierta entrega confiada para ver lo superior en la aparición de lo inferior y para resistir a la tentación de disolver lo superior en lo inferior, de dejar de ver el salto cualitativo.

Esta relación, que recorre un mundo histórico, plural y sin embargo unitario, se halla presente también entre las dimensiones de la "naturaleza" del hombre como realidad constatable y enunciable objetivamente en términos de ciencias naturales, por una parte, y la dimensión de la libertad de lo singular, creador e imprevisible, por otra. Esa relación entre dos dimensiones, de las cuales la superior es indeducible

de la inferior y, sin embargo, aparece en ella, expresándose con sus propios medios, no sólo tiene validez entre la esfera material y biológica del hombre, por una parte, y la persona-espiritual en general y en abstracto, por otra, sino también entre esta esfera de la historicidad espiritual-personal del hombre en general y la esfera del hombre singular concreto en su libertad y decisión siempre singular. La situación siempre singular de decisión del hombre ha de poderse mostrar en la situación de lo histórico general, de la experiencia interhumana, ha de poder hacer aprehensible allí la llamada al hombre particular. Ha de poder haber allí signos de la rectitud de la decisión siempre singular.

El milagro visto desde la relación entre Dios y mundo

Si introducimos aquí un concepto de milagro que con razón desborda la pregunta de la interrupción de las leyes naturales no por escepticismo, sino por la esencia del milagro, no hacemos sino poner en juego lo que hemos dicho sobre la relación de Dios con su mundo creado. Dios no sólo es aquel que crea un mundo distinto de él con sus estructuras, leyes y dinámica propia, y lo pone constantemente fuera de sí, su fundamento creador. Además de esto, Dios en su libre autocomunicación sobrenatural se ha convertido a sí mismo en la dinámica última y suprema de este mundo y de su historia, de modo que la creación de lo otro debe entenderse de antemano como un momento de esta autocomunicación divina a lo otro, como un momento que presupone esta comunicación de Dios mismo como la condición de su propia posibilidad, en cuanto ella en el mundo creado *ex nihilo sui et subjecti* constituye para sí al destinatario de tal comunicación de Dios. Desde esta perspectiva, las leyes naturales y también las leyes generales de lo histórico deben considerarse de antemano como estructuras de esa condición previa, que crea la libre autocomunicación personal de Dios como su propia posibilidad. Desde este enfoque, la ley de la naturaleza y también la de la historia debe considerarse como un momento de la gracia, es decir, de la autocomunicación divina y, por tanto, también como un elemento de la historia de la revelación y de la salvación. A partir de aquí, es decir, precisamente desde un enfoque teológico y no sólo desde un moderno escepticismo racional, no puede verse por qué ese presupuesto haya de eliminarse y suspenderse cuando la

autocomunicación divina debe aparecer en su presupuesto, que ella se da a sí misma, es decir, cuando un milagro ha de aparecer como signo de la acción salvífica de Dios en conformidad con la fase histórica de la autocomunicación divina.

A partir de estas reflexiones previas podemos decir: se da un milagro en sentido teológico y no precisamente en un sentido prodigioso, allí donde para la mirada del hombre espiritual, abierto al misterio de Dios, la configuración concreta de los sucesos es tal que en ella participa de manera inmediata aquella autocomunicación divina que siempre es experimentada “instintivamente” en su experiencia trascendental por la gracia y, por otra parte, aparece precisamente en lo “milagroso” y así se atestigua como tal.

El milagro como llamada

Lo extraordinario, lo “admirable” de tal aparición respecto de su relación con la realidad, en la que y desde la que se forma esta aparición, puede ser muy variable, según la significación de aquello a lo que llama tal aparición y para lo que ella debe legitimar una decisión del hombre. Es suficiente que esta aparición, medida a tenor de la situación total del hombre respectivo, tenga tal función de llamada, de modo que el hombre en su situación esté obligado moralmente a reaccionar a esta “señal”. Por esto puede ser de todo punto que la función de signo de una determinada aparición esté dada para un determinado hombre, sin que por ello tenga que ser válida para otro hombre. El que una oración sea oída, abstractamente hablando, no tiene que superar de manera ostensible las posibilidades físicas o biológicas y, sin embargo, para un hombre determinado puede tener una función de signo de la llamada existencial de Dios.

Ha de pensarse siempre que un milagro no quiere ser simplemente un fenómeno dentro de un mundo neutral de cosas, el cual fuera accesible y tuviera sentido en igual manera para todos, sino que es una llamada en la singularidad de una situación concreta de un hombre determinado. En tal función de llamada, perteneciente a la esencia del milagro mismo, esta función no puede depender en principio y siempre de que el “milagro” puede demostrarse como interrupción de las leyes naturales o como una superación de toda probabilidad estadísti-

ca. Por ej., una curación súbita de enfermos en una situación concreta puede ser de todo punto para el hombre determinado un argumento que obligue existencial y concretamente en favor de la existencia de Dios o de su amor, presupuesto que ese hombre previamente a tal milagro opine con seguridad inequívoca que debe juzgar que no hay ningún Dios. Pero si tal hombre está persuadido de que él debe contar con la existencia de Dios y con un curso del mundo dotado de sentido e incluso con un sentido de la forma de la propia existencia, entonces semejante curación de enfermos puede implicar entre otras cosas la obligación moral de actuar en armonía con la llamada de su sentido, sin que tal exigencia se dé por primera vez cuando esa curación queda demostrada positivamente como interrupción de leyes naturales. Si un hombre no actuara así en tal caso, no se decidiría desde la totalidad de la situación concreta de su existencia.

Si consideramos así el milagro como un suceso que puede hallarse en el círculo visual de nuestra experiencia humana, entonces para esta esencia del milagro como signo se presupone que el hombre tiene una apertura interna para el último carácter de su existencia como algo no administrable (disponible), una capacidad de incrementar el sentido concreto de su existencia, la cual no puede disolverse de manera adecuada en una ley meramente general, sino que mantiene una exigencia y pregunta de sentido incluso allí donde —a la luz de leyes generales— todas las cosas transcurren regularmente. Lo siempre singular de la existencia espiritual-personal no puede comprenderse adecuadamente como función de lo general, aunque esto concreto no tenga que salirse positivamente de la ley general y aparecer como una suspensión de leyes generales.

Por tanto, el milagro presupone un hombre que está dispuesto a dejarse llamar en la profundidad de su existencia, en una apertura voluntaria para lo singularmente prodigioso en su vida, que acompaña siempre a todo el mundo supervisable de la experiencia y a la vez lo rebasa: en la universal apertura interna de su naturaleza espiritual, en virtud de la cual el hombre tiene una receptividad fundamental para lo que está más allá de su experiencia, se halla en las cercanías de Dios. Ahora bien, el hombre debe abrirse siempre de nuevo a esta cercanía rompiendo toda fijación y todo encubrimiento intramundanos, en la simple realización de la amplitud originaria de su esencia mediante aquella voluntad de creer, pertenencia a Dios y afirmación honrada de

su existencia finita que lo hace consciente de una última problematidad oscilante del horizonte sobre el que él puede disponer, y así mantiene despierta en él aquella admiración humilde y receptiva en la que acepta en su concreción los sucesos de su mundo de experiencia, unos sucesos que, después de una comprobación responsable, se ofrecen como llamada, y con ello se siente capacitado para un diálogo histórico con Dios y obligado a tal diálogo. También la Sagrada Escritura conoce esta credulidad fundamental en el hombre como presupuesto para la experiencia del milagro, así cuando Jesús dice una y otra vez: "Tu fe te ha salvado."

El representante de las ciencias naturales *como tal* no tiene necesidad de ostentar esa disposición para lo milagroso. Metodológicamente posee el derecho de explicarlo todo, es decir, de quererlo entender todo como consecuencia de una ley natural, y por ello está asimismo en su derecho cuando deja de lado lo que él no puede explicar positivamente como lo no explicado todavía o como lo que en cuanto tal no le interesa. El presupuesto de todo esto es solamente que el representante de las ciencias naturales en su abstinencia metodológica sea siempre consciente de que este método suyo es una limitación apriorística frente al horizonte entero y la figura total de su existencia singular en cada caso, y sea a su vez consciente de que él no puede ser solamente científico naturalista, sino que en la realización de su existencia ha rebasado siempre esa delimitación metódica apriorística y, como actor moral, nunca puede decidirse *sólo* según las leyes de las ciencias exactas.

Los diversos milagros de Jesús y el milagro singular de su resurrección

Desde estas consideraciones generales sobre la esencia y la función del milagro, sobre los presupuestos de su experimentabilidad y sobre su carácter de llamada, resulta comprensible que nuestra pregunta por la legitimación de la pretensión de Jesús mediante los milagros en su vida sea de antemano una pregunta por lo que hay de signo y milagro en este suceso de la realidad y vida de Jesús *en conjunto*. Pero esto significa para nosotros concretamente que hemos de preguntar por la resurrección de Jesús, la cual —si resulta aceptable— es *el* milagro por excelencia en su vida, el milagro donde la interpretación auténtica del

sentido de dicha vida se condensa en una unidad radical y aparece para nosotros. Con ello no impugnamos la significación de los milagros que Jesús operó en su vida terrestre, si bien hemos de decir que, en su aislamiento categorial, se deslizan para nosotros hacia un segundo plano. Tales milagros eran llamadas para aquellos que los vivían inmediatamente en el conjunto de su situación existencial, la cual —referida a tales milagros particulares— no es la nuestra.

Dado que los milagros particulares de la vida de Jesús se han hecho más lejanos para nosotros en su significación y cognoscibilidad que la resurrección, la cual nos llama inmediatamente por su carácter de respuesta a la pregunta total del sentido, no tenemos que ocuparnos aquí de los milagros particulares en la vida de Jesús. Sólo podemos decir que estos milagros en conjunto no pueden eliminarse históricamente de la vida de Jesús, pues están presupuestos en sentencias indudables de Jesús y, por lo demás no los niegan —por ej.— las fuentes talmúdicas.

Con ello podemos limitarnos a la pregunta por la resurrección de Jesús y por su credibilidad histórica, pues la resurrección nos llama en forma esencialmente más radical que los milagros particulares de la vida de Jesús, ya que posee una suprema identidad de signo salvífico y realidad salvífica (más que todos los demás milagros pensables) e interpela nuestra esperanza de salvación y resurrección dada con necesidad trascendental.

6. TEOLOGÍA DE LA MUERTE Y RESURRECCIÓN DE JESÚS

a) Nota previa

En esta sección no tiene que exponerse la teología de la muerte de Jesús y de su resurrección, tal como aparece ya explícitamente en Pablo, Juan y en la carta a los Hebreos, o como está formulada en el magisterio oficial. Ambos momentos se harán temáticos en la sección séptima. Allí pueden tratarse ambas cosas a la vez, pues a pesar de la diferencia entre las cristologías y soteriologías neotestamentarias, y a pesar de las nuevas y conceptualmente diferentes cristologías de la Iglesia, la “tardía” cristología y soteriología neotestamentaria (es decir, la teología de los autores neotestamentarios), con su teología explícita del *Lo-*

gos, su doctrina de la preexistencia, las afirmaciones de Juan en forma de “yo”, el uso explícito de predicados de grandeza, las soteriologías explícitas, etc., por una parte, y la cristología y soteriología del magisterio oficial, por otra, no muestran ninguna dificultad de tipo diferente o mayor en comparación con la diferencia entre el Jesús terrestre, su muerte y resurrección en la conciencia de los primeros testigos y las posteriores cristologías y soteriologías neotestamentarias. Y debe notarse aquí que la segunda diferencia mencionada es la más importante. La traducción recíproca entre las cristologías y soteriologías neotestamentarias y la cristología del magisterio de la Iglesia no representa en conjunto ningún problema especialmente difícil para nosotros, por larga y complicada que fuera la historia de la traducción de la “tardía” cristología y soteriología neotestamentaria a la posterior del magisterio oficial. La legitimación de la cristología y soteriología neotestamentaria “posterior” y la de la cristología del magisterio de la Iglesia presentan el mismo grado de urgencia y dificultad en su contraste con el Jesús de la historia y la experiencia originaria de su persona y destino. Por esto aquí, previamente a las cristologías y soteriologías neotestamentarias posteriores, nos preocupa solamente la pregunta por aquella cristología que está dada en la primera experiencia de los discípulos en relación con el Jesús crucificado y resucitado.

Lo que aquí nos ocupa es en primer lugar la creación de los presupuestos de inteligencia para el núcleo de experiencia originaria de Jesús como el Cristo y luego este núcleo mismo de experiencia originaria, esta experiencia que es la revelación originaria, indeducible, primera de la cristología, y que luego se expuso en forma más reflexiva y articulada en el “tardío” Nuevo Testamento y en la doctrina del magisterio de la Iglesia. Si en esa forma nuestra pregunta retrocede más allá de la explícita cristología neotestamentaria, esto no significa que aquí no podamos dejarnos guiar por dicha cristología desarrollada. Desde la flor se conoce la raíz y a la inversa. El hecho de que tal retorno a la revelación más originaria (como suceso y experiencia de fe) siempre trae consigo inevitablemente también una interpretación teológica propia, no significa ninguna objeción contra esa intención. Pues el círculo entre experiencia originaria e interpretación no debe suprimirse, sino que ha de realizarse de nuevo en la forma más comprensible que se pueda.

b) Presupuesto para entender las afirmaciones sobre la resurrección

La unidad de muerte y resurrección de Jesús

La muerte y la resurrección de Jesús sólo pueden entenderse si se ve con claridad la referencia interna de estas dos realidades —su unidad—, frente a la cual la distancia "temporal" entre los dos sucesos (en la medida en que tal distancia tiene sentido, dado el carácter atemporal de lo dado en la resurrección) ciertamente no debe negarse aquí, pero a la postre es irrelevante. La muerte de Jesús es tal que por su esencia más propia desemboca en la resurrección, muere hacia *ésta*. Y la resurrección no significa el comienzo de un nuevo período de la vida de Jesús, llenado con algo nuevo, que lleve adelante el tiempo, sino precisamente la definitividad permanente y salvada de la única vida singular de Jesús, que precisamente a través de la muerte libre y obediente logró este permanente carácter definitivo de su vida. A partir de aquí, si el destino de Jesús en general tiene importancia soteriológica, esta importancia no puede cifrarse ni en la muerte sola ni en la resurrección sola, sino que ha de iluminarse ora desde un aspecto, ora desde el otro aspecto del único suceso.

El sentido de la "resurrección"

Damos ya de antemano un falso sentido a la "resurrección" en general y a la de Jesús, si originariamente nos orientamos por la representación de una revivificación de un cuerpo material y físico. Aquella resurrección de la que se trata en la victoria de Jesús sobre la muerte (a diferencia del despertar de los muertos en el Antiguo y el Nuevo Testamento) significa la salvación definitiva de la existencia humana concreta por parte de Dios y ante Dios, la permanente validez real de la historia humana, que ni se prolonga en el vacío ni perece. A este respecto precisamente la muerte, sin la cual no se da un carácter definitivo, es la renuncia esencial a un modelo representativo del "cómo" de tal situación definitiva, bien se refiera ésta al "cuerpo", o bien al "alma espiritual" de dicha existencia humana. La constatación del sepulcro vacío como tal nunca atestigua por sí sola el sentido y la existencia

de una resurrección. La pregunta —que no ha de impugnarse de antemano— acerca de cuál es el estrato en la tradición de la resurrección de Jesús al que pertenece el sepulcro vacío y acerca de qué sentido tiene éste allí, puede dejarse aquí de lado. Resurrección no significa de antemano una permanencia —neutral frente a la salvación— de la existencia humana, sino, más bien, su ser aceptada y salvada por Dios. Qué sucede con aquellos cuyo estado definitivo es la condenación, constituye una cuestión aparte, la cual no puede resolverse adecuadamente mediante la construcción de un concepto de resurrección neutral frente a la salvación. Por ello está claro también que no pueden separarse la persona y la “cosa” (de la vida terrestre de la persona) cuando se habla de resurrección y de la interpretación de esta palabra. La palabra resurrección debe interpretarse —y se interpreta ya en el Nuevo Testamento— de modo que se evite la falsa intelección de la resurrección como un retorno a una existencia vital, espacio-temporal, tal como nosotros la experimentamos; pues, así tergiversada, la resurrección no podría ser la salvación que se halla bajo una disposición incomprensible que no puede esperarse sino de Dios. La cosa “real” —si no se ideologiza en forma idealista— es la realizada en la existencia concreta de la persona; o sea, la validez de la persona misma como permanentemente válida.

Si quisiéramos decir, por tanto, que la resurrección de Jesús significa que con su muerte no termina su cosa (obra), entonces habría que remitir en forma a la vez positiva y crítica a lo que acabamos de decir, para evitar una tergiversación idealista de esta “cosa de Jesús”, de acuerdo con la cual la permanencia de la cosa sería solamente la validez y la fuerza operante de una “idea”, que se engendra siempre de nuevo. Habría que preguntarse, además, cómo en esa forma de hablar permanece claro que la cosa de Jesús por lo menos durante su vida y en su propia interpretación habría estado ligada indisolublemente a su persona, si, según parece insinuar esa forma de hablar, *él* hubiera sucumbido simplemente y sólo sobreviviera su cosa, que no sería verdaderamente *suya*. Además, ha de acentuarse lo siguiente: si la resurrección de Jesús es la permanencia válida de su persona y cosa y si esta persona-cosa no significa la permanencia de un hombre y de su historia, sino el *carácter victorioso* de una pretensión, la de ser el mediador absoluto de la salvación, entonces la *fe* en su resurrección es un momento interno de esta resurrección misma y no la toma de conoci-

miento de un hecho que por su esencia pudiera existir igualmente sin tal toma de conocimiento. Si la resurrección de Jesús ha de ser la victoria escatológica de la gracia de Dios en el mundo, no puede alcanzarse sin la fe lograda de hecho (aunque libre) en ella misma, sin una fe en la que su propia esencia llega por primera vez a la consumación.

En *este* sentido, puede y debe decirse tranquilamente que Jesús resucita en el interior de la fe de sus discípulos. Pero esta fe, dentro de la cual Jesús resucita, no es propia y directamente la fe en esa resurrección, sino aquella fe que, en cuanto producida por Dios, se entiende a sí misma como una liberación de los poderes de la finitud, de la culpa y de la muerte, y se sabe capacitada para ello por el hecho de que tal libertad ha acontecido en Jesús mismo y en él se ha hecho manifiesta para nosotros. Si, según hemos de exponer todavía, la fe como nuestra esperanza se refiere a nuestra "resurrección", entonces ella cree *esta* resurrección primariamente acerca de Jesús mismo y no suplanta su resurrección por una fe para la que ya no pudiera indicarse ningún "contenido" (por más que a la postre la *fides qua* y la *fides quae*, el acto de fe y su contenido, están dadas juntas de manera indisoluble, por más que toda *fides qua* como libertad absoluta del sujeto a partir de Dios y de cara a él por lo menos implícitamente es ya *fides quae* de la propia resurrección: cf. sobre esto el próximo punto).

c) **Esperanza trascendental de la resurrección como horizonte de la experiencia de la resurrección de Jesús**

Resumen en forma de tesis

Cada hombre realiza con necesidad trascendental, bien bajo la manera de libre aceptación bien bajo la de libre rechazo, el acto de esperanza de su propia resurrección. Cada hombre quiere, en efecto, afirmarse hacia lo definitivo y experimenta esta exigencia en la acción de su libertad responsable, sea capaz o no de tematizar tal implicación de la realización de su libertad, bien la acepte con fe o la rechace desesperadamente. Ahora bien, la "resurrección" no es una afirmación adicional sobre el destino de una *parte* secundaria del hombre, una afirmación que no pudiera saberse —esperando— desde la inteligencia originaria del hombre; es más bien la palabra que desde lo concreto del hombre

promete la validez permanente de la única existencia entera del hombre. Resurrección de la "carne", que *es* el hombre, no significa resurrección del cuerpo que el hombre *tiene* como parte. Por tanto, si el hombre afirma su existencia como permanentemente válida y que debe salvarse, y si no se cae aquí en la errónea concepción de un dualismo antropológico platonizante, entonces este hombre afirma —esperando— su resurrección. No ha de decirse que con ello se presupone una antropología totalmente determinada, la cual es compartida por demasiado pocas autointeligencias del hombre para poder valer así simplemente como presupuesto para la afirmación de una esperanza trascendental de la resurrección. En efecto, el hombre no se toma aquí en un sentido especial (junto a otros, que de antemano no son impensables), sino que el hombre se toma en forma muy "poco filosófica" tal como él es y nosotros lo encontramos como *uno*. Pues la fe en la resurrección no prejuzga la pregunta más matizada de *cómo* las "partes" y los "momentos" del hombre (que no distinguimos explícitamente) estarán dados en la situación definitiva; prohíbe sólo *negativamente* excluir de antemano como irrelevantes para el estado definitivo determinados momentos del hombre, sin determinar por ello más de cerca en forma positiva la manera de ese estado definitivo de los "momentos" particulares tomados por sí solos.

Con la afirmación de una esperanza trascendental de la resurrección no se pone en duda que el hombre desde la esperanza de la resurrección de Jesús logre mejor una objetivación fáctica de esta autointeligencia. El círculo entre experiencia trascendental y categorial está dado en todas partes. Esta esperanza trascendental de la resurrección es el horizonte de inteligencia para la experiencia creyente de la resurrección de Jesús. En efecto, esta esperanza trascendental de la resurrección —si no es reprimida— busca necesariamente su mediación y confirmación histórica, en la que puede hacerse explícita (y así logra la peculiaridad de una esperanza *escatológica* que se enciende en la esperanza cumplida). Por tanto, en el fondo sólo puede tratarse de si esta esperanza trascendental de la resurrección todavía *busca* simplemente en la historia, de si puede encontrar a un resucitado, de si éste existe "ya" y puede ser experimentado como tal en la fe. Si ésta es la única alternativa legítima, si, por tanto, lo adecuado al hombre es la promesa puramente venidera, o *bien* la vida dentro de la esperanza que ya experimenta una consumación, entonces no hay razón para cerrarse ex-

cépticamente al testimonio de quienes afirman que Jesús vive, que él ha resucitado.

El saber acerca de la propia muerte

Lo que aquí ha sido resumido brevemente puede esclarecerse todavía un poco más, sobre todo, porque en nuestros primeros pasos de una antropología cristiana sólo hemos entrado en este tema con relativa brevedad, en comparación con su importancia.

Volvamos a comenzar totalmente por el principio, es decir, partamos de nosotros mismo. Comencemos con la menor filosofía que sea posible, con la esperanza de que lo dicho evoque en el hombre una experiencia que él no logra eludir, aunque la reprima, aunque las palabras sobre ella sean muy imprecisas y sólo hablen desde lejos y de manera muy imprecisa. El hombre se encamina a su muerte, y él lo sabe. Este saber, a diferencia del acabarse del animal, es a su vez un trozo de su morir y de su muerte, pues constituye precisamente la diferencia entre la muerte del hombre y el terminar del animal, porque sólo el hombre existe siempre en una confrontación ineludible con su fin, con la totalidad de su existencia, con su final temporal, y tiene su existencia dentro de este final. Por tanto, la pregunta sólo puede ser: ¿Qué dice sobre nosotros la muerte, que nos mira siempre, cómo están las cosas con esta existencia dentro de la muerte?

Reflexiones antropológicas sobre la muerte y el carácter definitivo de la existencia

Cierto que esta muerte y este vivir hacia la muerte pueden reprimirse; alguien dirá que ocuparse de ese fin es una tontería a la que no podemos entregarnos. Pero tal declaración vuelve a suscitar el saber en torno a la muerte por lo menos en aquel que necesita tal declaración. La pregunta es, por tanto, si en la muerte misma hay todavía uno al que afecta su vida y su muerte. A los que se quedan ya no les interesa más el muerto, en tanto puede constatar algo "empíricamente": esto es seguro. El muerto está descartado del tráfico que nosotros montamos. Pero ¿qué es de éste que ha desaparecido? "Yo" puedo ahorrar-

me esta pregunta para el otro, pero no puedo dejarla de lado para mí mismo, pues yo sé que he de morir. Y si dejo de lado lo que me afecta verdaderamente, he tomado ya una decisión. Parece no estar tan claro que "todo se acabó". Pues el resto antes mencionado de tragedia, llamado vida humana, ni siquiera respeta persuasivamente la "ley de la conservación de la energía". En efecto, ciertamente antes había también metabolismo, que quizá ahora tome otros cauces después del *exitus* médico, y que es dirigido en forma un poco menos clara en una determinada dirección de la conservación del sistema biológico. Pero antes había ahí algo más, a saber: un hombre con amor, fidelidad, dolor, responsabilidad, libertad. ¿Con qué derecho se afirma propiamente que todo se acabó? ¿Propiamente por qué tiene que "estar acabado"? ¿Porque nosotros ya no notamos nada? El argumento parece un poco débil. De ahí no se sigue sino que para mí, para el que queda, el muerto ya no está ahí. ¿Mas por ello deja de estar ahí para sí mismo? ¿Tiene que estar ahí para mí? ¿Cabría pensar que el muerto tuviera sus "razones" para transformarse de tal manera que lo nuevo ya no desempeñe una función entre nosotros? Si contemplamos esta nuestra vida, no se presenta de manera que quisiéramos estar siempre aquí participando en la actividad humana; la vida aspira de suyo a una conclusión de su actual estilo de existencia. El tiempo se convierte en locura si él no puede consumarse. Un eterno poder seguir haciendo sería el infierno del absurdo vacío. Ningún momento tendría peso, pues todo podría demorarse para un más tarde vacío, que nunca faltará. Nada podría escapársenos, y con ello todo iría a parar en el vacío de lo que carece en absoluto de importancia. Cuando uno se va, nada parece más obvio. Pero cuando el moribundo se va, ¿no podría lo auténtico permanecer transformado por encima del espacio-tiempo físico, porque fue siempre más que el mero juego de las "partes elementales" de la física y de la bioquímica, porque fue amor, fidelidad, y quizá también maldad desnuda y cosas semejantes, acontecidas en el tiempo y en el espacio, pero sin consumarse en ellos?

¿Qué significan "sobrevivencia" y "eternidad"?

No podemos entender la existencia que surge de la muerte como una mera "perduración" en aquella peculiar dispersión y apertura indeter-

minada, determinable siempre de nuevo y con ello propiamente vacía que caracteriza la existencia temporal. En este sentido la muerte pone fin al hombre entero. Quien deja que para su “alma” perdure simplemente el tiempo más allá de la muerte del hombre, de modo que surja un tiempo nuevo, cae en una dificultad insuperable de pensamiento y de realización existencial por lo que respecta al verdadero carácter definitivo del hombre que acontece en la muerte. Pero quien opina que con la muerte “se acaba todo”, porque el tiempo del hombre realmente no sigue transcurriendo, porque el tiempo que ha comenzado una vez tiene que terminar también una vez, porque en definitiva un tiempo que se sigue hilando hasta el infinito en su curso vacío hacia lo siempre otro, que anula constantemente lo antiguo, de suyo es inaceptable y es más horroroso que un infierno; ese tal está sometido al esquema de representación de nuestra temporalidad empírica lo mismo que aquel para quien el “alma perdura”. En realidad, en el tiempo mismo se hace la “eternidad” como su fruto maduro, una eternidad que propiamente no continúa el tiempo “más allá” del tiempo vivido de nuestra vida biológica de tipo espacio-temporal, sino que suprime precisamente el tiempo en cuanto ella misma es desligada del tiempo, por cuanto mora en lo temporal para que con libertad pueda hacerse algo definitivo. La eternidad no es una manera incalculablemente larga de duración del puro tiempo, sino una forma de la espiritualidad y libertad realizadas en el tiempo, por lo cual sólo puede comprenderse desde la recta inteligencia de éstas. Un tiempo que por así decir no perdura como arranque del espíritu y de la libertad, no genera ninguna eternidad. Pero como nosotros hemos de sacar del tiempo la situación definitiva —superadora del tiempo— de la existencia del hombre hecha con espíritu y libertad, y a la hora de representar tal situación la pensamos casi sin quererlo como perduración sin fin, en consecuencia caemos en aporías. A semejanza de la física moderna, hemos de aprender a pensar de manera no intuitiva y en este sentido desmitologizadora: por la muerte acontece la definitividad hecha de la existencia del hombre libremente temporalizada. Es lo que ha llegado a ser, como validez liberada de lo que una vez fue temporal, lo cual, para ser, devino como espíritu y libertad. ¿Lo que llamamos nuestra vida no puede ser, por tanto, el breve relámpago de un devenir con libertad y responsabilidad de algo que es, y es definitivamente, porque es digno de ser? ¿Y no diremos entonces que el devenir cesa cuando comienza el

ser, y que nosotros no notamos nada de ello porque estamos todavía en devenir?

En verdad, la realidad no puede reducirse a aquello cuya existencia no puede impugnar ni el más tonto y superficial, porque no tiene ganas ni posibilidad de hacerlo. Sin duda hay algo más. Lo mismo que existen aparatos científicos para constatar un plus de realidad en el ámbito del mundo material, así también sin aparatos (pero no sin una espiritualidad más desarrollada) hay experiencias que aprehenden aquella eternidad que no se extiende como una perduración temporal "por detrás" de nuestra vida, sino que está inserta en el tiempo de la libre responsabilidad como el espacio de su devenir a manera de temporalidad y se realiza hacia la consumación en el tiempo totalmente terminante de la vida. Quien una vez ha tomado una decisión moralmente buena de vida y muerte, y la ha tomado en forma radical y sin atenuantes, de modo que de allí no salga para él más que la bondad aceptada de esta decisión misma, en ello ha experimentado ya aquella eternidad a la que nos referimos aquí. Si luego tal hombre reflexiona sobre esto e intenta traducir a teoría esa experiencia originaria, quizá llegue a falsas interpretaciones, hasta la duda o la negación de la "vida eterna". Y quizá opinará incluso que él sólo puede realizar con radicalismo absoluto su decisión libre, con un radicalismo desinteresado por completo, si ni siquiera espera la vida eterna. Entonces, evidentemente, tal hombre no ha entendido la vida eterna como la situación definitiva de su libertad, sino como una perduración en la que sería premiado con algo diferente de la acción libre de su existencia entera.

Si por las más diversas razones alguien no logra interpretar de manera refleja la experiencia de la eternidad, que ha hecho en su tiempo libre, o bien objetivamente hablando la interpreta de manera falsa (pero quizá en forma recta bajo el aspecto existencial *en* su propia acción de la libertad), entonces eso es ciertamente lamentable, pues acarrea el peligro de eludir la decisión moral total, pero nada cambia en la experiencia originaria misma.

¿Experiencia "natural" o "gratuita" de la inmortalidad?

No es necesario aquí separar en la reflexión lo que en esta experiencia pertenece la esencia espiritual e inmortal del hombre y lo que es aque-

lla gracia, es decir, aquel estar ahí del Dios eterno, que para la interpretación cristiana de la existencia tiene su punto culminante en Jesucristo, el que fue colgado en la cruz y venció en ella.

Podemos aceptar (aunque sólo sea para evitar en la reflexión aducida la falsa apariencia de una prueba racionalista de la "inmortalidad del alma") que la experiencia aquí invocada, saca su fuerza y vida de aquella comunicación sobrenatural y gratuita de Dios mismo que confiere su último radicalismo y su profundidad a la acción de la libertad moral que pone la eternidad. Pero con ello, en la relación recíproca, aunque variable de condicionamiento entre experiencia trascendental de la gracia y experiencia histórico-salvífica, está dado de antemano que nosotros tenemos el derecho y la obligación de investigar y preguntar por lo menos si no se ha hecho concretamente aprehensible en el plano histórico-salvífico esta experiencia trascendental gratuita de nuestra propia validez eterna por lo que respecta a la persona moral. Hemos de preguntar si desde la experiencia categorial de la historia de la salvación se confirma lo que, naturalmente —puesto que nosotros mismos somos los que todavía tenemos que morir—, sólo puede estar dado en la experiencia de la consumación definitiva de otro hombre. Partiendo de una auténtica antropología del hombre concreto, en esta pregunta no tenemos derecho ni obligación de desmembrar de antemano al hombre en dos "componentes", reivindicando el estado definitivo solamente para uno de ellos. Nuestra pregunta por lo definitivo del hombre es de todo punto idéntica a la pregunta por su resurrección, véalo o no claramente la tradición grecoplatónica de la doctrina eclesiástica. Presuponemos, evidentemente, que no pensamos esta resurrección como un retorno a nuestro espacio y tiempo, donde por definición no se da ni puede darse la consumación del hombre, porque este mundo espacio-temporal como tal es el ámbito del devenir de la libertad y responsabilidad personales, y no el espacio del estado definitivo de esta responsabilidad personal.

Si consideramos así la cosa, hemos de decir: la experiencia trascendental de esperanza de la propia resurrección, la cual puede alcanzarse desde la esencia del hombre, es el horizonte de inteligencia dentro del cual puede esperarse y experimentarse algo así como una resurrección de Jesús. Por supuesto que se condicionan recíprocamente estos dos momentos de nuestra existencia, la experiencia trascendental de esperanza de la propia resurrección y la experiencia creyente en el

plano histórico-salvífico de la resurrección de Jesús. Quizá sin la mirada a la resurrección de Jesús nunca lograríamos de hecho interpretar-nos rectamente en esta nuestra esperanza propia, pero también es cierto, a la inversa, que propiamente sólo puede experimentar la resurrección de Jesús un hombre que ya tiene por sí mismo tal experiencia.

d) Inteligencia de la resurrección de Jesús

La fe en la resurrección de Jesús como hecho singular

Existe la fe en la resurrección de Jesús y, por cierto, como un hecho singular. Esto da ya que pensar en sí mismo. Esa singularidad subsiste aunque haya bastantes hombres —hasta los profetas “asesinados”— acerca de los cuales quisiéramos experimentar que ellos viven. ¿Tal singularidad no se basa en que el fundamento mismo es singular y simple y con ello “verdadero”, en que, por tanto, él no es aquella coincidencia casual de experiencias y reflexiones dispares que constituye la causa de errores? Quien niega la resurrección sin tergiversarla de antemano y rechazar entonces con motivos esta tergiversación, debería plantearse dicha pregunta, es decir, responder a la pregunta de por qué el error afirmado no se da con más frecuencia, puesto que sus causas presupuestas están dadas constantemente.

Unidad de la experiencia apostólica y la propia experiencia de la resurrección

La tradición doctrinal cristiana dice fundadamente a partir del Nuevo Testamento que todos nosotros, por lo que se refiere a la fe en la resurrección de Jesús, dependemos del testimonio de testigos previamente señalados y sólo a través de este testimonio apostólico y en dependencia de él podemos creer en la resurrección de Jesús, de modo que, por ej., incluso la teología mística niega que los visionarios a los que “aparece” Jesús tengan el carácter de testigos de la resurrección y que sus visiones sean del mismo tipo que la visión del resucitado por parte de los apóstoles. Todo esto es correcto y muy importante: nuestra fe permanece ligada al testimonio apostólico.

Mas por diversas razones, esta dependencia se interpretaría fal-

samente si quisiéramos entenderla según el modelo profano de la “fe” cotidiana en un suceso en el que no hemos estado presentes y que, sin embargo, aceptamos porque quien afirma haberlo vivido nos parece “fidedigno”. Pues en *primer lugar* el peso de tal testimonio profano depende esencialmente de la medida en que el receptor del testimonio, basado en experiencias semejantes que él mismo ha hecho, está en condiciones de apreciar la credibilidad del testigo. Si, por tanto, el testimonio apostólico de la resurrección se juzgara *solamente* según el modelo profano de las afirmaciones de testigos, tendría que rechazarse como poco fidedigno, aun cuando no pudiera explicarse cómo se ha producido, dada la honradez e imparcialidad incuestionables de los testigos. Pero no se da el presupuesto para la aplicación de este modelo a nuestra pregunta. Nosotros mismos no estamos pura y simplemente fuera de la experiencia de los testigos apostólicos. Y, *por otra parte* (y esto es aquí decisivo), nosotros oímos este testimonio de los apóstoles con aquella esperanza trascendental de la resurrección de la que hemos hablado ya; o sea, no percibimos algo que sea plenamente inesperado y se halle por completo fuera de nuestro horizonte de experiencia y de nuestra posibilidad de verificación. Oímos además el mensaje de la resurrección, que creemos con la “gracia” de Dios bajo el testimonio interior de la experiencia del espíritu. Esto no implica ninguna sospecha de teoría mitológica. Significa más bien: experimentamos —creyendo y esperando la propia “resurrección”— el valor de estar sobre la muerte, y en concreto, mirando al resucitado que comparece ante nosotros en el testimonio apostólico. Y en este valor (libremente realizado) da testimonio de sí mismo el resucitado como vivo en la correspondencia lograda e indisoluble entre la esperanza trascendental de la resurrección y el dato categorial-real de tal resurrección. En este círculo, ambas cosas se sustentan recíprocamente y se atestiguan como verdaderas.

No es, pues, que no podamos llegar a la cosa misma atestiguada. En el “espíritu” nosotros mismos experimentamos la resurrección de Jesús, pues experimentamos a él y su cosa como vivos y victoriosos. Con esta afirmación, no nos independizamos del testimonio apostólico de la resurrección y no negamos lo acentuado al principio de esta sección. Pues incluso y *precisamente* si aceptamos que hay una esperanza trascendental de la resurrección y que ésta busca siempre su aprehensibilidad y testificación categoriales (suposición que es preceptiva

para quien cree en la posibilidad *cristiana* de salvación de *todos*, aunque la mayoría no han oído el mensaje evangélico explícito), entonces esa esperanza trascendental de la resurrección sólo puede aducir su fundamento y objeto, su nombre categorial, por medio del testimonio *apostólico* sobre *Jesús* el resucitado. La esperanza trascendental de la resurrección sólo puede mediarle categorial y cristianamente consigo misma mediante el testimonio apostólico. Y ello implica también que existe esta esperanza de la resurrección, operada por el espíritu, y que esa experiencia espiritual de la vida insuperable (de nuestra vida y de la vida de Jesús) sustenta la credibilidad del testimonio apostólico, lo mismo que, a la inversa, sólo en éste llega enteramente a sí misma. Todo esto podría esclarecerse en Pablo mediante la relación *recíproca* de condicionamiento entre experiencia del espíritu y fe en la resurrección. Y ello podría esclarecerse más todavía si fuera posible exponer con mayor precisión la originaria unidad y homología entre el proceso de la revelación y el de la fe en la revelación; pero aquí no podemos acometer esa tarea.

e) La experiencia de la resurrección en los primeros discípulos

Presupuesto lo dicho hasta ahora, para mostrar la credibilidad del testimonio apostólico acerca de la “resurrección” de Jesús hemos de analizar este testimonio mismo. En este punto, puede concederse tranquilamente que los relatos que a primera vista se nos ofrecen como detalles históricos del suceso de la resurrección o aparición, no pueden armonizarse en todos sus pormenores, sino que han de interpretarse más bien como revestimientos plásticos y dramáticos (de tipo secundario) de la experiencia originaria de que “Jesús vive”. En realidad, no describen esta experiencia misma en su auténtica esencia originaria, la cual —en tanto es accesible para nosotros— ha de interpretarse más según nuestra experiencia del espíritu poderoso del Señor vivo, que en una forma donde o bien esa experiencia se acerque de nuevo en exceso a las visiones místicas (de tipo imaginativo) del tiempo posterior, o bien se entienda casi como una directa experiencia sensible, que no es posible en relación con una persona glorificada y tampoco cabe decir que si bien el glorificado debe “mostrarse” libremente, sin embargo en tanto se manifiesta ha de pertenecer por entero al ámbito de una experiencia sensible profana y normal.

El análisis de los textos de la resurrección, comenzando por las sencillas fórmulas de profesión de fe: "Él ha resucitado", hasta los textos que dramatizan la experiencia pascual bajo los más diversos signos teológicos anticipados, muestra que se tenía conciencia de la peculiaridad de la experiencia pascual: como dada desde "fuera", no engendrada por uno mismo, y, a diferencia de las vivencias visionarias conocidas, como referida estrictamente al crucificado con su individualidad y su destino concretísimos, de modo que se experimenta *este* destino mismo como válido y salvado (y no sólo una persona existente, a la que antes en una ocasión sucedió esto y lo otro); como dada solamente en la fe y dando, sin embargo, fundamento y derecho a esta fe; no como algo que deba esperarse y pueda engendrarse siempre de nuevo, sino como algo reservado a una determinada fase de la historia de la salvación, lo cual, en consecuencia, ha de testificarse necesariamente para otros y así confiere una tarea singular a los testigos. Se da testimonio, por tanto, de una experiencia estrictamente *sui generis*, que es diferente de las experiencias de un entusiasmo religioso, de una mística, las cuales pueden despertarse y repetirse. Es posible de todo punto denegar la fe a estos testigos. Pero esto no puede hacerse aduciendo que uno entiende su experiencia mejor que ellos mismos, por cuanto estos testigos habrían interpretado falsamente un fenómeno religioso que por lo demás es conocido por nosotros.

Puede decirse que "históricamente" no alcanzaríamos la resurrección de Jesús, sino sólo la persuasión de sus discípulos de que él vive. Si por hecho históricamente cognoscible se entiende el que en su propia realidad pertenece al ámbito de nuestra experiencia normal, es decir, a una experiencia que encuentra *con frecuencia* los mismos fenómenos, entonces es evidente que la resurrección de Jesús no pretende ni puede ser ningún suceso "histórico", pues de otro modo no sería la supresión de nuestra historia transitoria en el estado definitivo de su resultado. Si decimos que sólo es aprehensible históricamente la experiencia pascual subjetiva de los discípulos, no hemos de imaginarnos una "vivencia" cualquiera, sino que hemos de atender exactamente a lo que describen los discípulos, delimitándolo frente a lo que nosotros tendemos a pensar al respecto. Y *entonces* hemos de preguntarnos si tenemos derecho a denegar la fe a los discípulos, incluso cuando esta negativa en nuestra situación concreta fuera un "no" contra nuestra propia esperanza trascendental de la resurrección.

En una teoría abstracta de los conceptos cabe pensar como coexistentes un sí a nuestra esperanza de la resurrección y un no a la experiencia apostólica de esta resurrección en Jesús. Y por ello hay una incredulidad no culpable frente a la resurrección de Jesús. Pero la pregunta de si *entre nosotros* hoy esto es posible en cada uno en particular, después del testimonio de los discípulos y de dos mil años de historia de la fe, es un problema de decisión confiado a cada uno que oye hoy el mensaje de la resurrección de Jesús. Si este mensaje se rechaza de manera que con ello en una desesperación no concedida se niega también la esperanza trascendental de la resurrección —concedida o no—, entonces este no a un suceso contingente, el cual no puede deducirse a priori y por ello es susceptible de cuestionarse fácilmente, se convierte en un no que, quierase o no, sépase o no reflejamente, es una acción contra la propia existencia misma.

Con este entrelazamiento recíproco entre nuestra propia esperanza —trascendentalmente inevitable— en la resurrección y la fe en la resurrección de Jesús no debe difuminarse, por supuesto, la diferencia entre la resurrección de Jesús y nuestra resurrección esperada. Según la inteligencia neotestamentaria de la resurrección de Jesús, su resurrección se distingue de la nuestra porque a través de aquella Jesús se ha convertido en “Señor” y “Mesías” (sin que por ello deba ponerse en duda que él, en virtud de la intención de Dios siempre realizada, fuera eso desde el principio de su existencia humana, aunque, a la inversa, esto se consumó históricamente, de manera real y para nosotros, en su resurrección). Al margen de la pregunta relativa a la posibilidad de armonizar las afirmaciones neotestamentarias sobre las apariciones del resucitado, es común al Nuevo Testamento la persuasión de que la resurrección es la exaltación de Jesús y su entronización como juez del mundo o señor y, en este sentido, se distingue de nuestra resurrección esperada (aquí —nótese de paso— media una diferencia semejante a la que ya antes hemos mencionado brevemente, a saber, la diferencia entre nuestro propio agradecimiento con la propia comunicación de Dios, la cual debe afirmarse también de Jesús, y la relación especial entre Dios y Jesús, a la que damos el nombre de unión hipostática).

Notemos finalmente que, según los sinópticos, Jesús afirma como algo obvio contra los saduceos liberales, y no como algo nuevo que él ha de traer, la fe en una resurrección de todos, la cual siglo y medio antes de Jesús se había impuesto victoriosamente en Israel en

medio de la turbulencia de los Macabeos y en tiempo de Cristo era una persuasión general del pueblo. No hace falta examinar aquí la pregunta de la medida en que tal fe (especialmente en relación con la posible resurrección de algún profeta) dio un horizonte comprensible de inteligencia para los discípulos de Jesús y para su experiencia del resucitado. Parece, sin embargo, que la fe general en una futura y esperada resurrección de todos en el Nuevo Testamento nos legitima, también a partir de éste, para insistir en un entrelazamiento interno entre una esperanza trascendental de la resurrección para nosotros y la fe en la resurrección de Jesús.

f) La teología originaria de la resurrección de Jesús como punto de apoyo para la cristología en general

Teniendo en cuenta de nuevo la nota previa sobre esta sección sexta del sexto paso, hemos de articular la teología “originaria” de la resurrección, es decir, hemos de responder a la pregunta de qué se experimenta, atestigua y cree propiamente con la resurrección de este Jesús. Para ello, no puede presuponerse ya un saber “creyente” sobre Jesús como Hijo de Dios en sentido metafísico, de modo que la resurrección de Jesús a lo sumo ya sólo sería la conclusión fáctica de su vida y, por parte de Dios, la confirmación externa —en el sentido de la teología fundamental— de su propia inteligencia, la cual en forma más o menos explícita y clara ya antes de pascua habría contenido esta filiación divina en una acepción metafísica. No hay que proceder así, sobre todo porque según el Nuevo Testamento la resurrección experimentada contribuyó bajo el aspecto del *contenido* a la interpretación de la esencia de la persona y obra de Jesús, y no fue tan sólo la confirmación divina de un saber expresado claramente por Jesús ya antes de pascua.

Confirmación y aceptación de la pretensión salvífica de Jesús

Este Jesús, con su pretensión *concreta* y su historia, es experimentado en la vivencia de la resurrección como permanentemente válido y

aceptado por Dios. ¿Qué pretensión real, indisoluble de él mismo, se experimenta con ello como válida? Aquella que él alzó en su vida. Quizá desde un punto de vista histórico hayamos valorado esta pretensión en forma excesivamente minimalista. Pero lo que hemos conseguido es suficiente: la pretensión de que con él, y en manera inseparable de él, está dada una nueva e insuperable cercanía de Dios, la cual de por sí se impone victoriosamente. Jesús caracteriza esta cercanía diciendo que ha llegado y llega el reino de Dios, el cual obliga al hombre a la decisión explícita de si él acepta o no a este Dios que se ha acercado en *tal manera*.

Mediante su resurrección, Jesús queda confirmado como el salvador absoluto, y podemos decir también —de momento con más precaución—: como el *último* “profeta”. En efecto, la propia interpretación de Jesús en su mensaje, confirmada por la resurrección, le convierte en un “profeta”, es decir, en portador de una palabra de Dios de cara a la existencia histórica concreta (más allá de todas las “verdades siempre válidas”), de cara a una decisión. Pero este profeta considera a su palabra como la última e insuperable. Eso se halla ante todo en contradicción con la antointeligencia (dada explícitamente o que debe postularse para la autenticidad de una llamada profética por parte del Dios libre) de cada uno de los demás profetas, que en su palabra tienen que dejar que Dios sea mayor en sus posibilidades infinitas, y que pronuncian su mensaje en una situación determinada, que ahora es y luego da paso a otra nueva, y deben percibir y anunciar su palabra esencialmente como promesa que se dirige a lo abierto y no concluyente. Jesús es, por tanto, un profeta que, con la pretensión de su palabra, suprime precisamente la esencia de los profetas. A este respecto debe pensarse que su palabra, como la última palabra de Dios, no ha de entenderse como definitiva porque Dios deje de hablar arbitrariamente, aunque podría seguir hablando (“concluye” la revelación aunque podría llevarla adelante si quisiera); es la última palabra de Dios, la cual está ahí en Jesús, porque más allá de esto nada queda por decir, ya que Dios *se* ha comunicado realmente y en sentido estricto en Jesús.

Desde aquí puede comprenderse el radicalismo religioso de Jesús: él no deroga las categorías religiosas y morales (parentesco, matrimonio, pueblo, ley, templo, sábado, costumbres de las autoridades religiosas, etc.) por mero fanatismo, siempre posible, frente a su insufi-

ciencia, sino que las rompe y suprime siempre de nuevo porque ahora están rotas por la nueva inmediatez real de Dios, procedente de Dios mismo, y con ello ya no tienen aquella función de mediación con Dios, de representación suya, que una vez pretendieron tener fundamentalmente.

Jesús es, por tanto, la presencia histórica de esta última e insuperable palabra manifestadora de Dios mismo: ésta es su pretensión, y como tal es confirmado él por la resurrección, en la que se hace eternamente válido y es experimentado como eternamente válido. En este sentido es el "salvador absoluto".

El punto de apoyo para la cristología "tardía" neotestamentaria

Con ello, Jesús se presenta tal como quieren expresarlo la teología tardía del Nuevo Testamento y la cristología eclesiástica. Él es *el* Hijo y *la* palabra del Padre (primeramente en un sentido que es previo a la representación de un *Logos* o Hijo preexistente y que puede y debe afirmarse de su realidad *humana* como tal —si bien porque Dios lo ha aceptado como manifestación *suya*—, sin caer por ello en un adopcionismo o en una doble filiación, tal como estas doctrinas son rechazadas en la cristología clásica). Jesús no es, en efecto, "siervo" en la serie inacabable de los profetas con su encargo siempre transitorio, el cual no puede identificarse con Dios mismo por más que proceda *de él*: Jesús es "Hijo"; no trae *una* palabra desde Dios que pueda y deba suplantarse porque en él Dios no se haya entregado definitivamente y por entero como él mismo; es, por tanto, *la* palabra de Dios, que está dicha para nosotros en todo lo que Jesús fue, habló y *así* fue aceptado y confirmado definitivamente en la resurrección.

Lo singular de la relación entre Dios y Jesús puede expresarse como se quiera. La clásica cristología eclesiástica es *una* manera de expresarla, quizá la más clara y la más fácilmente asequible para la Iglesia en general, y es también verdadera en lo que quiere decir y dice. Pero (de esto hablaremos luego en forma más extensa), tal cristología no ha de considerarse a priori como la única posible, pues, por una parte, no agota el misterio, o sea, por lo menos pueden añadirse otras afirmaciones que no son con necesidad mero desarrollo de sus fórmulas, y, por otra parte, la dialéctica entre sus afirmaciones particu-

lares puede seguir impulsándola históricamente a ella misma desde dentro. A esto se añade que ya en el Nuevo Testamento se dan varias cristologías (aunque quizá rudimentarias), las cuales no son simplemente meras variaciones verbales de un mismo modelo fundamental, en el cual se expresa la persuasión creyente de que el resucitado concreto con su pretensión es la existencia singular, insuperable de Dios *mismo* entre nosotros. Puede haber, por tanto, diversos modelos de representación, terminologías y puntos de apoyo para expresar la experiencia creyente del resucitado con su pretensión singular. El presupuesto para todas las cristologías es siempre que se mantenga y quede clara esta singularidad, que esta relación singular se entienda como una relación entre Dios y Jesús en su realidad y su historia real (y no en su “palabra” meramente dicha), pues él fue aceptado y permanece válido en *esta* historia.

Con ello se da ya un punto de apoyo (más no queremos decir aquí) para una cristología en base a la unidad entre la pretensión de Jesús (históricamente accesible) y la experiencia de su resurrección. Es un punto de apoyo para una “cristología ascendente” (tal como puede descubrirse *todavía* en muchos lugares del Nuevo Testamento), que no sólo comienza en el Jesús histórico tomando de su boca una “teología descendente del *Logos-Hijo*”, la cual se acreditaría en la resurrección, sino que hace la experiencia de este hombre salvado con su exigencia *a nosotros* y allí experimenta lo que la cristología clásica afirma bajo una forma metafísica y objetiva. Este enfoque supera de antemano como problema aparente el dilema entre una cristología “funcional” y otra “esencial”. Y abre también un lugar para la solución del problema de la verificación de la cristología, pues es la unidad fáctica, y en cuanto tal experimentada como lograda, de una experiencia trascendental (cristología trascendental, esperanza trascendental de la resurrección) y de una experiencia histórica en correspondencia con aquélla.

g) La teología de la muerte de Jesús a la luz de la resurrección

La interpretación de la muerte de Jesús como causa de la salvación

Por lo menos en la cristología soteriológica de los escritos “posteriores” del Nuevo Testamento se reconoce a la muerte de Jesús

una significación redentora, que borra nuestro pecado ante Dios y establece la relación salvífica entre Dios y el hombre. A este respecto no podrá decirse que según el Nuevo Testamento (en conjunto) la muerte de Jesús nos persuade simplemente de una indulgente voluntad salvífica de Dios que sea independiente por completo de esa muerte. En un sentido verdadero (¿cuál exactamente?) la muerte de Jesús se considera como causa de nuestra salvación. Esta causalidad es presentada entre otras cosas como la de un sacrificio ofrecido a Dios, como la causalidad de su sangre, que es derramada por nosotros o por “los muchos”, etc.

Por una parte hemos de decir que en el entorno del Nuevo Testamento tales afirmaciones eran útiles para la inteligencia de la importancia salvífica de la muerte de Jesús, pues entonces la idea de la reconciliación de la divinidad mediante un sacrificio constituía una representación usual, la cual podía presuponerse como válida. Pero, por otra parte, hemos de decir que, primero, hoy esa representación nos presta poco auxilio para la inteligencia buscada y, segundo, no está clara sin más la relación de la idea de la muerte de Jesús como un sacrificio reconciliador con la experiencia fundamental del Jesús prepasual y resucitado.

Sobre el primer punto digamos: una idea de sacrificio al estilo de la historia general de las religiones no puede hacerse fácilmente comprensible como posible, sin artificiales piezas verbales, si se sostiene claramente que no podemos “cambiar la actitud de Dios” y que toda iniciativa salvífica (cosa sabida también en el Nuevo Testamento) parte de Dios mismo, y que toda salvación real sólo puede pensarse como acontecida por la realización siempre propia de la libertad. Si decimos, en cambio, que este “sacrificio” debe entenderse como libre acto de obediencia de Jesús (también según el Nuevo Testamento, que así “desacraliza” el sacrificio), que Dios por su propia iniciativa libre —con la que posibilita esta acción de obediencia— da al mundo la posibilidad de satisfacer a la santidad justa de Dios, y que la gracia dada por Cristo es precisamente la condición para redimirse a sí mismo, aprehendiendo con libertad la salvación de Dios; entonces sin duda queda dicho algo que es cierto, pero la representación del sacrificio propiciatorio no sólo queda purificada, sino también criticada. Efectivamente, en esta explicación un Dios que de manera originaria y sin fundamento ama precisamente al pecador, pasa a ser la causa de su re-

conciliación, en forma de un reconciliado que se reconcilia desde sí mismo, y como tal quiere por sí mismo aquella *misma* gracia que Cristo produce y que nos da la posibilidad de la libre conversión a Dios. Bajo ese modelo surgiría de nuevo la pregunta, no resuelta todavía, de cómo ha de pensarse más exactamente la relación (que no puede ponerse en duda) entre la muerte de Cristo (como gracia de Dios) y nuestra libertad liberada por la gracia, y de cómo puede responderse *así* más comprensiblemente para nosotros la pregunta por la causalidad salvífica de la muerte de Jesús.

Sobre el segundo punto hemos de decir que no consta con certeza si el Jesús prepascual mismo predijo ya su muerte (partiendo del siervo paciente y expiatorio de Dios en el Deuteroisías y del justo inocente, que padece y expía, en la teología judía posterior) como sacrificio expiatorio; y además todavía no está claro qué debería significar esto exactamente si tras ciertas vacilaciones respondiéramos afirmativamente a la primera pregunta.

Y, finalmente, debe plantearse la pregunta (que abarca los dos puntos mencionados) de si desde la resurrección de Jesús puede lograrse una inteligencia suficiente de la importancia salvífica de la muerte de Cristo, la cual haga comprensible tanto el sentido como los límites de las afirmaciones soteriológicas sobre la muerte de Jesús (dadas quizás en boca de Jesús y con toda seguridad en la soteriología posterior del Nuevo Testamento).

La base de la interpretación soteriológica de la muerte de Jesús

Partiendo tanto de la mentalidad de la Escritura de ambos Testamentos, como de la propia inteligencia del hombre en general, sin duda puede presuponerse que la historia humana es *una*, que el destino de uno tiene importancia para el de otro (comoquiera que se interprete más de cerca esta unidad de la historia y solidaridad del hombre). Si, por tanto, Dios quiere e introduce a un hombre que en su realidad (a la que pertenece también su palabra) es la palabra última, irrevocable e insuperable de la comunicación de Dios a los hombres, la cual se aprehende en la historia misma y no sólo en la esperanza trascendental; si esta comunicación sólo es y puede ser la última si se impone en forma victoriosa, o sea, si por lo menos y primeramente existe en este hombre como aceptada; si tal aceptación sólo puede producir-

se por la historia una —hecha definitiva a través de la muerte— de la única vida entera de dicho hombre; si además la palabra de comunicación de Dios sólo queda consumada cuando la respuesta aceptadora del hombre a ella aparece en la historia como acogida por Dios y llegada a él (a saber, en lo que llamamos “resurrección”); *entonces* puede y debe decirse que esa comunicación escatológica de Dios brota de su iniciativa libre, se realiza de manera cabal y está presente históricamente para nosotros en la vida de Jesús, y se consume por la muerte aceptada con libertad. Debe notarse aquí que esta muerte, *en tanto* se realiza con libre obediencia y entrega sin reservas la vida a Dios, sólo se consume y hace aprehensible históricamente para nosotros por la resurrección. La iniciativa pura de la voluntad salvífica de Dios pone esta vida de Jesús que se consume en la muerte y así se da a sí misma realidad y aparición como irrevocable. Con ello vida y muerte de Jesús (tomadas juntamente) son “causa” de la voluntad salvífica de Dios (en tanto ambas dimensiones se consideran como diferentes) en el sentido de que en ellas se pone real e irreversiblemente esta voluntad salvífica, en el sentido de que, dicho de otro modo, la vida y la muerte de Jesús (o la muerte que recapitula y consume la vida) ejercen una causalidad de tipo *causi sacramental*, simbólico-real, en la que lo significado (aquí la voluntad salvífica de Dios) pone el signo (la muerte de Jesús con su resurrección) y a través de él se produce a sí mismo.

Si se considera así la muerte de Jesús, se hace comprensible en primer lugar que su significación soteriológica (bien entendida) está dada ya en la experiencia de la resurrección de Jesús y, en segundo lugar, que la soteriología “posterior” del Nuevo Testamento (¡rectamente entendida!) es una afirmación justificada, pero en cierto modo secundaria, derivada, sobre la significación salvífica de la muerte de Jesús, pues trabaja con conceptos que a manera de interpretamentos (posibles, pero no indispensables sin más) se añaden desde fuera a la experiencia originaria de esta significación salvífica (sencillamente: estamos salvados porque este hombre, que pertenece a nosotros, ha sido salvado por Dios, y con ello Dios ha hecho presente en el mundo su voluntad salvífica, la ha hecho presente de manera históricamente real e irrevocable). También en este punto se desprende para el Nuevo Testamento y para la teología posterior (según muestra su historia) la posibilidad en principio de diversos modelos justificados de soteriología, sobre todo porque sus presupuestos (por ej., esencia de la unidad

de la historia y de la solidaridad de todos) ciertamente se realizan de manera no temática en la experiencia originaria de la revelación, pero no se tematizan allí con claridad y así admiten diversas interpretaciones.

7. CONTENIDO, VALIDEZ PERMANENTE Y LÍMITES DE LA CRISTOLOGÍA Y SOTERIOLOGÍA CLÁSICAS

a) Contenido de la cristología y soteriología clásicas

Nota previa

La cristología y soteriología clásicas, tal como están formuladas en los grandes concilios de la Iglesia antigua (Nicea, Éfeso, Calcedonia) y con profundizaciones y preguntas adicionales relativamente escasas han sido transmitidas en la teología escolástica tradicional, no es preciso volver a desarrollarlas aquí de nuevo, desde esas fuentes. Ello no es indicado para el fin de esta introducción; los textos respectivos pueden consultarse, p. ej., en H. DENZINGER - A. SCHONMETZER, *Enchiridion symbolorum* (³⁶1976). Aquí sólo puede tratarse de un resumen breve de esta cristología clásica.

También hemos dicho antes que la cristología "tardía" del Nuevo Testamento, la cual reflexiona ya teológicamente sobre la experiencia originaria de los discípulos en torno al crucificado y resucitado, ha de analizarse aquí junto con la cristología clásica de la Iglesia y confrontarse con la experiencia originaria del resucitado. Hemos de anotar que la palabra "tardía" antes empleada se usa en relación con la experiencia originaria del resucitado y no como afirmación de que la cristología neotestamentaria, que aparece ya en las cartas más antiguas de Pablo, se escribiera en un momento temporalmente posterior a los Evangelios, que relatan las experiencias de los primeros discípulos con el resucitado.

Con lo dicho no se pretende afirmar que entre la cristología "tardía" del Nuevo Testamento y la cristología clásica de la Iglesia no medie ninguna diferencia en lo tocante a la terminología, a los horizontes de inteligencia, a los presupuestos "metafísicos", etc. Pero si podemos presuponer aquí que también las afirmaciones cristológicas

de tipo histórico-salvífico y “funcional” incluyen con necesidad afirmaciones ontológicas (implícitas o explícitas), supuesto solamente que sea legítimo pensar en forma onto-lógica y que los enunciados ónticos sobre realidades espirituales y personales no se lean en forma falsamente objetivada, entonces aquí es lícito de todo punto pasar por alto la no discutida diferencia entre la cristología neotestamentaria posterior y la cristología clásica de la Iglesia. Y esto tanto más cuanto que ya las afirmaciones neotestamentarias, si se toman en serio y no se trivializan (“y la Palabra se ha hecho carne”), enuncian acerca de Jesús contenidos que no son superados por la cristología clásica con su terminología metafísica, por lo menos si esta cristología clásica con su “metafísica” no se obstaculiza en una manera que ni ella exige de quien la reconoce como norma obligatoria de su fe. No es necesario ofrecer aquí más que un resumen de la cristología clásica, entre otras razones porque antes, en la sección cuarta del sexto grado, hemos hecho ya a manera de preludeo el intento de una cristología esencial descendente.

La cristología oficial de la Iglesia

La cristología del magisterio de la Iglesia es abiertamente descendente y desarrolla la afirmación fundamental: Dios (su *Logos*) se hace hombre. Ésta es la afirmación fundamental que se desarrolla y se protege con precisiones frente a tergiversaciones (que significan una amenaza clara); es la afirmación a la que se vuelve siempre de nuevo y de la que se parte una y otra vez como enunciado originario, el cual es obvio y comprensible.

Esta cristología descendente o cristología de la encarnación presupone la teología clásica de la *Trinidad*, aunque históricamente ambas se han desarrollado bajo un influjo recíproco: en Dios hay tres “personas” distintas entre sí, una de las cuales, la segunda, desde la eternidad e independientemente de la encarnación del “Hijo”, es el *Logos*, que por “generación” eterna nace o procede del Padre, tiene la misma esencia que él y se distingue de él por una oposición de relación en medio de la identidad de esencia divina. El nacimiento del Hijo es la primera procesión interna en Dios y, por esa generación, el Verbo posee la esencia o la “naturaleza” divina que le llega desde el Padre.

La persona divina del *Logos* asume en una unión “hipostática” (es decir, que no consiste en una mezcla de “naturalezas”, sino que afecta a la “hipóstasis” del Hijo como tal) una plena realidad humana (a saber, la de Jesús) —llamada “naturaleza” humana— como la suya propia. El *Logos* une esa naturaleza humana con su hipóstasis de manera que ésta es el “sujeto” substancial de dicha “naturaleza”, es el “sujeto” último (del ser y de las atribuciones) al que pertenece indisolublemente dicha naturaleza humana. En consecuencia de esa hipóstasis (persona) del *Logos* como último portador y sujeto pueden afirmarse verdadera y realmente todos los predicados de esta naturaleza humana, pues ella está unida “substancialmente” con dicho sujeto personal, es poseída por él y puede y debe predicarse de él.

La esencia de esta unión y unidad substancial con la hipóstasis divina del *Logos* no es explicada ulteriormente en la doctrina del magisterio de la Iglesia. Tal unión es esclarecida solamente en cuanto el magisterio dice que ella permite y manda como presupuesto ontológico que lo humano se predique verdadera y auténticamente del *Logos* mismo. En la Edad Media y en la teología del barroco se acometió el intento de teorías más exactas sobre esta unión hipostática, las cuales, sin embargo, no encontraron aceptación general ni acceso a la doctrina del magisterio de la Iglesia.

La unión hipostática deja subsistir la diferencia real de las dos “naturalezas” de la única hipóstasis divina del *Logos*; éstas no se mezclan en una tercera “naturaleza”, sino que subsisten “sin separación” (del *Logos*) y “sin mezcla” (entre sí). Con ello el sujeto auténtico (óntica y lógicamente) no es uno que surja de las “naturalezas” por su unión, sino que es el *Logos* existente antes de la unión (lo cual debe tenerse en cuenta contra una inteligencia “nestoriana” de la palabra “Cristo”). En correspondencia con la “no mezcla” de las naturalezas, el influjo físico activo del *Logos* en la “naturaleza” humana de Jesús en principio no ha de pensarse en forma diferente que la intervención de Dios en una criatura, lo cual se olvida con frecuencia en una piedad y teología con color monofisita, por cuanto la humanidad de Jesús se piensa en manera demasiado cosificada como “instrumento” que es movido por la subjetividad del *Logos*.

Por la “no mezcla” de las naturalezas y la totalidad intacta de la naturaleza humana se mantiene (“contra los monoteletas”) o se logra siempre de nuevo (contra una devoción y teología con sabor monofisi-

ta, donde se olvida una y otra vez la auténtica subjetividad del hombre Jesús también frente a Dios) la idea de que la naturaleza humana de Jesús es una realidad creada, consciente y libre, a la que (por lo menos bajo el concepto de una voluntad creada, de una *energeia* creada) se concede una "subjetividad" creada, la cual es distinta de la subjetividad del *Logos* y se contrapone a Dios con una distancia de criatura (obediencia, adoración, limitación del saber).

La doctrina entera de la unión hipostática llega a su fin, del que ha partido también religiosamente, en la doctrina de la comunicación de idiomas (entendida óptica y lógicamente): porque el único y mismo *Logos*-sujeto (persona, hipóstasis) es poseedor y portador de las dos "naturalezas", pueden afirmarse de él —que es denominado en cada caso según una de las dos naturalezas— las peculiaridades de la otra naturaleza. Por ej., no sólo puede decirse: el Hijo eterno de Dios es omnisciente; sino también: el Hijo eterno de Dios ha muerto; Jesús de Nazaret es Dios, etc. Y a la inversa: porque la experiencia de la fe en la presencia singular de Dios en Jesús no puede prescindir de tal comunicación de idiomas, ella implanta siempre de nuevo en su derecho la doctrina de la unión hipostática como el presupuesto indispensable y la protección de la legitimidad de tales afirmaciones de grandeza referidas a Jesús (ya en el Nuevo Testamento).

La soteriología clásica

La soteriología clásica apenas ha sido desarrollada más allá de las afirmaciones del Nuevo Testamento, si es que las ha alcanzado. Si prescindimos de una "doctrina física de la redención" formulada en la patrística griega, según la cual el mundo está salvado ya por el hecho de que en la humanidad de Jesús este mundo se halla unido física e indisolublemente con la divinidad, y si dejamos de lado algunas concepciones con marcado carácter de imagen en la patrística (Cristo rescata al hombre del poder del diablo —poder inicialmente legítimo—; engaño del diablo, que se ensaña injustamente con Cristo, etc.), en general en la Edad Media a partir de Anselmo de Canterbury se intenta esclarecer la idea bíblica de la redención mediante un sacrificio expiatorio, a través de la "sangre" de Jesús, diciendo que la obediencia de éste, confirmada en el sacrificio de la cruz, por la dignidad infinita —es de-

cir, divina— de su persona contiene una satisfacción infinita para el Dios ofendido por el pecado (que debe medirse en la dignidad de Dios ofendido), y así nos libera del pecado a nosotros mismos, que también satisfacemos a la “justicia” de Dios, supuesto que y porque Dios acepta esta satisfacción de Cristo por la humanidad. Esa teoría de la satisfacción es usual desde la Edad Media, y resulta comprensible para nuestra forma de pensar y aparece a título marginal en las declaraciones del magisterio de la Iglesia, pero sin que el magisterio extraordinario de la Iglesia tome posición muy detenidamente al respecto.

b) Legitimidad de la doctrina clásica de la encarnación

La cristología clásica tiene su legitimidad y su validez permanente en que ella (una vez presupuesta) impide inequívocamente en forma negativa incluir y nivelar a Jesús como uno más en la serie de los profetas, de los genios y reformadores religiosos en el curso abierto de la historia de la religión, y esclarece positivamente que Dios se nos ha comunicado en Jesús de manera singular e insuperable, de modo que en él ha hecho donación completa de sí mismo. En consecuencia, Dios ya no está representado por otra cosa distinta de Dios, como cualquier otra criatura, en forma tal que esa mediación no sea la mediación para la inmediatez con Dios en cuanto tal. Quien no es capaz de pensar lo indicado con la unión hipostática y la comunicación de idiomas en *este* sentido indicado con conceptos distintos de los contenidos en la teología clásica de la encarnación, tendrá tales nociones clásicas por *la* única formulación inmediata de la fe referente a la verdadera relación de Jesús con Dios y a nuestra relación con él, y la mantendrá así. De todos modos, precisamente hoy, no podrá pasar desapercibido a esa persona lo que hemos de decir todavía sobre los límites de la cristología clásica; y quien así piense deberá aprender a transmitir y esclarecer esta cristología clásica (tarea no tan fácil como algunos creen en forma demasiado tradicionalista) sobre todo a *aquellos que* ponen reparos a esta doctrina, que para ellos tiene visos de mitología, aunque confiesan cristianamente que para ellos Jesús es el acceso insustituible y definitivo a Dios. Y quien opina que puede decir también de otro modo lo opinado en la cristología clásica de la encarnación, sin menoscabo de

esto opinado, está en su derecho al usar formulaciones diferentes, supuesto siempre que respete la doctrina del magisterio oficial como una norma crítica para sus propias afirmaciones y que sepa que tal doctrina ha de ser para él, cuando hable públicamente en la Iglesia, un indispensable canon director, pero un canon que no debe absolutizarse en su significación. Pero ese reconocimiento no priva del derecho de un hablar propio en la publicidad de la Iglesia, pues la doctrina del magisterio de la Iglesia tiene que interpretarse también y acercarse a la inteligencia actual, cosa que no resulta posible mediante una simple repetición de la doctrina oficial.

c) Límites de la cristología y soteriología clásicas

No está en contradicción con el carácter de doctrina de fe absolutamente vinculante en la Iglesia el que se llame la atención sobre los límites que vienen dados con una formulación determinada del dogma.

La problemática del horizonte de inteligencia

En tiempos anteriores, que pensaban en forma mitológica (como horizonte de inteligencia), una doctrina meramente descendente de la encarnación pudo bastar por sí sola con mayor facilidad que en nuestro tiempo. En las afirmaciones explícitas sobre Jesús deja de tratarse el *acceso* a su último misterio (expresado en la doctrina de la encarnación): Jesús es de *antemano* la palabra encarnada de Dios, la cual ha descendido hasta nosotros, de manera que todo se ve y se piensa desde *arriba* y no *hacia arriba*. Pero entonces ya no pueden excluirse realmente de la conciencia piadosa las tergiversaciones mitológicas de la recta doctrina ortodoxa: lo humano en Jesús se percibe de manera no reflexiva como la librea de Dios, en la que él se muestra y esconde a la vez; y lo que entonces debe verse y aceptarse todavía como humano en este revestimiento y corporalización de Dios, aparece como pura acomodación y descenso (*katabasis*) de Dios a nosotros.

La problemática de las fórmulas "es"

Cuando la doctrina ortodoxa de una encarnación descendente dice: este Jesús "es" Dios, se trata sin duda de una verdad permanente de fe, *si* la frase se entiende rectamente; pero tal como la frase suena también puede entenderse de manera monofisita, o sea, herética. Pues en estas frases, que como tales están formadas y entendidas según las reglas de la comunicación de idiomas, nada señala explícitamente que este "es" como cópula aparece y quiere ser entendido en un sentido totalmente diferente que las demás frases usuales con la misma (en apariencia) cópula "es". Pues si decimos: Pedro es un hombre, la frase significa una identificación real del contenido del sujeto y del nombre del predicado. Pero el contenido del "es" en frases de la comunicación de idiomas en la cristología precisamente *no* se apoya en tal identificación real, sino en una unidad singular de realidades diferentes que guardan entre sí una distancia infinita, una unidad que no se da en ninguna otra parte y que es misteriosa en lo más profundo. Pues Jesús en y según su humanidad, que nosotros vemos cuando decimos "Jesús", no es Dios, y Dios en y según su divinidad no "es" hombre en el sentido de una identificación real. El *adiaretos* (sin separación) calcedónico, que este "es" quiere expresar (DS 302; † 148), dice lo que pretende de tal manera que no deja sentir su voz el *asynchytos* (sin mezcla) de la misma fórmula, y así la afirmación amenaza con ser entendida en forma "monofisita", es decir, como una fórmula que identifica absolutamente el sujeto y el predicado.

No pretenden tal cosa estas fórmulas, que son percibidas como *šibboleth* de la ortodoxia ("¿para Ud. Jesús es Dios?", ¡sí!), pero tampoco la impiden positivamente. Para el devoto tradicional no son nocivas tales tergiversaciones concomitantes; más bien él las percibe como el radicalismo de una fe ortodoxa. Pero los hombres de hoy tienden en gran parte a entender estas tergiversaciones como constitutivos de la fe ortodoxa, la cual en consecuencia es rechazada como mitología, cosa que bajo *este* presupuesto no es sino legítima. Debería concederse y tenerse en cuenta pastoralmente que no todo el que se escandaliza de la frase "Jesús es Dios" tiene que ser por ello heterodoxo.

Las fórmulas cristológicas "es" —"el mismo" es Dios y hombre— permanecen por tanto, como supuestas paralelas de las frases "es" en el uso restante del lenguaje usual, en *peligro constante de una*

falsa interpretación, que se apoya precisamente en dicho paralelismo: la identidad allí insinuada, pero no afirmada, no se excluye en manera suficientemente *clara y originaria* mediante cualquier declaración *accesoria*, prescindiendo de que ésta como tal vuelve a olvidarse con rapidez. Con esto no hemos dicho nada contra la legitimidad y validez permanente de estas afirmaciones cristológicas en forma de “es”. Pero hemos de ver que ellas llevan inherente el peligro de una tergiversación monofisita y con ello mitológica. Si, por ej., alguien dice: “No puedo creer que un hombre es Dios, que Dios es (se ha hecho) un hombre”; entonces la primera reacción cristiana acertada ante tal declaración no sería la de constatar que aquí se rechaza un dogma cristiano fundamental, sino la respuesta de que la supuesta interpretación dada a la frase rechazada no corresponde al sentido cristiano real de esta afirmación. Ciertamente la verdadera *encarnación* del *Logos* es un misterio, una llamada al acto de *fe*. Pero ésta no tiene que gravarse con tergiversaciones mitológicas. Si bien el dogma cristiano de suyo no tiene nada que ver con mitos de hombres-dioses en la antigüedad, sin embargo puede concederse sin reservas que determinadas formulaciones del dogma, que se inscriben en el ámbito de *ese* horizonte histórico-concreto de inteligencia (por ej., Dios “desciende”, él “aparece”, etc.), antes fueron aceptadas y usadas en forma más obvia de lo que es posible en la actualidad como ayuda de interpretación. *También hoy* la cristología tiene una tarea urgente, la cual, por una parte, no se cumple meramente con la repetición verbal de las antiguas fórmulas y de su explicación (que de todos modos sólo se cultivan en el ámbito de la teología especializada), y de otro lado, por muchísimas razones que aquí no pueden comentarse, tampoco puede consistir en la eliminación de antiguas fórmulas. Pero es una necesidad urgente lograr una cierta ampliación de los horizontes, formas de expresión y aspectos en orden a la expresión del antiguo dogma cristiano.

La indeterminación del punto de unidad en la unión hipostática

El punto de unidad en la unión hipostática (en el sentido de que él constituye la unidad entre la persona y las naturalezas y a la vez es la unidad constituida, a saber, la “persona” del *Logos*) en la cristología tradicional es y sigue siendo de por sí muy formal e indeterminado.

Este punto de unidad puede llamarse “hipóstasis” del *Logos* o “persona”. Si se usa la designación de hipóstasis, con lo cual se alude al “portador” de la realidad (“naturaleza”) divina y humana de uno concreto (que “es” Dios y hombre), entonces el portador y poseedor de la hipóstasis permanece bastante formal y abstracto, es decir, en el intento de una explicación ulterior se cae de nuevo con facilidad en las más sencillas afirmaciones fundamentales de la cristología, de modo que quien así procede no hace sino asegurarse verbalmente contra la tendencia a explicar y despachar en forma racionalista estas afirmaciones fundamentales. Pero si ese punto de unidad se llama *persona*, entonces o bien debe constatarse explícitamente que esta palabra ha de tomarse en el sentido de la “hipóstasis” entendida cristológicamente (lo cual con facilidad vuelve a olvidarse muy pronto de nuevo), o bien la palabra “persona”, por su *uso moderno*, acarrea el peligro constante de tergiversar las afirmaciones cristológicas en forma monofisita o monoteleta, pues entonces se piensa solamente en *un* centro de acción, a saber, el divino. Así pasaría desapercibido que el hombre Jesús *en* su realidad humana se contrapone a Dios y se diferencia absolutamente de él por un centro de acción creado, activo y “existencial” (adorando, obedeciendo, deviniendo históricamente, decidiéndose libremente, haciendo experiencias nuevas y sorprendentes para él —demostrables como tales por el Nuevo Testamento— en una auténtica evolución histórica, etc.). Pero en este caso se daría una inteligencia en el fondo mitológica de la encarnación, siendo indiferente que tal tergiversación se rechazara como mitología o “se creyera”. Añádese finalmente a lo dicho que el punto de unidad de la “hipóstasis” o “persona” sólo muy difícilmente, o a lo sumo de manera indirecta, acerca a nuestra intuición e inteligencia la significación *salvífica* de esta unidad para nosotros.

Expresión insuficiente de la significación soteriológica del suceso de Cristo

La cristología clásica de la encarnación no expresa clara e inmediatamente en su formulación explícita la significación *soteriológica* del suceso de Cristo. Esto ha de decirse en particular de la concepción occidental, para la cual (sin duda por el individualismo occidental) es todo menos obvia la “aceptación” de la humanidad *entera en* la realidad humana individual de Jesús. Por ello, para este horizonte de

inteligencia la unión hipostática es la constitución de una persona, la cual —si obra moralmente y si su acción es aceptada por Dios en representación de la humanidad— *realiza* una actividad redentora, pero no implica la salvación ya de por sí en su *ser* como tal (redentor, satisfacción). Mas partiendo de las afirmaciones de la Escritura y de nuestra inteligencia actual, es de desear (ya con anterioridad a las afirmaciones explícita y especialmente soteriológicas) una formulación del dogma cristológico que indique y exprese inmediatamente el *suceso* de la salvación, que es Jesucristo mismo, lo cual a su vez podría ayudar a evitar con mayor facilidad una tergiversación monofisita y mitológica en las formulaciones elegidas.

8. NUEVOS PUNTOS DE APOYO PARA UNA CRISTOLOGÍA

Nuestra tarea no puede ser aquí desarrollar sistemáticamente una nueva cristología más allá de lo que a manera de esbozo hemos dicho hasta ahora. Son posibles aquí todavía algunas anotaciones dispares y elegidas arbitrariamente. En la búsqueda de puntos de apoyo para una cristología actual habría que tener presentes entre otras cosas las siguientes:

1. Deberían pensarse de nuevo ciertas bases de la concepción cristológica del Nuevo Testamento que son relevantes para la teología actual.

2. Debería lograrse una unidad mayor entre cristología *teológico-fundamental* y *dogmática*, afirmación que ha de extenderse a la teología fundamental y la dogmática en general. A este respecto habrían de reproducirse y desarrollarse de nuevo aquellas reflexiones sobre una “cristología trascendental” que en la sección tercera de este sexto grado fueron insinuadas sólo de manera muy abstracta y formal y, por tanto, deben complementarse todavía.

a) La necesidad de una mayor unidad entre la cristología de la teología fundamental y la de la dogmática

Prioridad de la realización vivida de la existencia sobre la reflexión acerca de ella

Salvación y *fe* como acontecer total del hombre uno y entero no pueden edificarse adecuadamente de antemano por la mera reflexión (al estilo de una *ciencia regional*), pues en principio la reflexión (de la vida cotidiana y de la ciencia) no puede alcanzar por completo la realización irreflexiva de la existencia y el hombre nunca vive meramente de su reflexión. Esto también tiene validez para la cristología, en tanto ella apunta a un momento central de la salvación cristiana y de la fe. Por tanto, una cristología teológico-fundamental no tiene que hacer como si en forma puramente refleja y sintética hubiera de construir la fe en Cristo (como *fides qua* y *fides quae*, acto y contenido) en la retorta de la ciencia. Esto no significa que una teología fundamental cristológica sólo pueda darse como *apologia ad intra*, es decir, como propio cercioramiento de la fe en Cristo por parte del *creyente mismo*, y no como “razón de la fe” dada a *otros*, como *apologia ad extra*. Pero sí significa que la *demonstratio christiana ad extra* de la teología fundamental se dirige a un hombre acerca del cual *presupone*, presumiéndolo como hombre de buena voluntad moral y como situado en la gracia interna de Dios en Cristo, que él ha pronunciado ya un sí interno, no reflexivo a Cristo, en lo cual es indiferente no sólo que él sepa esto o no, sino también el que la demostración cristiana en su esfuerzo haya reflexionado o no explícitamente sobre ello cuando dicho esfuerzo tiene éxito.

De aquí se sigue que ya de entrada el cristiano puede y debe aceptar sin reservas y valerosamente la “cristología” que practica en su vida: en la fe una de la Iglesia, en el culto a su Señor resucitado, en la oración en su nombre, en la participación en su destino hasta la muerte con él. Para esta experiencia global, que no puede someterse adecuadamente a reflexión, pero que se atestigua por sí misma, sigue conservando su validez la profesión de fe del Gál 1,8, y de cara a ella el cristiano puede seguir diciendo todavía hoy (Jn 6, 68): “¿Señor, a quien iremos? Tú tienes palabras de vida eterna.” La reflexión sobre lo liberador, que sustenta la vida y lo alberga todo en un sentido ocul-

to e inescrutable, y que llega al creyente desde Jesucristo, quizá de momento (¡como reflexión!) entienda la fe en Jesucristo sólo como *una* entre otras posibilidades abstractamente pensables de abordar el problema de la vida y de la muerte. Pero la reflexión como tal no tiene que hacer más: ella aprehende *esta* posibilidad como dada, ya realizada, salvífica; no ve otra mejor como concretamente posible; esto basta para que, más allá de las posibilidades de la reflexión, el creyente pueda dejarse aprehender por la pretensión de absolutez de Jesús, a la que responde la *fe*, no la reflexión, con el sí absoluto y exclusivo.

Apelación a la "cristología en búsqueda"

De lo expuesto se desprende además que la *actual* cristología teológico-fundamental, aparte de lo que se ha dicho siempre y debe decirse todavía hoy en la fundamentación tradicional, puede dirigirse en triple forma, mediante una especie de "apelación", a aquella inteligencia global de la existencia que por la gracia preveniente es ya "cristiana" y que no puede someterse a una reflexión adecuada, aunque sí puede evocarse (desarrollando una página de la "cristología trascendental" un poco más reflexionada y más llena de contenido). Estas tres "apelaciones" coinciden en que el hombre en su existencia, si él la asume decididamente, de suyo desarrolla ya algo así como una "cristología en búsqueda". Estas apelaciones no pretenden otra cosa que esclarecer un poco esa cristología anónima. Que la "cristología en búsqueda" encuentra lo buscado precisamente en Jesús de Natzaret y no "espera sin más al que ha de venir", sin duda es una persuasión que debe añadirse en la existencia de cada hombre a esta explicación a la "cristología que busca" de manera no reflexiva. En este sentido debería preguntarse *dónde* de otro modo podrá la cristología que busca encontrar lo que busca y afirma por lo menos como esperanza del futuro, y si Jesús y la fe de su comunidad no legitiman para el acto de fe en el hecho de que en *él* se encuentra lo que en todo caso es buscado.

La apelación al amor absoluto al prójimo

Aquí debería tomarse en serio e interpretarse radicalmente (y por cierto desde "abajo", desde el amor concreto al prójimo, no sólo "desde

arriba”) lo que se halla en Mt 25. Si de las palabras donde Jesús afirma que *el* mismo es amado verdaderamente en todo amor al prójimo no hacemos un “como si” o sólo una teoría de una imputación jurídica, entonces estas palabras leídas desde la experiencia del amor mismo dicen que un amor absoluto, el cual se entrega radicalmente y sin reservas a un hombre, de manera implícita afirma a Cristo creyendo y amando. Y esto es exacto. Pues el hombre meramente finito, y nunca de fiar por sí solo, jamás puede justificar con sentido el amor absoluto que se le otorga, y en el que una persona se “compromete” absolutamente y se arriesga de cara al otro; por sí solo el hombre finito no podría ser amado sino con reservas, en un “amor” donde el que ama se reserva o corre el posible riesgo de un vacío absoluto de sentido.

Si este dilema *sólo* se superara por la apelación a Dios como tal y así como garante y límite de la absolutez de tal amor, eso quizá sería posible “especulativa” y abstractamente desde el concepto general del amor absoluto. Pero el amor, cuyo carácter absoluto experimentamos nosotros (si bien no llega por completo a sí mismo desde él solo, sino únicamente mirando a su unidad radical con el amor a Dios a través de Jesucristo), quiere más que una mera “garantía” divina, que permanece trascendente frente a él: quiere una unidad de amor a Dios y amor al prójimo, en la cual el amor al prójimo —aunque quizá de manera no temática— es también amor a Dios y así reviste un carácter completamente absoluto.

Pero con ello el amor busca al Dios-hombre, es decir, a aquel que como hombre puede ser amado con la absolutez del amor a Dios, y esto no como idea (pues las ideas no pueden ser amadas), sino como realidad, sea ésta presente o futura. Nuestra reflexión presupone, evidentemente, que los hombres constituyen una unidad, que el amor verdadero no se encierra en forma individualista, sino que en medio de su concreción necesaria está dispuesto a abrazar a todos, lo mismo que, a la inversa, el amor a todos ha de concretarse siempre en el amor al individuo concreto, y así el Dios-hombre en la humanidad una posibilita el carácter absoluto del amor al individuo concreto.

La apelación a la disposición a la muerte

El nivel medio de la predicación busca excesivamente en la muerte de Jesús (en medio de su radical significación salvífica) un suceso particu-

lar de tipo categorial, el cual acontece en el escenario del mundo junto a muchos otros y tiene su peculiaridad; y, por ello, apenas pone de manifiesto e induce a realizar la esencia propia del mundo y de la existencia del hombre. Esto es así porque se mira con excesiva precipitación a la causa externa y al carácter violento de la muerte de Jesús, la cual en una "teoría de la satisfacción" se valora como mera causa externa meritoria de la redención.

Una teología de la muerte puede unir más de cerca el suceso de la muerte de Jesús y la constitución fundamental de la existencia humana. La muerte es la acción una, que penetra la vida entera, en la que el hombre como ser libre dispone de sí mismo como un todo, y por cierto de manera que esa disposición es (o debe ser) la aceptación del hecho de que estamos dispuestos absolutamente por otro en una impotencia radical, que aparece y es padecida en la muerte. Pero si la aceptación libre, voluntaria de la impotencia radical por parte del ser libre, que dispone y quiere disponer de sí mismo, no ha de ser la aceptación de lo absurdo, la cual con el mismo "derecho" podría entonces rechazarse con protesta; en tal caso, esta aceptación implica en el hombre —que en lo más profundo no afirma ideas y normas abstractas, sino que, en su historicidad (ya dada o futura), afirma una realidad como fundamento de su existencia— la esperanza y el presentimiento o la afirmación de una muerte (ya dada o esperada del futuro) en la que se supere la dialéctica —permanente para nosotros— entre acción y padecimiento impotente. Y esto sólo es posible si dicha dialéctica real queda "superada" por el hecho de ser ella misma la realidad de aquel que constituye el fundamento último de tal dualidad.

La apelación a la esperanza del futuro

El hombre espera, se dirige a su futuro planificando y a la vez exponiéndose a lo imprevisible. Su marcha hacia el futuro es el esfuerzo constante por disminuir su propia alienación externa e interna y la distancia entre lo que él es y lo que quiere y debe ser.

¿Es la reconciliación absoluta (en el plano individual y en el colectivo) tan sólo el fin eternamente lejano, apetecido siempre en forma meramente asintótica, el cual no mueve sino a distancia, o bien como futuro *absoluto* es el fin alcanzable, sin que —como conseguido— tenga

que eliminar lo finito y absorberlo en el interior de la absolutez de Dios? Si el futuro absoluto de Dios es realmente nuestro futuro, ¿esa reconciliación es el mencionado fin como la meta absolutamente venidera de la historia, o bien de tal manera que la historia lleve ya en sí la comunicación irrevocable del fin, o sea, de tal manera que la historia ya ahora —aunque aún esté en curso— se mueva en este sentido *en* su fin? El hombre que espera realmente, debe confiar en que estas preguntas reciban respuestas por la realidad de la historia en el sentido de la segunda parte de cada una de las alternativas mencionadas. El cristiano a partir de esa esperanza tiene una inteligencia de lo que la fe confiesa en la encarnación y resurrección de Jesucristo como el comienzo irreversible de la venida de Dios en cuanto futuro absoluto del mundo y de la historia.

El contenido de estas tres apelaciones de una cristología teológico-fundamental de nuestros días puede resumirse también diciendo que el hombre otea en búsqueda del salvador absoluto y de su posible venida ya real, o bien que afirma (por lo menos de manera no temática) su carácter realmente venidero en todo acto total de su existencia dirigida como a su fin, por la gracia, hacia la inmediatez de Dios.

b) La tarea de una “cristología desde abajo”

Con frecuencia hemos llamado ya la atención sobre la necesidad de una cristología ascendente, de una cristología “desde abajo”. Una cristología actual debería dedicarse más intensamente a esta tarea. Tal cristología podría desarrollarse aproximadamente a través de los siguientes pasos.

El hombre como el ser ordenado por esencia a la inmediatez de Dios

En una “cristología trascendental” puede desarrollarse la idea de que el hombre es el ser del *desiderium naturale* de la visión beatífica, del apetito natural de la contemplación bienaventurada de Dios. A este respecto es indiferente en qué medida y sentido la ordenación ontológica (*desiderium*) a la inmediatez de Dios pertenece a la “naturaleza”

del hombre como una dimensión abstracta, o bien a su naturaleza histórica, elevada gratuitamente (mediante el existencial sobrenatural, el cual, sin embargo, es una disposición ontológica fundamental). Puesto que, en segundo lugar, el hombre sólo puede experimentar y realizar su esencia última en la historia, esta ordenación tiene que hallar su manifestación histórica, y el hombre tiene que esperar y buscar la comunicación de Dios en tal dimensión histórica, si dicha comunicación —en tanto sólo puede realizarse por la acción libre de Dios— ha de hallar su validez y realización irreversibles.

Unidad del suceso escatológico de la salvación y el salvador absoluto

Desde aquí puede alcanzarse el concepto de “suceso absoluto de la salvación” y del “salvador absoluto” (como los dos aspectos del único acontecer): el evento histórico y personal —no sólo una palabra añadida a la realidad o una promesa meramente verbal— en el que el hombre experimenta su esencia (en el sentido antes indicado) como realmente confirmada por Dios mediante su absoluta e irreversible (“escatológica”) donación de sí mismo; quedan aquí afectadas todas las dimensiones del hombre, pues sólo así se da la salvación como consumación del hombre entero. Este suceso personal y absoluto de la salvación y el salvador como evento (que es la salvación y no sólo la enseña y promete) deben ser a una la comunicación real de Dios al hombre en general, la cual es irreversible y no sólo transitoria y condicionada; esta unidad de suceso escatológico de la salvación y salvador absoluto tiene que ser histórica, pues todo lo “trascendental” como tal por sí solo no puede ser definitivo, caso que ello no fuera ya visión de Dios, o a no ser que la consumación de la trascendentalidad del hombre pueda realizarse al margen de su historia; y también debe ser a una la aceptación *libre* de la propia comunicación de Dios, la cual es operada mediante su propia manifestación y no sólo se produce intelectualmente, sino, más bien, mediante un acto de vida (también esto pertenece al suceso absoluto de la salvación).

A este respecto, el suceso salvífico escatológico del salvador absoluto en su estructura no puede entenderse como “absoluto” en el sentido de que se identifique con la consumación de la humanidad en la inmediatez de la visión beatífica, pues de otro modo la historia estaría

ya consumada; en consecuencia, debe ser la irreversibilidad real del proceso hacia la consumación, de tal manera que se deja abierto el futuro del individuo como tal, si bien, por el nuevo acercamiento del reino de Dios que se produce con Jesús, el individuo se halla ya ante una promesa de Dios que trasciende una vez más la ambivalencia de la situación de la libertad ante Dios.

Naturalmente presuponemos ya aquí que, en primer lugar, Jesús de Nazaret se entendió a sí mismo como este salvador absoluto y que en su resurrección y consumación se manifestó que él es en efecto tal salvador. Por supuesto que Jesús no se sirvió de esta formalización abstracta, con la que nosotros sucintamente y a manera de insinuación hemos intentado esbozar el concepto de salvador absoluto. Pero, sin duda alguna, él no se entendió como uno cualquiera de los profetas, después del cual, en una historia simplemente abierta, pudieran acontecer otras acciones reveladoras que en principio superen lo anterior y así lo problematicen, y que con ello abrirían épocas de la salvación radicalmente nuevas. Más bien, en la relación con Jesús se decide la salvación del hombre en general, y en su muerte está fundada la alianza nueva y eterna entre Dios y el hombre. Además presuponemos, en segundo lugar, que esta autointeligencia no sólo está atestiguada como fidedigna, sino que también Jesús mismo llega al estado definitivo de su función mediadora de la salvación y con ello a la consumación.

Mediación de esta reflexión con la doctrina de la encarnación

El suceso absoluto de la salvación y la mediación absoluta de la salvación por parte de un hombre designan exactamente lo que la doctrina de la Iglesia expresa como encarnación y unión hipostática, supuesto que el primer concepto se piense radicalmente hasta el fin y que el segundo (el del magisterio de la Iglesia) no se tergiverse en forma monofisita y mitológica, y presupuesto finalmente que veamos con claridad la peculiaridad de una real acción reveladora de Dios en el mundo: esta acción nunca reviste el carácter de una mera cosa, sino que tiene siempre un carácter ontológico, es decir, debe existir como realidad creada de un estar en sí, de una palabra y con ello de una referencia a Dios que se posee a sí misma. La acción salvífica de Dios,

su “conducta” (a diferencia de sus “propiedades metafísicas”) es libre y, como tal, se halla en un espacio verdaderamente infinito de posibilidades: en consecuencia, la historia de la salvación está en sí siempre abierta hacia adelante, de modo que cada suceso en ella es siempre superable, condicionado y se halla bajo la simple reserva de un nuevo acontecer, sobre todo porque esta historia de la salvación es también la historia de la libertad creada hacia un futuro no planificado, no calculable de manera inequívoca desde lo anterior, y así no puede determinarse de antemano cuál será el resultado de esa conjugación de libertades.

Un *mero* profeta (o un mero “genio religioso” como prototipo productivo de una determinada relación religiosa entre Dios y el hombre) en principio nunca puede ser “el último”. Si, no obstante, Dios ha de poner su acción salvífica suprema, insuperable, pero finita (por hallarse en el espacio de otras posibilidades) y, sin embargo, definitiva, entonces, esta acción no puede presentar en principio la misma transitoriedad, sujeta a una época, de una historia todavía abierta que las demás “palabras” de la revelación (la palabra de la revelación está constituida en sí misma por la acción y la palabra). Por ello, este carácter transitorio no puede suprimirse por el mero hecho de que Dios declara “de palabra” que él “no seguirá hablando”, sino que dejará las cosas en esta última palabra. Y esto es válido no sólo porque tal “declaración” estaría a su vez de nuevo bajo la reserva y el carácter transitorio de esa palabra, sino también porque semejante declaración decretaría que la historia de la salvación está concluida, pero sin llevarla realmente a un fin auténtico de la misma, y a la vez la dejaría transcurrir como mera ejecución de lo anterior y así suprimiría su historicidad verdadera.

Una acción absoluta (escatológica) de la salvación debe, por tanto, tener una relación realmente distinta con Dios que las demás acciones salvíficas de Dios en la historia todavía abierta de la salvación. Esa acción no puede —a diferencia de las otras cosas separadas de Dios— hallarse en la pura diferencia entre lo creado y Dios o en la diferencia entre lo real “más reducido” y lo posible “más amplio”. No puede ser meramente la historia que, capacitada y dirigida por Dios, es desarrollada por nosotros solos; en el suceso absoluto de la salvación Dios debe desarrollar la historia de este suceso como la suya propia y conservarla definitivamente como hecha con libertad, pues de

otro modo esa historia no es vinculante y es transitoria para Dios. Sólo si este suceso es la propia historia de Dios, que lo determina definitivamente a él mismo (como hecha con libertad divina y, naturalmente, también creada), y así se hace irrevocable, puede hablarse de un suceso absoluto (“escatológico”) de la salvación. La propia comunicación de Dios, que aparece en la historia como irrevocable, debe ser su propia realidad en la condición creada de la misma (no sólo en su origen divino). Y precisamente esta realidad propia de Dios mismo, que él ya no puede abandonar como superada, ha de estar de nuestro lado como nuestra salvación real, más acá de la diferencia entre Dios y criatura. Con ello está dado un primer punto de apoyo para una cristología “desde abajo”, que encuentra su identidad objetiva con la clásica cristología eclesiástica “desde arriba” y a la vez puede hacer comprensible la unidad de cristología encarnacionista (esencial) y soteriológica (funcional).

La relación entre la cristología ascendente y la pregunta por la filiación eterna de Dios

Añadamos todavía una nota aclaratoria a lo dicho antes: lo expuesto implica la concepción de que un cristología ascendente, si y en tanto ella alcanza (por reflexión trascendental e histórica) el concepto de salvador absoluto, también ha logrado ya una cristología en base al carácter eterno del Hijo de Dios, y así esta cristología del Hijo no se añade como un nuevo conocimiento adicional que superara aditivamente la cristología del salvador absoluto. Por supuesto que tomamos esta cristología del Hijo en primer lugar de las fuentes bíblicas, en especial de Juan, y no hace falta afirmar que *de hecho* desarrollaríamos una cristología del Hijo eterno del Padre y del *Logos* en Jesús simplemente a partir del concepto abstracto de un salvador absoluto, si el Nuevo Testamento no nos diera ya de antemano esta evolución. Y ello tampoco significa, a la inversa, que nosotros —una vez dada la cristología neotestamentaria del Hijo y del *Logos*— no podamos reconocer que esta cristología está contenida ya en el concepto de salvador absoluto; y hemos de notar que la rectitud de esta explicación nuestra está confirmada por el Nuevo Testamento.

No es necesario exponer aquí más extensamente todo esto y de-

mostrar su legitimidad. Resaltemos solamente dos cosas. En primer lugar, si presuponemos una inteligencia recta y crítica de la clásica teología trinitaria, si queda en claro que sólo sabemos algo de la Trinidad “inmanente” en tanto experimentamos una Trinidad “económico-salvífica” de Dios y que ambas son idénticas; entonces es cosa en principio manifiesta que el saber acerca del Hijo eterno y del *Logos* está dado y fundado en que nosotros experimentamos la automanifestación histórica de Dios en su realidad histórica, y allí la experimentamos en su posibilidad eterna. Y precisamente esto es la experiencia del salvador absoluto, escatológico. Tenemos el derecho y la obligación de entender y fundar desde sí misma la cristología neotestamentaria “posterior” como dada en la predicación de Jesús sobre la cercanía escatológica del reino de Dios y en su acción. No estamos obligados, en un positivismo bíblicista, a entender todas las afirmaciones del Nuevo Testamento como igualmente originarias. Pero si esto es así, podemos y debemos preguntar: ¿Cómo sabe el Nuevo Testamento posterior en su cristología de Pablo y Juan que Jesús es el “Hijo” eterno, el *Logos* eterno? Sólo podemos hallar una respuesta a esta pregunta si mantenemos la tesis de que en el concepto de salvador absoluto está implicada ya una cristología del Hijo y del *Logos* y ésta no se añade de manera meramente accesoria a la cristología del salvador absoluto.

c) Problemas dogmáticos particulares

La posibilidad ortodoxa de una “cristología de la conciencia”

En una *nueva* cristología ortodoxa puede contarse tranquilamente con las posibilidades de una “cristología de la conciencia” junto a la cristología clásica. Ciertamente que a principios de nuestro siglo hubo en la teología protestante (en una especie de nueva edición de la cristología nestoriana de la “acreditación” o adopción) una cristología de la conciencia que de hecho era herética. En efecto, siempre que en virtud de una realidad meramente humana surgen y pueden combinarse contenidos secundarios y con ellos derivados de la conciencia de un hombre (por ej., una confianza especialmente intensa en Dios), y estas actitudes o estos contenidos se hacen pasar por lo único afirmado con propiedad en la cristología, se da una cristología racionalista y con ello

herética. Pero junto a una “cristología óptica”, es decir, una cristología que hace sus enunciados con ayuda de conceptos (“naturaleza”, “hipóstasis”) que pueden tomarse de realidades objetivas (cosificadas), en principio es posible también una cristología *ontológica*, es decir, una cristología cuyos conceptos, modelos de inteligencia, etc., se orientan a realidades estrictamente onto-lógicas y a su identidad originaria de ser y conciencia. Bajo muchos aspectos, esta última cristología podría de antemano evitar mucho mejor el peligro de una tergiversación monofisita-mitológica que una “cristología óptica”. El presupuesto de tal “cristología ontológica” es la idea formulada ya en tomismo clásico de que en definitiva ser y conciencia son lo mismo, de que el ser está dado en la medida en que el ente está “en sí mismo”, “vuelve” a sí mismo, y con ello está confiado a sí mismo en el conocimiento y la libertad y precisamente así está abierto al todo de la realidad, es *intelligens et intellectum (ens et verum convertuntur; in tantum aliquid est ens actu, in quantum est intelligens et intellectum in actu*; el grado de “retorno a sí mismo” es idéntico con el grado de ser en acto, y a la inversa).

Es evidente que este presupuesto no puede seguir desarrollándose en nuestro contexto. Pero, si es legítimo, cabe decir: en principio una afirmación cristológica óptica puede traducirse a otra ontológica. Este principio tiene su significación “práctica”, por ej., para interpretar en su sentido y fundamentar la doctrina escolástica según la cual Jesús poseyó siempre una visión inmediata de Dios. Sin duda a partir de una “cristología de la conciencia” algunos momentos de la cristología de Juan (por ej., las “afirmaciones en forma de yo”) podrían entenderse con mayor precisión en el plano exegético y en el objetivo; asimismo podría mostrarse mejor la relación entre la cristología “trascendental” y la “categorial”.

Una explicitación más exacta de estas relaciones debería intentar los siguientes análisis: el hombre Jesús se halla en una unidad de voluntad con el Padre, la cual penetra por completo y de antemano su realidad entera, en una “obediencia” de la que se alimenta toda su realidad humana; él es enteramente el que sin cesar se recibe a sí mismo como procedente del Padre y el que siempre se ha entregado al Padre sin reservas y con todas las dimensiones de su existencia. En esta entrega, Jesús es capaz de llevar a cabo realmente desde Dios aquello que nosotros de ningún modo podemos; él es aquel cuya “disposición

fundamental” (como unidad originaria de ser y conciencia) es la procedencia de Dios y la entrega a Dios radicalmente consumadas, etc. Si explicáramos concretamente estas afirmaciones, sin duda podrían traducirse a la clásica cristología óntica (cosa que, por supuesto, debería mostrarse con mayor precisión). Bajo los presupuestos mencionados, bien entendidos éstos, tales afirmaciones ya no serían expresión de una cristología herética de la conciencia, sino de una posible cristología ontológica. Ésta, partiendo de la cristología óntica, estaría siempre obligada a su radicalismo último, pero podría traducir legítimamente la substancia de la cristología óntica y llegar a una mejor inteligencia de las afirmaciones ónticas.

El problema de la preexistencia

La nueva cristología deberá tratar la pregunta por la “preexistencia” de Cristo más explícita y cautamente de lo que se ha venido haciendo hasta ahora.

La pregunta de la necesidad de la “preexistencia” de Cristo para una cristología ortodoxa se plantea hoy de nuevo (a veces con vacilaciones), por lo menos en tanto ella se presente como implicación necesaria del dogma cristológico y quiere ser más que un modelo cualquiera de representación. Pero si Jesucristo es la propia manifestación y comunicación absoluta y escatológica de Dios —sin lo cual una cristología no sería cristiana—, y en unidad con ello es la libre aceptación de las mismas, una aceptación creada producida por la comunicación misma en una predefinición formal, y sólo así puede ser el suceso absoluto de la salvación, entonces el que se manifiesta y comunica, a saber, Dios, es “preexistente”, y esto en forma radicalmente diferente del caso en que Dios preexiste a una criatura (temporal) de otro tipo que no es su propia manifestación. Con todo, hemos de conceder a los exegetas la libertad de investigar sin trabas si exactamente lo que Jesús *mismo* quiere decir con la expresión “Hijo” del Padre coincide sin más con el Dios que se expresa a sí *mismo* en el tiempo y así se manifiesta como preexistente, o bien contiene *además* un momento que no se identifica con este Dios y así no es “preexistente”. Tampoco la segunda posibilidad excluye que el sujeto divino que se expresa a sí mismo, y que en la terminología clásica se llama “Hijo” (y *Logos*), sea preexis-

tente. Por lo demás, esta pregunta es entonces un problema de la teología trinitaria más que de la cristología, y se relaciona con la necesidad y dificultad de hablar de tres “personas” en Dios. Si bajo las tres personas, es decir, más exactamente, bajo las formalidades constitutivas y distintivas de la “persona”, entendemos tres maneras de subsistencia del Dios uno, de las cuales la segunda es precisamente idéntica con la *manifestabilidad* histórica de Dios, la cual así es inmanente a Dios, pertenece a él por esencia y es inminentemente trinitaria, entonces puede y debe hablarse de una preexistencia del sujeto que se expresa a sí mismo en Jesucristo, sin que esto conduzca a aquellos problemas que sin duda quiere eludir hoy una problemática vacilante de la preexistencia.

Sobre la expresión “muerte de Dios”

La nueva cristología ortodoxa debería sacar a la luz el momento de verdad que se esconde en la teología herética de la muerte de Dios. Y esto no sólo para fomentar una moda superficial de la “teología de la muerte de Dios”, sino también para que, en virtud de la cosa misma, en una cristología de hoy sea pensada la muerte de Jesús no sólo en su efecto salvífico, sino también en sí misma con mayor precisión. Y esto sobre todo porque dicha muerte no es un suceso meramente biológico, sino un acontecimiento del hombre entero. Si decimos que el *Logos* encarnado murió “sólo” en su realidad humana, y si tácitamente eso se entiende en el sentido de que tal muerte no afecta a Dios, entonces hemos dicho solamente la mitad de la verdad y hemos omitido la verdad propiamente cristiana. El “Dios inmutable” ciertamente no experimenta ningún destino “en sí mismo” y en consecuencia ninguna muerte, pero él *mismo* (y no sólo lo otro) tiene un destino en el otro por la encarnación. Y así esta muerte (lo mismo que la humanidad de Cristo) expresa a Dios, tal como él mismo es y quiso ser para nosotros en una decisión libre, la cual conserva una validez eterna. Esta muerte de *Dios* en su ser y devenir en el otro del mundo sin duda debe pertenecer en consecuencia a la ley de la historia de la alianza nueva y eterna, que nosotros hemos de vivir. Hemos de compartir el destino de Dios en el mundo. No declarando en un ateísmo de moda que Dios ha muerto, o que nosotros nada tenemos que ver con él, sino en cuan-

to que nuestro “tener” a Dios pasa siempre a través del abandono divino de la muerte, en la que Dios y nada más nos sale radicalmente al encuentro, por cuanto él se ha entregado al amor y en el amor, y esto se hace real y aparece en su muerte. La muerte de Jesús pertenece a la propia manifestación de Dios.

9. RELACIÓN PERSONAL DEL CRISTIANO CON JESUCRISTO

Necesidad de una cristología existencial

Este tema no aparece en una dogmática usual. Sorprendentemente su tratado se confía en exclusiva a los maestros de espiritualidad y a la mística cristiana.

Pero en el marco de nuestras reflexiones tiene su importancia y necesidad no sólo porque el cristianismo en su forma explícita y plena no es una mera teoría abstracta y una realidad que a la postre haya de pensarse objetivamente como una cosa, respecto de la cual se adopta a título accesorio una actitud personal. El cristianismo se entiende realmente en su esencia más propia como un acontecer existencial, a saber, como lo que llamamos relación personal con Jesucristo.

Lo que debe decirse acerca de esta “cristología existencial”, sin duda ha de expresarse y oírse de antemano con una cierta discreción y una cierta reserva. Hay un cristianismo implícito, anónimo. En el curso de nuestras reflexiones hemos tenido que acentuar con mucha frecuencia que se da y debe darse una relación en cierto modo anónima y, sin embargo, real del hombre particular con la historia concreta de la salvación, y en consecuencia también con Jesucristo, en aquel que no ha hecho todavía la experiencia entera, concreta, histórica, explícita y reflexiva en la palabra y el sacramento con esta realidad histórico-salvífica, sino que sólo posee la relación existencialmente real de manera implícita en la obediencia a su referencia gratuita al Dios de la autocomunicación absoluta, la cual se hace presente históricamente, por cuanto este hombre asume sin reservas su existencia, y la asume en aquello que no puede pasar desapercibido ni administrarse en el riesgo de la libertad. Junto a esto se da el cristianismo pleno, llegado explícitamente a sí mismo, en la escucha creyente de la palabra del Evangelio, en la confesión de la Iglesia, en el sacramento y en la reali-

zación explícita de la vida cristiana, la cual se sabe referida a Jesús de Nazaret.

Pero entre esos dos extremos hay transiciones fluidas. Éstas se dan también en el que ha sido bautizado de niño y, en un sentido social, ha sido educado como cristiano en el seno de la Iglesia y vive así. También para éste sigue en pie la tarea, que nunca puede terminarse por completo, de recuperar poco a poco existencialmente en la historia de su propia existencia aquello que él sabe en una fe al principio más bien conceptual y que él ya es siempre en germen por su existencial sobrenatural, es decir, por la autocomunicación de Dios ofrecida siempre en su libertad y por su manifestación en el sacramento, en su pertenencia a la Iglesia y en su praxis voluntaria de vida eclesiástica. El hombre es siempre cristiano para llegarlo a ser y esto vale también de lo que llamamos relación personal con Jesucristo en la fe, la esperanza y el amor. Algo así no está o deja de estar simplemente ahí, sino que por la autocomunicación de Dios en la profundidad de la conciencia, por la situación bajo los sacramentos, por la predicación del Evangelio y una voluntaria praxis de vida cristiana y eclesiástica está dado siempre como una dimensión que el hombre debe alcanzar todavía y llevarla a una realización radical en el compromiso de su existencia entera a través de toda la longitud, latitud y profundidad de su vida.

Si, por tanto, ciertas cosas que deben decirse sobre esta relación personal del cristiano individual con Jesucristo se presentan para algunos como una exigencia excesiva o una ideología irreal, como algo para lo que a primera vista él cree no encontrar ningún punto de apoyo en su existencia religiosa individual, esto, sin embargo, no constituye ningún argumento contra la verdad de lo que ha de decirse. Se expresa en ello la verdad y realidad auténticas de la existencia cristiana, y la experiencia humana no es otra cosa que una incitación a confundirse con paciencia, apertura y fidelidad a la evolución de la propia existencia cristiana, hasta que esta vida poco a poco, quizá bajo dolores y ocasos, llegue a desarrollarse hasta la experiencia de una relación personal con Jesucristo. Entonces ésta es una experiencia que por sí misma alcanza y confirma lo que aquí inevitablemente sólo puede decirse en una abstracción pálida, aunque se refiere a lo más concreto, que a la vez es lo más absoluto, a saber, nosotros mismos en nuestra relación siempre singular con Jesucristo.

La relación individual y concreta con Jesucristo

No es fácil hallar un acceso comprensible a lo afirmado aquí. Se trata, en efecto, del Dios absoluto, tal como él se nos acerca en la singularidad concreta de Jesucristo, de modo que así este Dios se haga realmente el *absolutum concretissimum*. Se trata de la salvación siempre singular del individuo, el cual no ha de confiar en la fe y el amor solamente una naturaleza general, igual para todos, una existencia humana abstracta, al misterio absoluto de Dios que se comunica a sí mismo, sino que es él el que ha de confiarse en su propia mismidad, en su singularidad insustituible, que le corresponde a él ineludible e intransferiblemente como ser histórico que goza de libertad. A través de ambos momentos hemos dicho ya en principio que debe darse una relación siempre singular, totalmente personal —la cual no se disuelve en una norma abstracta y en una exigencia general— del individuo en su fe, su esperanza y su amor singular con Jesucristo, y que esta relación siempre singular tiene también una evidente historia individual en la concreción de la existencia, concreción que en definitiva está sustraída a la propia disposición y al propio cálculo, y que a la postre se identifica con el destino y la acción que se atribuyen y confían a cada hombre en su vida entera. Que debe darse y se da una relación siempre singular del individuo con Jesucristo, que en el cristiano individual debe darse un amor totalmente personal, íntimo a Jesucristo y este amor no es mera ideología, sentimiento religioso vago o un analgésico para calmar el dolor por la frustración en otra relación interhumana, es algo que puede esclarecerse teológicamente desde un doble punto de partida, desde arriba y desde abajo.

Reflexión teológica

Comencemos desde arriba. La fe cristiana confiesa que Jesucristo es el salvador absoluto, la mediación histórica concreta de nuestra relación inmediata con el misterio de Dios como el que se comunica a sí mismo. En ello esta fe sabe que el Dios-hombre, como el suceso de la unidad absoluta de Dios y hombre, no cesa con el final de la historia que transcurre temporalmente, sino que permanece él mismo y constituye un momento esencial de la consumación eterna del mundo. Esto se

desprende ya de la verdad cristiana fundamental de la resurrección de Cristo. La realidad humana de Jesucristo permanece eterna como realidad del *Logos* eterno mismo. Pero esta consumación eterna —sustraída al tiempo— de la *humanidad* de Jesús, que como humanidad del *Logos* divino goza ella misma de la visión inmediata de Dios, sin duda no puede concebirse solamente como una consumación y recompensa individual al hombre Jesús en su propia existencia humana para él mismo. El “Cristo ayer, hoy y *por la eternidad*” de la carta a los Hebreos (cf. 13, 8) debe tener una significación soteriológica para nosotros mismos. La realidad humana de Cristo debe ser siempre la mediación permanente con la inmediatez de Dios para nosotros.

En el intento de fundar esta relación personal con Jesucristo desde abajo, es decir, desde la unidad peculiar entre amor concreto al prójimo y amor a Dios, entenderemos mejor todavía que el amor personal a Jesucristo, como la realización y fundamentación existencialmente más reales de este amor al prójimo que hace de mediador hacia Dios, puede ser la mediación permanente con la inmediatez de Dios. ¿Hay, pues, una significación salvífica permanente de la humanidad de Jesús o, mejor, del hombre Jesús? Si este hombre y su realidad humana como tal es también un momento interno en nuestra propia consumación de la salvación, y no sólo en su historia temporal, y si nuestra salvación es lo singular en cada caso, entonces no puede dudarse que una relación personal con Jesucristo en un amor íntimo de tipo personal pertenece esencialmente a la existencia cristiana. Por el hecho de que el hombre halla a Dios, de que se arroja al abismo absoluto, infinito e incomprensible de todo ser, no se queda en la universalidad, sino que se hace absolutamente singular, pues sólo así el hombre tiene una relación singular con Dios, en la cual este Dios es *su* Dios y no sólo una salvación general, homogénea para todos. A este respecto, debe pensarse siempre que la salvación no es un estado objetivo a manera de una cosa, sino una realidad personal ontológica, que la salvación y la consumación acontecen por tanto en la realidad objetiva más real de la subjetividad más radical, o sea, en la entrega cognoscente y amorosa del sujeto al misterio de Dios que se abre de manera inmediata y que precisamente así permanece misterio radical. Esto acontece a través de la relación personal permanente con el Dios-hombre, que es el único en el que y por el que ahora y en la eternidad puede alcanzarse la inmediatez de Dios, sin que por esta relación con el hombre Jesu-

cristo se suprime o se ponga en duda la importancia salvífica de la intercomunicación con otro hombre, es más, con el hombre en general.

La unidad de amor concreto al prójimo y a Dios

Según la doctrina del cristianismo sobre la unidad entre amor a Dios y amor al prójimo como una realización salvífica de la existencia a la postre singular y universal y llevada bajo ambos aspectos por la auto-comunicación de Dios, el amor al prójimo no es meramente un precepto que debe cumplirse si el hombre quiere estar en una relación salvífica con Dios, sino la realización cabal del cristianismo. Para ello se presupone que el amor al prójimo se haya desarrollado hasta su esencia plena y que acepte de lleno su fundamento y a su socio misterioso, a saber, Dios mismo, sin el cual la intercomunicación de un amor personal entre los hombres no puede llegar a su profundidad radical y a su carácter definitivo. Pero no debe dudarse que una intercomunicación personal en la experiencia totalmente determinada de tipo espacio-temporal e interhumano de un tú concreto, que nos sale al encuentro corporalmente, tiene una importancia fundamental, necesaria e insustituible por completo para la subsistencia, el desarrollo y la maduración de la existencia del hombre. Pero tal amor de un encuentro inmediatamente interhumano quiere una fidelidad absoluta, significa una realización espiritual de la existencia, la cual, en tanto está llevada por la gracia, posee una profundidad absoluta y un momento que está asumido en la "vida eterna" entre Dios y el hombre. Esa vida eterna en definitiva trasciende siempre este encuentro inmediato, espacio-temporal, corporal, y se entiende como insuprimible en la muerte, presupuesto solamente que en la concepción cristiana de la existencia la muerte se interprete y realice como consumación y no sólo como fin en que todo se acaba.

Por ello el amor no está encerrado en los límites de una experiencia inmediata corporal por entero, e incluso llega por primera vez a su esencia radicalmente cristiana y a su consumación humana cuando en la fe y la esperanza trasciende estos límites. Y, en consecuencia, semejante amor a un hombre, que es la mediación del amor con Dios y posee una última unidad indisoluble con este amor, puede dirigirse a *Jesús*. Podemos amarlo como un hombre verdadero en la significación

más auténtica y viva de la palabra. Es más, este amor, por la esencia del Dios-hombre, es incluso el caso absoluto del amor, donde el amor a un hombre y el amor a Dios hallan su unidad más radical y se median mutuamente. Jesús es el *absolutum concretissimum* y, en consecuencia, aquel ante quien el amor alcanza su concreción e inequívocidad más absolutas, aquella que el amor busca en razón de su propia esencia, pues es un movimiento no hacia un ideal abstracto, sino hacia la singularidad concreta, individual, indisoluble, y precisamente este amor halla en su tú la amplitud absoluta del misterio incomprensible.

El riesgo del encuentro

Hemos acentuado ya que en este nexo de lo más concreto debe todavía hablarse muy abstractamente. Lo dicho sólo puede ser entendido en verdad por aquel que intenta y osa amar a Jesús en forma genuinamente personal a través de la Escritura y los sacramentos y de la celebración de su muerte, a través de la vida en la comunidad de sus creyentes; por aquel que se atreve a encontrar personalmente a Jesús y en ello recibe como gracia el valor de no temer, ya que cuando dice "Jesús" no se refiere tan sólo a la idea abstracta de un Dios infinito; por aquel que experimenta cómo por el encuentro con el Jesús concreto de los Evangelios, en la concreción y el carácter indeducible de esta determinada figura histórica, el hombre que busca la infinitud incomprensible del misterio absoluto de Dios no se ve restringido a una concreción idolatrada por amor o necesidad, sino que se abre en realidad a la infinitud de Dios. Y esto porque todo encuentro con el hombre concreto Jesús en su seguimiento siempre singular, que no es imitación, sino siempre llamada individual desde su vida concreta, en la participación del misterio de la vida de Jesús desde su nacimiento hasta su muerte es a la vez, siempre y en todas partes, consagración a su muerte y su resurrección. Todo lo finito entra en la infinitud de Dios, en cuya experiencia inmediata esto finito en Jesús y en nosotros no perece, sino que avanza hacia su consumación.

No es posible tratar aquí con mayor precisión del seguimiento de Jesús así entendido y de la participación en el misterio de su vida y sobre todo en su muerte como una unidad inmediata de amor a Dios y amor a este hombre totalmente determinado. Mas con lo dicho por lo

menos hemos llamado la atención sobre el hecho de que la vida cristiana no es mero cumplimiento de normas generales, proclamadas por la Iglesia oficial, sino en ello y más allá de esto la llamada siempre singular de Dios, la cual, sin embargo, está mediada por el concreto encuentro amoroso con Jesús en una mística del amor, que es siempre singular e indeducible por completo y, no obstante, se realiza en la comunidad de los amantes que creen, la cual se llama Iglesia, pues allí, en su Evangelio, en su *kerygma*, que más allá de toda instrucción tiende al corazón impermutable del individuo, en los sacramentos y en la celebración de la muerte del Señor, pero también en la oración solitaria y en la decisión última de la conciencia, se dan inmediatamente Jesús como el Cristo y en él Dios mismo.

Con ello no se impugna, sino que se implica positivamente, que el hombre a quien Cristo no ha alcanzado todavía en el testimonio histórico explícito y, por ello, transmitido, puede encontrar, sin embargo, a Jesús en su hermano y en el amor a él, en el cual Jesucristo se deja encontrar por así decir anónimamente, pues el mismo dijo: “Lo que habéis hecho al menor de mis hermanos, me lo habéis hecho a mí” (Mt 25, 40), a él, que vive su vida en los pobres, hambrientos, encarcelados y moribundos.

10. JESUCRISTO EN LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS

¿Qué significamos exacta y concretamente al decir que Jesucristo está dado también en las religiones no cristianas? Ésta es la pregunta de la que quieren ocuparse nuestras reflexiones. Esa pregunta —en forma más o menos implícita— de algún modo ha sido pensada ya junto con lo dicho hasta ahora. Pero con razón vuelve a plantearse explícitamente al final de este paso. Pues para los no cristianos la confesión de una universal importancia salvífica de Jesús para todos los tiempos y todos los hombres significa siempre un escándalo, dada su limitación espacial y temporal. En las reflexiones de esta sección ya no puede tratarse, naturalmente, de la pregunta más general por la relación de condicionamiento recíproco e indisoluble entre la esencia trascendental del hombre y su historicidad e historia. Sobre esto se ha dicho ya algo en diversos lugares.

Limitación a una reflexión dogmática

En primer lugar, hemos de acentuar que aquí se trata de una reflexión dogmática, no de una reflexión relativa a la historia o a la fenomenología de las religiones. En esta pregunta el teólogo cristiano no puede suplantar al historiador de las religiones, que trabaja en forma aposteriorística, porque sus propias fuentes de fe, vinculantes para él, en su devenir en el Antiguo y el Nuevo Testamento e incluso en las declaraciones del magisterio de la Iglesia, que edifican sobre esa base, han surgido sin un contacto inmediato con la mayor parte de las religiones no cristianas (se exceptúa en cierto modo la declaración del Vaticano II sobre las religiones no cristianas). Por eso las declaraciones del magisterio de ningún modo han elaborado el material de la historia de las religiones que de cara a nuestra pregunta debe tomarse en consideración. Se añade a ello que todas estas fuentes, en tanto se ocupan lejanamente de las religiones no cristianas, por razones comprensibles lo hacen en una forma más bien delimitante y defensiva y, por consiguiente, en conjunto son bastante infructuosas para nuestra pregunta. Por tanto, las reflexiones que aquí hemos de emprender como dogmáticas son apriorísticas, en contraposición con el historiador de las religiones, que tiene la tarea de descubrir a posteriori a Cristo —tanto como sea posible— en las religiones no cristianas, y en consecuencia sólo pueden ser algo así como una indicación de tipo preliminar para el historiador de las religiones, una indicación que quizá dirija y agudice su mirada indagadora de cara a una tarea que no puede ahorrarle el dogmático.

Por tanto, la pregunta es aquí solamente ésta: a partir de principios y reflexiones dogmáticos y previamente a una investigación en el plano de la historia de las religiones, ¿qué parece deberse postular para el planteamiento y el posible resultado en lo que se refiere a una presencia de Cristo en las religiones no cristianas? El cristiano no puede negar o dejar de ver tal “presencia” de Jesucristo en toda la historia de la salvación y para todos los hombres, si él cree en Jesús como salvación de *todos* y no opina que la salvación de los no cristianos es producida por Dios y por su misericordia a espaldas de Jesucristo; de cara a ello se presupone en los no cristianos tan sólo una buena voluntad, aunque esta voluntad nada tenga que ver con Jesucristo. Pero si ha de haber una presencia de Cristo en la historia entera de la salva-

ción, esta presencia no puede faltar allí donde el hombre es concretamente religioso en su historia, a saber, en la historia de las religiones. Pues aun cuando pueda acontecer y acontezca una salvación también allí donde esta acción salvífica no es tematizada en forma explícitamente religiosa (en toda decisión moral), sin embargo sería absurdo pensar que tal acción salvífica se da siempre que y sólo cuando ella no se tematiza y objetiva a sí misma bajo una modalidad religiosa explícita.

Dos presupuestos

Para responder a la pregunta dogmática así delimitada se hacen dos presupuestos. En *primer lugar*, se presupone una universal y sobrenatural voluntad salvífica de Dios, realmente operante en el mundo. Con ello está dada en todas partes, o sea, en toda la longitud y latitud de la historia de la humanidad, la posibilidad de una fe sobrenatural en base a la revelación. De este tema hemos tratado ya extensamente en el quinto paso. Ese presupuesto también es afirmado en forma explícita por el concilio Vaticano II. Ciertamente que dicho concilio es extraordinariamente reservado en lo tocante a la pregunta de *cómo* fuera del ámbito del Antiguo y del Nuevo Testamento pueda producirse tal fe salvífica en una revelación real de Dios en sentido estricto. Pero eso no prohíbe al teólogo preguntar cómo puede estar dada tal posibilidad universal de fe, y propiamente no puede dispensarle de esa pregunta.

De suyo no es necesario dar aquí la (o una) posible respuesta a esta pregunta, aunque ella se formule, por ej., al estilo del capítulo segundo de la carta a los Hebreos, sin esclarecer todavía el carácter cristológico de tal fe salvífica; esa respuesta puede presuponerse en nuestro contexto. Volvamos a notar con brevedad que la elevación gratuita de la "trascendentalidad" humana, con un objeto formal sobrenatural dado ya en ella, aunque no en forma reflexiva y objetivada, realiza el concepto de una revelación sobrenatural (supuesta la aceptación con libertad) y el concepto de fe ya con anterioridad a la pregunta de qué mediación histórica y objetiva presenta más exactamente la aceptación de tal elevación sobrenatural y reveladora. Si esta pregunta puede presuponerse como capaz de respuesta positiva y como ya esclarecida en cierto modo, entonces sólo queda realmente por preguntar si y cómo

tal fe salvífica en base a la revelación puede y debe alcanzar a *Cristo* también fuera del ámbito de un cristianismo explícito, o bien si esto no es necesario —por ser imposible— y, bajo ese aspecto, la imposibilidad y la buena voluntad dispensan del carácter *cristológico* de un acto de fe, posible por lo demás en todas partes.

Y queda también la pregunta de si en la producción de tal acto de fe (entendido de una manera o de otra, sea cristológica o no cristológicamente) tienen o no una significación positiva las religiones no cristianas como concretos fenómenos históricos y sociales. Según la respuesta que se dé a esta cuestión debe responderse también la pregunta por una presencia o no presencia de Cristo en las religiones no cristianas.

A este respecto hacemos todavía una *segunda* presuposición: en el logro de la salvación por parte de un hombre no cristiano a través de la fe, la esperanza y el amor, las religiones no cristianas no pueden pensarse de manera que ellas no desempeñen ninguna función o sólo desempeñen una función negativa en ese logro de la justificación y de la salvación. En esta frase no se trata de una interpretación y un enjuiciamiento cristianos totalmente determinados de una concreta religión no cristiana. Tampoco se trata de equiparar esa religión con la fe cristiana en lo referente a su importancia salvífica, o de negar su depravación o su transitoriedad histórico-salvífica, o de poner en duda que tal religión concreta también puede ejercer efectos negativos sobre el acontecer salvífico en un hombre particular no cristiano.

Mas presupuesto todo esto, hemos de decir sin embargo: Si una religión no cristiana no pudiera de antemano tener ningún influjo positivo en el acontecer sobrenatural de la salvación en un hombre particular, el cual no sea cristiano, o si a priori se prohíbe que tenga tal influjo, entonces el acontecer de la salvación en dicho hombre se pensaría en forma plenamente asocial y ahistórica. Pero esto contradice fundamentalmente al carácter histórico y social (eclesiástico) del cristianismo. Para acercar la revelación divina a un hombre no cristiano que no ha sido alcanzado por la predicación cristiana, se ha pensado, ciertamente, en revelaciones privadas, en iluminaciones extraordinarias (sobre todo en la hora de la muerte), etc. Mas prescindiendo de que tales postulados son arbitrarios e improbables, y de que no se ve por qué ha de recurrirse a ellos solamente en casos especiales extraordinarios, esos medios auxiliares contradicen al carácter fundamental de la

revelación cristiana y a la esencia del hombre, que también en su historia personal sigue siendo siempre un ser social, cuyas decisiones más íntimas están mediadas por la concreción de su vida social e histórica, y no se desarrollan en un ámbito peculiar separado de antemano.

Añádese a esto que una teología de la historia de la salvación que tome en serio la universal voluntad salvífica de Dios y en relación con ello piense en la enorme distancia temporal entre “Adán” y la revelación veterotestamentaria de Moisés, no podrá concebir todo el tiempo intermedio entre ambos puntos (aspecto que despacha con excesiva prisa la constitución *Dei Verbum*, n.º 3 del Vaticano II) como vacío de revelación divina. Pero ésta no estaría simplemente separada de toda historia de las religiones concretas. Pues si nos imaginamos que desaparecen todas las religiones, entonces ya no puede decirse en qué parte del mundo haya de hallarse Dios todavía con su historia de la salvación y de la revelación. Pero si este espacio intermedio quiere cubrirse por el postulado de una tradición de la “revelación primitiva”, en tal caso debería decirse de nuevo que ese postulado, ante la extensión enorme de la historia de la humanidad, es muy problemático y, sobre todo, que como portadoras de esa tradición, que ha de alcanzar al individuo, sólo pueden tomarse en consideración de manera concreta las religiones constituidas histórica y socialmente, las cuales despiertan y mantienen vivas la posibilidad y la obligación de relacionar al hombre con el misterio exigente de la existencia, comoquiera que las religiones particulares interpreten este misterio originario de la existencia y concreten o depraven la referencia del hombre a él.

Mas si por el hecho de una universal y operante voluntad salvífica de Dios, también “infralapsaria” (es decir, dada a pesar del “pecado original”), y por el hecho consecuente de la posibilidad universal de una fe salvífica basada en la revelación, no es posible llenar este tiempo intermedio sin una positiva función salvífica de las religiones precristianas, entonces no hay ninguna razón para ver por qué deba o pueda impugnar de antemano y en principio tal función positiva (por lo menos parcial) de las religiones no cristianas para el hombre, de las religiones que todavía no han sido alcanzadas por el mensaje cristiano en una forma que les obligue ya inmediatamente. No tenemos que discutir aquí las formas concretas bajo las cuales una religión no cristiana puede tener una función positiva para la posibilidad de una auténtica fe revelada.

Planteamiento de la pregunta

Bajo estos dos presupuestos nos dirigimos a nuestra auténtica tarea: hablando desde la dogmática cristiana, y por tanto a priori, respecto de una descripción aposteriorística enfocada hacia la pregunta en cuestión, ¿cómo puede pensarse Cristo en cuanto presente y operante en las religiones no cristianas? Ante todo hemos de conceder llanamente que en nuestra exposición la respuesta apunta primera e inmediatamente a la pregunta: ¿Cómo está presente y operante Jesucristo en la fe de un individuo no cristiano? Más allá de esto, es decir, en relación con las religiones no cristianas como realidades sociales e institucionales, por lamentable que parezca no podemos decir aquí nada más, y así nos remitimos a las observaciones iniciales. Lo que eventualmente puede decirse sobre la presencia de Cristo en las religiones no cristianas, más allá de su presencia en la fe salvífica del no cristiano, es asunto del teólogo que trabaja en el plano de la historia de la religión y a posteriori.

Presencia de Cristo en el Espíritu Santo

Bajo los presupuestos y limitaciones indicados, Cristo está presente y operante por su *Espíritu* en el creyente no cristiano (y con ello en las religiones no cristianas). A primera vista esa frase es una evidencia dogmática. Si en los no cristianos puede darse una fe salvífica y si cabe esperar que ésta, en gran medida, esté dada de hecho en ellos, en consecuencia es evidente que tal fe está posibilitada y llevada por la gracia sobrenatural del Espíritu. Y éste es el Espíritu que procede del Padre y del Hijo, de modo que él como Espíritu del *Logos* eterno puede y debe llamarse, por lo menos en este sentido, Espíritu de Cristo, de la Palabra divina que se ha hecho hombre.

Pero con esa evidencia dogmática todavía no hemos alcanzado realmente el sentido y la justificación de la frase antes formulada. La pregunta es precisamente si la gracia sobrenatural de la fe y justificación del Espíritu Santo, tal como ella obra en los no bautizados, puede llamarse espíritu de *Jesús* y, en caso afirmativo, qué significa esto con exactitud. Sin duda toda dogmática católica de tipo escolástico dará una respuesta positiva a esta pregunta, e intentará hacerla comprensi-

ble mediante la explicación de que el Espíritu que posibilita y justifica esa fe se da en todo tiempo y lugar *intuitu meritorum Christi*, y así puede llamarse con razón Espíritu de *Jesucristo*. Esta información está justificada por completo, merece estimarse como comprensible (por lo menos en cierto modo) y así puede tomarse tranquilamente como punto de partida de nuestras reflexiones ulteriores.

Pero, sin duda alguna, esa información no da respuesta a todas las preguntas que pueden plantearse. En primer lugar la frase mencionada no hace tan clara y comprensible como parece a primera vista la relación entre la gracia del Espíritu dada en todo tiempo y en todas partes, por un lado, y el suceso histórico de la cruz, que es un punto del espacio y del tiempo, por otro lado. ¿Corre así —podemos preguntar— la relación entre estas dos realidades sólo a través del conocimiento y de la voluntad del Dios trascendente a la historia de la salvación misma, de modo que *entre* esas dos realidades *mismas* no habría ningún nexo real? ¿Puede pensarse el suceso de la cruz como un “influjo” (“físico” o “moral”) en Dios, de modo que él derrama siempre sobre el mundo la gracia del Espíritu en virtud de tal influjo, que en cierto modo procede del mundo y llega a él (y que es conocido siempre de antemano)? Pero si esto no puede decirse en sentido auténtico porque no es posible influir en Dios, porque él es intangible e inmutable, ¿qué significa entonces la afirmación de que Dios da su Espíritu por los méritos de Jesucristo como causa moral meritoria de este Espíritu? Si decimos que la afirmación que discutimos no enlaza con Dios el sufrimiento de Cristo como razón que mueve a Dios, sino como la gracia del Espíritu, a la manera como, por ej., hemos de afirmar que la oración de petición no es la causa de la decisión de Dios en orden a escuchar esa oración, sino la causa moral (a través de un enlace libre por parte de Dios de la realidad dada por Dios al escuchar la plegaria; consecuentemente hemos de preguntar qué significa esto con propiedad, sobre todo si esa causa moral intramundana, la cual no tiene que “influir” en Dios mismo, es en el plano temporal muy posterior a su efecto. Podría resaltarse que en el segundo ejemplo, la oración de petición, a nadie se le ocurre interceder ante Dios por una realidad que ya ha acontecido en el mundo, aunque esto debería tener sentido si ha de tenerlo también la interpretación vulgar del *intuitu meritorum*. A tales problemas se añade que la libre voluntad salvífica de Dios puede y debe concebirse como causa apriorística —no condicionada por nada

fuera de Dios— también de la encarnación y de la cruz de Cristo, de modo que tampoco a partir de aquí puede verse con facilidad cómo la cruz de Cristo haya de ser causa de la voluntad salvífica de Dios para otros hombres. Y esto no puede verse sobre todo si esta voluntad salvífica de Dios precede como causa y no como efecto a la cruz de Cristo, y así no es pensable sino como referida a todos los hombres, pues una voluntad salvífica referida a Cristo solamente sería absurda de antemano y estaría en contradicción con el hecho de que Jesucristo es querido de antemano por la voluntad salvífica de Dios como redentor del mundo.

Sólo podemos salir de estas perplejidades y de otras semejantes (no mencionadas) si consideramos la encarnación y la cruz como “causa final” (en términos escolásticos) de la autocomunicación universal de Dios al mundo (llamada Espíritu Santo) dada con la voluntad salvífica, que no tiene ningún fundamento fuera de Dios; y *éste* es el sentido en que entendemos la encarnación y la cruz como causa de la comunicación del Espíritu Santo siempre y por doquier en el mundo, según hemos dicho ya en este paso (en la sección 6g). En tanto ese espíritu de antemano es siempre y por doquier la entelequia de la historia de la revelación y de la salvación, en tanto su comunicación y aceptación no acontece nunca, en virtud de su misma esencia, en una mera trascendentalidad abstracta, sino siempre en una mediación histórica, por ello mismo la comunicación divina está dirigida de antemano a un suceso histórico, en el que ella y su aceptación, aun siendo libres, tienen un carácter irreversible y, también bajo esa modalidad de victoria escatológica, se hacen aprehensibles históricamente. Y esto acontece en lo que llamamos encarnación, cruz y resurrección de la palabra divina.

En tanto la acción universal del Espíritu está dirigida de antemano al punto cumbre de su mediación histórica, dicho de otro modo, en tanto el suceso de Cristo es la causa final de la comunicación del Espíritu al mundo, puede decirse con toda verdad que este Espíritu es de antemano y en todas partes el Espíritu de *Jesucristo*, del *Logos* encarnado de Dios. El Espíritu comunicado al mundo tiene en sí mismo como tal, y no sólo en las intenciones de Dios trascendentes al mundo, las cuales serían externas para el Espíritu, una relación interna con Jesucristo; éste es la causa del Espíritu, aunque a la vez vale también la relación inversa, tal como esto está dado en la unidad, diferencia y

relación de condicionamiento recíproco entre causa eficiente y causa final. En tanto la causa eficiente de la encarnación y de la cruz, o sea, el Espíritu, lleva en sí su fin como entelequia interna, alcanza su propia esencia (como comunicado al mundo) por primera vez en la encarnación y la cruz, él es de antemano el Espíritu de Jesucristo. Y en tanto el Espíritu sustenta siempre y en todas partes la fe justificante, dicha fe de antemano es siempre y por doquier una fe que acontece en el Espíritu de Jesucristo, que en su Espíritu está presente y operante en toda fe.

La "memoria" en búsqueda de toda fe se dirige al salvador absoluto

Jesucristo siempre y en todas partes está presente en la fe justificante, porque ésta es siempre y por doquier la memoria en búsqueda del salvador absoluto, que por definición es el Dios-hombre, el cual llega a la consumación a través de la muerte y de la resurrección. Esta frase no tiene que volver a exponerse aquí con mayor precisión en todos sus momentos, pues en *nuestro contexto* nos llevaría demasiado lejos. Así, en particular, no es necesario aportar nuevas razones de que el salvador histórico, el cual hace irreversible y manifiesta el acercamiento de Dios al mundo como tal, es con necesidad el *Logos* encarnado de Dios, que se consuma en su realidad terrestre a través de la muerte y de la resurrección. Tampoco tenemos que desarrollar la relación más exacta entre la primera tesis y ésta segunda. Ciertamente que ambas están relacionadas entre sí; pero esto no tiene que seguir ocupándonos aquí con mayor detalle.

Partiendo del tema de nuestra reflexiones, es importante solamente que esclarezcamos un poco lo significado con la tesis de que la memoria en búsqueda de toda fe, dondequiera que acontezca, apunta al salvador absoluto; y en ello queda todavía la pregunta, que no ha de tratarse aquí, de la medida en que el fin de tal memoria en búsqueda tiene que estar dado aquí explícita o sólo implícitamente (una pregunta que debería diferenciarse de nuevo según que se signifique una conciencia colectiva o individual de fe). Cuando hablamos de memoria parece que este concepto está de antemano en contradicción con la peculiaridad que le atribuimos, pues decimos que ella está en búsqueda. En la concepción vulgar de la palabra memoria, parece que ésta se

refiere siempre solamente a lo hallado ya en el pasado, pero no a algo que todavía es venidero en general o para uno mismo, que todavía debe hallarse y, por tanto, aún ha de buscarse. Ahora bien, si pensamos en la doctrina de la *anamnesis* en Platón o en la doctrina de la memoria en Agustín (cosa que no es posible exponer aquí), vemos inmediatamente que el asunto no es tan fácil. En definitiva, hacia ahí apunta toda la problemática de la relación entre trascendentalidad e historia, entre lo apriorístico y lo aposteriorístico del conocimiento. Sólo puede hallarse y retenerse lo que sale al encuentro del hombre en la historia, si en la subjetividad del hombre que encuentra y retiene está dado un principio apriorístico de la expectativa, de la búsqueda, de la esperanza. Y, con una tradición que puede perseguirse a través de toda la historia del pensamiento occidental, este principio puede describirse como memoria. Esa memoria no puede entenderse como mera facultad de recepción de todo y de cualquier cosa, como el simple espacio vacío en el que la historia casual introduce sin selección y arbitrariamente todo lo que haya acontecido en ella. La memoria tiene en sí misma estructuras apriorísticas, las cuales ciertamente no anticipan sin más lo libre e inesperado de la historia, pero ofrecen por primera vez las posibilidades de percibir algo en esa historia, distinguiéndolo y señalándole un puesto determinado. La memoria es la posibilidad apriorística de experiencia histórica como histórica (a diferencia de las condiciones apriorísticas de las posibilidades de conocimiento aposteriorístico de cosas en las ciencias naturales).

Es obvio que aquí sólo puede insinuarse esta doctrina general de la memoria. Se trata aquí de la afirmación: La memoria es (también y sobre todo) la que busca con circunspección en la historia la anticipación del salvador absoluto (la cual es formal y, por tanto, no anticipa la concreción de la historia, sino que deja abierta su experiencia pasiva). El hombre en su trascendentalidad como espíritu y libertad experimenta siempre su referencia al misterio envolvente, que llamamos Dios. Experimenta en sí la esperanza (aunque ésta de suyo no tenga título para reclamar lo esperado) de que esa referencia es tan radical, que encuentra su consumación en la autocomunicación inmediata de Dios, pues está llevada, liberada y radicalizada por la gracia sobrenatural. Pero esta trascendentalidad del hombre radicalizada por la gracia, como sometida a reflexión y aceptada o rechazada con libertad por lo menos inicialmente, está mediada siempre por la experiencia

histórica, en cuyos contenidos el hombre toma conocimiento de su propia trascendentalidad. Esta experiencia histórica como la mediación del hombre con su propia trascendentalidad elevada al plano sobrenatural, puede, sin duda alguna, tener los más diversos contenidos, no ha de referirse siempre y en todas partes con necesidad a una temática religiosa, presupuesto solamente que ella medie al hombre consigo mismo como el que dispone de sí con libertad como uno y entero. Mas como historia, que no es solamente una masa amorfa de cosas yuxtapuestas en el espacio o el tiempo, posee una estructura, en la que sus momentos particulares tienen un lugar siempre diferente en el espacio y el tiempo y no revisten todos la misma significación. La anticipación indagadora de esta estructura pertenece a la esencia de dicha memoria. En tanto la historia es una historia de la libertad y esta libertad no es la facultad de cualquier cosa siempre diferente, sino la facultad de decisión por lo definitivo, pertenecen a la estructura —esperada en forma anticipativa por la memoria— de la historia aquellas decisiones por las que su curso desde la pluralidad abierta de posibilidades igualmente válidas llega en parte o por entero a lo definitivo hecho con libertad.

Una vez presupuesto que, en la historia todavía en curso, lo definitivo que ha de operarse en ella puede manifestarse y hacerse aprehensible históricamente para ella en general, y que esto no tiene que identificarse sin más con la supresión de la historia en su totalidad, podemos decir en consecuencia que la memoria de la trascendentalidad del hombre elevada gratuitamente busca, esperando y anticipando, aquel suceso de la historia en el que la decisión libre lleva a un desenlace salvífico de la historia en general y se hace aprehensible en ella; y esto a partir de la libertad de Dios y de la humanidad y para una historia de la humanidad como un todo. El suceso así buscado y esperado por la memoria es lo que llamamos el salvador absoluto; éste es la anticipación de la memoria, la cual está dada con toda fe.

La pregunta por la historia concreta de las religiones

Constituye una pregunta ulterior, la cual en definitiva sólo puede responderse de manera aposteriorística en la historia de las religiones, la de si y en qué medida, cuán explícita o implícitamente en la mitología

o la historia, es demostrable esa anticipación del salvador absoluto a través de la memoria de la fe. Como ya hemos dicho, en este punto el dogmático debe confiar la pregunta al historiador de las religiones y a su interpretación cristiana de la historia de la religión. A este respecto, en definitiva parece una pregunta secundaria en el plano dogmático la de si la búsqueda expectante se objetiva en mitos de un salvador o se proyecta en figuras históricas a las que se atribuye el carácter de tal salvador, como meramente transitorio o como definitivo. El dogmático sólo puede decir, a partir de sus presupuestos, que debe interrogarse con exactitud y cortesía a la historia de la religión acerca de si y cómo en ella pueden encontrarse tales figuras de salvador. El dogmático se contentará con decir que, desde su punto de vista, no hay ninguna razón para excluir de antemano tales descubrimientos, o bien, minimalizándolos, para estimarlos como un contraste —que ha de valorarse sólo de manera negativa— con la fe en Jesús como el insuperable salvador escatológico. Las figuras de salvadores en la historia de las religiones pueden considerarse de todo punto como signo de que el hombre, movido siempre y en todas partes por la gracia, otea anticipando aquel acontecimiento en el que su esperanza absoluta se haga históricamente irreversible y se manifieste como tal.

Grado séptimo

CRISTIANISMO COMO IGLESIA

1. INTRODUCCIÓN

La necesaria mediación institucional de la religión y su peculiaridad en el cristianismo

Ya en su tiempo prepascual Jesús tuvo conciencia de sí como “salvador absoluto”, como llegada del reino de Dios, como cima suprema de la historia de la salvación. La permanencia histórica de Cristo a través de la comunidad de los que creen en él y en la profesión de fe lo aprehenden explícitamente como este mediador de la salvación, es lo que llamamos Iglesia. Y si ya el tiempo precristiano estaba llevado por la voluntad salvífica de Dios en su propia comunicación, y así era historia de la esperanza, aunque encaminada todavía hacia un futuro abierto y ambivalente en virtud de la libertad del hombre y de la humanidad, con mayor razón el tiempo poscristiano está acuñado y llevado por el conocimiento explícito y la confesión de que Jesucristo es la salvación del mundo, de que en él Dios se ha comunicado en forma *irrevocable* al mundo, y así ciertamente queda la esperanza, pues a pesar de la cercanía del reino de Dios en Cristo no se quita al hombre la responsabilidad de su libertad, aunque recibe un carácter “escatológico” distinto por completo ante la comunicación irreversible de Dios al mundo. Pero si el tiempo poscristiano también en la dimensión de

la confesión explícita, de la aprehensibilidad histórica e institucional de la irreversibilidad de la promesa salvífica de Dios, es el "tiempo cristiano", en consecuencia éste es el tiempo de la Iglesia.

Sin duda lo que llamamos Iglesia —o sea, constitución institucional de la religión del mediador absoluto de la salvación—, visto desde la concepción cristiana de la existencia, no es casual para la esencia del hombre como ser hacia Dios. Si el hombre es el ser de la intercomunicación no sólo de manera accesoria, sino también en forma tal que esta peculiaridad codetermina toda la amplitud y profundidad de su existencia, y si la salvación se refiere al hombre entero, lo pone como un todo y bajo la totalidad de las dimensiones de su existencia en relación con Dios, si, por tanto, la religiosidad no significa un sector cualquiera de la existencia humana, sino el todo de la misma en su relación con el Dios que todo lo soporta y abarca, que todo lo orienta hacia sí mismo, esto quiere decir que este carácter interhumano pertenece también a la religión del cristianismo. Mas en virtud de la esencia del hombre, ese carácter interhumano no puede verse como mero asunto del sentimiento, de la pura relación espiritual-personal entre hombre y hombre, sino que debe ser también una interhumanidad que se concreta socialmente. Si la historia de la salvación como historia de la autocomunicación trascendental de Dios al hombre es historia, o sea, historia experimentable en el espacio y el tiempo, entonces también a partir de aquí la religión en sentido cristiano tiene que ser con necesidad una religión eclesial.

Añádese a esto una peculiaridad de la época, que es y seguirá siendo la nuestra. Desde el siglo XVIII hasta la primera mitad del siglo XX quizá pareció como si el hombre asumiera su religión en una intimidad privada. El hombre ha intentado situar la religión en aquel lugar hacia el que quisiera huir desde la dureza de su historicidad concreta, de su carácter social. Pero si ahora nos encaminamos más y más a la unidad de una única historia universal, a la evolución de la comunidad humana hacia vinculaciones sociales más estrechas, y vemos que el hombre no puede hallar su personalidad, su singularidad siempre propia en una oposición absoluta con su condición social, sino sólo *en* esta naturaleza social y a servicio de ella, si el amor a Dios y al prójimo guardan entre sí una relación de condicionamiento recíproco y con ello el amor al prójimo no significa una mera consecuencia secundaria de tipo moral que se desprende de nuestra recta relación con Dios, si

además el amor al prójimo no puede significar una mera relación privatizada con otros individuos particulares, sino que implica juntamente una dimensión de política social y de responsabilidad por estructuras político-sociales, dentro de las cuales puede ejercerse o no el amor al prójimo, entonces hemos de inferir también que en el fondo sería una tardía concepción burguesa la opinión de que la religión en esencia nada tiene que ver con el carácter social y eclesiástico. El hombre —según él advierte hoy en una forma nueva, ineludible por completo— es el ser social, el ser que sólo puede existir en intercomunicación con otros a través de todas las dimensiones de la existencia humana; y desde ahí se hace comprensible de nuevo la religión cristiana como una religión eclesiástica.

La doctrina sobre la Iglesia no es el núcleo del cristianismo

Por otra parte, hemos de ver asimismo con claridad que la doctrina sobre la Iglesia, sobre su constitución social, no es el núcleo de la verdad última del cristianismo. Ha penetrado hasta nuestro tiempo una conciencia eclesial de tipo militante como corriente opuesta al individualismo del siglo XIX, una eclesialidad militante que de manera indiscreta se sentía tentada a convertir la dimensión eclesiástica en lo más auténtico y central del cristianismo. En la "Action française" de principios del siglo XX existía el lema de que uno es católico, mas no por ello es cristiano ni de lejos. Si con ello se quería decir que esta socialidad militante es lo distintivo, lo peculiar del catolicismo romano, frente a lo cual lo cristiano del sermón de la montaña, del amor, del espíritu libre es una dimensión sumamente sospechosa, en tal caso se echa de ver con extrema claridad el peligro que puede ir unido a nuestro sentimiento tradicional de Iglesia.

El Vaticano II en su Decreto sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*, nº 11) ha hablado de que hay una estructura de orden, una "jerarquía de verdades" en la doctrina católica. Si pensamos esto, entonces la eclesiología y la conciencia de Iglesia del cristiano ortodoxo, inequívocamente católico, no son el fundamento sustentador del cristianismo. Jesucristo, la fe, el amor, el confiarse a las tinieblas de la existencia hacia el interior de la incomprendibilidad de Dios, con la confianza y la mirada en Jesucristo, el crucificado y resucitado, son las

realidades centrales del cristiano. Si el cristiano no pudiera alcanzar esas realidades, si no pudiera realizarlas verdaderamente con la fuerza más íntima de su existencia, entonces su eclesialidad, su sentirse perteneciente a la Iglesia concreta no sería en el fondo sino apariencia vacía y fachada engañosa.

La difícil pregunta acerca de la verdadera Iglesia

Sabemos por la teología de las diversas confesiones cristianas y podemos conocer claramente por la historia de los dogmas que la pregunta acerca de la Iglesia, acerca de la Iglesia realmente pretendida y fundada por Cristo, es una de las cuestiones más difíciles y más disputadas teológicamente. Aquí, cuando hablamos de la Iglesia, llegamos a la situación manifiesta de que hemos de decir a *qué* Iglesia nos referimos y por qué creemos en nuestra Iglesia concreta como *la* Iglesia de Jesucristo. Semejante pregunta es extraordinariamente difícil en el plano de la teología bíblica y en el histórico. No cabe hablar aquí de que podamos responder con precisión exacta a las preguntas históricas del devenir de la Iglesia, de la evolución de la constitución eclesiástica, del enjuiciamiento de las diversas separaciones que se han dado en la historia de la Iglesia.

Es evidente que mucho de lo que diremos sobre la esencia de la Iglesia formalmente será percibido por muchos no católicos como perteneciente a su concepción de la Iglesia. Pero hay también afirmaciones formales y materiales sobre la Iglesia que según la teología católica sólo pueden decirse de su Iglesia y que, sin embargo, según la conciencia católica pertenecen a la Iglesia pretendida por Cristo. Y en relación con estos estados de cosas y afirmaciones es necesario aportar una justificación en una controversia teológica. Tal justificación podría consistir en principio en una elaboración directa, material de las preguntas respectivas. Entonces debería mostrarse en una exégesis más exacta, por ej., lo que se dice en realidad en Mt 16 sobre el oficio de Pedro, en qué medida con ello el Jesús histórico quería crear una institución duradera en una comunidad de fe, por qué un episcopado con una sucesión apostólica pertenece realmente a los datos institucionales de la Iglesia pretendida definitivamente por Cristo. Habría que mostrar cómo este oficio de Pedro ha seguido desarrollándose en la

Iglesia, que tal oficio ha permanecido fiel a su esencia originaria, que la interpretación posterior del alcance y de la esencia del mismo corresponde al principio originario, si bien a través de un desarrollo tan fuerte en la historia de la Iglesia y de los dogmas, que apenas es fácil reconocer la identidad entre la Iglesia primera y la actual.

Mas nosotros, en el primer nivel de reflexión, no podemos proponernos llevar a cabo este camino directo de confrontación objetivo-material con las instituciones particulares de la Iglesia romano-católica. Intentamos emprender un camino más bien indirecto, tal como corresponde a nuestro primer nivel de reflexión, a través de toda esta introducción al concepto de cristianismo. Ese camino consistirá en una reflexión del católico sobre su pertenencia a la Iglesia católica; desde su situación religiosa responderá en cierto modo a la pregunta de por qué el católico cree con persuasión firme que él en su Iglesia encuentra realmente a Jesucristo, y que no tiene ninguna razón para cuestionar o abandonar la posición de su Iglesia, que le ha sido transmitida como situación existencial.

2. LA IGLESIA, FUNDACIÓN DE JESUCRISTO

Planteamiento del problema

En esta sección, sin olvidar lo que en principio hemos afirmado sobre nuestro método ni relegarlo a segundo plano, queremos decir algo acerca de por qué y en qué medida la Iglesia (entendida todavía previamente a la diferencia de las Iglesias y confesiones cristianas) es una fundación del Jesús histórico, resucitado. Queremos por lo menos lanzar una breve mirada a la relación de la Iglesia con Jesucristo mismo. En este punto, la situación del problema ha cambiado con frecuencia y rapidez en el curso de los siglos XIX y XX. Los teólogos serios de las diversas confesiones cristianas apenas defienden hoy una Iglesia como comunidad espiritual —en un sentido meramente abstracto— de los que creen en el mensaje de Jesús, en un mensaje que en sí no sería ningún mensaje de Jesús también sobre la Iglesia. De otro modo, en el fondo no podría darse ninguna pregunta ecuménica, o sea, una pregunta sobre la necesaria unidad de la Iglesia o de las Iglesias cristianas. Y habría que decir que donde se crea en el mensaje de Jesús, que

nos trae el perdón y nos comunica a Dios mismo, está ya presente el cristianismo y no se requiere nada más. En este sentido existe hoy un nuevo consenso sobre el hecho de que a partir de Cristo hay o debe haber una Iglesia como magnitud real de tipo histórico.

Con ello, evidentemente, todavía no están eliminadas las auténticas cuestiones controvertidas en el plano teológico. En efecto, la pregunta de si el Jesús histórico mismo pretendió y fundó una Iglesia visible, constituida, universal, ha permanecido y se ha agudizado, y, por otra parte, se plantea incluso la pregunta de si él en general, ante el hecho de su mensaje escatológico dirigido a Israel, *pudo* fundar tal Iglesia como una magnitud permanente. Si decimos que él se entendió sólo como el último profeta, como el último mensajero del reino de Dios, que a manera de juicio y gracia (o, mejor, por la gracia) irrumpe ahora en su tiempo, si, por tanto, hubiera edificado su mensaje entero de cara a una absoluta espera próxima, entendida *temporalmente*, si él no hubiera sabido de ningún tiempo que pueda considerarse como intermedio, es evidente que en consecuencia no se daría de antemano tal posibilidad de una fundación de la Iglesia en el horizonte del mensaje de Jesús.

Pero en la eclesiología actual de todas las confesiones cristianas se reconoce de manera más o menos general que poco después de pascua se dio algo así como una constitución de la Iglesia; son muy discrepantes, en cambio, las opiniones sobre la conciencia de sí de la primitiva cristiandad, sobre su unidad, sobre la penetración vacilante —históricamente hablando— de la Iglesia en el mundo pagano. Donde más divergentes son los puntos de vista —porque esto afecta de forma inmediata a las preguntas eclesiológicas controvertidas— es en lo relativo a la constitución concreta de la Iglesia, en tanto ésta puede remontarse a Jesús: en lo relativo al primado de Pedro, a la posición de los doce y a la pregunta de la sucesión apostólica, en el sentido de que el colegio de los doce se continúa en el colegio episcopal y el oficio de Pedro se perpetúa en el papado romano como transmisión del ministerio que Cristo fundó, y a la pregunta de si, por el contrario, es ilegítima la apelación a una comunidad constituida por Jesús mismo.

En la teología no católica esta diferencia de opiniones se complica también por cuanto en parte se cuestiona que en el tiempo neotestamentario existiera una concepción *común* de la Iglesia dentro de las comunidades pospascuales que se llamaban cristianas. Se defiende la opi-

nión de que ya en el tiempo neotestamentario coexistían diversas concepciones de la Iglesia y diferentes tipos de constitución de la Iglesia. En consecuencia, estaría en contradicción con los hechos históricos la pretensión de una determinada comunidad de ser ella *la* Iglesia querida por Cristo y, por tanto, la única de derecho divino.

Presupuestos para una acción fundacional de Jesús

Si miramos en primer lugar a los presupuestos que debemos establecer para que en general dentro del espacio del Jesús histórico pueda pensarse en algo así como una fundación de la Iglesia, hemos de decir ante todo: Jesús no anuncia ideas religiosas generales, quizá en una forma especialmente original y conquistadora, pero en principio pensables y asequibles siempre y en todas partes, sino que dirige un mensaje escatológico a Israel. Él anuncia un suceso histórico, que está dado por primera vez ahora a través de él. Jesús dice que ahora ha llegado la *basileia*, el reino de Dios, en él y en su persona bajo una forma que plantea exigencias totalmente nuevas y radicales. A esta *basileia* pertenece sin género de dudas un pueblo de la salvación, un pueblo de Dios, que es formado por la *basileia*, pues el reino constituye un suceso que hace efectiva la voluntad salvífica de Dios por el hecho de congregar el pueblo de los creyentes. A tenor de esto, vemos que Jesús congrega en su seguimiento a los que aspiran a la salvación, que carecían de guía y eran ovejas perdidas de la casa de Israel.

Pero en oposición con los otros grupos religiosos de aquel tiempo, los fariseos, los esenios, etc., Jesús concede la salvación a todos, también a los pecadores, si aceptan el Evangelio, la buena nueva de la venida del reino de Dios, y cumplen sus exigencias morales. Es importante acentuar esto, porque de ahí se desprende que Jesús propiamente no quería fundar un grupo especial, una especie de orden dentro de la sinagoga judía, por así decir, una organización de un resto sagrado. Él se dirigía realmente a *todos*, quería llamar a todos. Y con ello está dada ya de antemano la situación de que o bien Israel, al que él dirige en primer lugar su mensaje, se transforma como un todo, como institución religiosa en esta comunidad del seguimiento de Cristo, en una comunidad que representa la *basileia*, o bien Jesús debe fundar no dentro, sino fuera de Israel, esa comunidad de los creyentes que le siguen.

Y así, el rechazo del mensaje de Jesús por la mayor parte del pueblo judío conduce a la pregunta de cómo Dios realiza su plan salvífico a pesar de la incredulidad judía. A este respecto hemos de ver con claridad que Jesús sabe también empíricamente la necesidad de su muerte y la revela a sus discípulos, por lo menos en tanto está persuadido de que por su muerte no queda desvirtuada su proclamación de la cercanía victoriosa del reino de Dios, sino que precisamente con ello se cumple de manera definitiva. Su muerte expiatoria se convierte en base de un nuevo orden de la gracia dado por Dios, en base de una nueva alianza. Jesús prevé un tiempo intermedio entre su muerte y la venida del reino consumado de Dios. Ese intermedio no es sólo un tiempo de espera, sino también un tiempo de congregación y de preparación del pueblo de Dios formado sobre la nueva base. Estos presupuestos sólo pueden impugnarse como dados en Jesús si negamos que en él existiera una voluntad clara y una acción con sentido hasta su muerte (incluida). Con él está ahí un nuevo pueblo de Dios; él lo congrega y, por tanto, ha de abordar la pregunta de qué debe acontecer con esta congregación de seguimiento en torno a su persona, si el pueblo de Israel rechaza la oferta de entrar en el nuevo pueblo de Dios y de ser en cierto modo su soporte.

La tesis y sus problemas

Jesús “fundó” su Iglesia. Esto es persuasión común de las Iglesias cristianas si de momento prescindimos de la pregunta de qué significa más exactamente “fundación” y cuál de las interpretaciones de esta palabra dadas en las teologías e Iglesias cristianas es la recta. Dondequiera aparece un cristianismo eclesiástico, aparece con la convicción de proceder de Jesús, con la convicción de que no pone autónomamente y por sí mismo una relación con Jesús, sino que ésta procede del crucificado y resucitado y es puesta por él, es acción de Jesús y no primariamente de la Iglesia misma. Si esto es exacto, está dado ya un sentido fundamental y una justificación de la afirmación de que la Iglesia es fundación de Jesús. Pero con ello todavía permanecen obscuras y abiertas muchas preguntas, y en la tesis fundamental que hemos establecido no aparece claro aún el sentido de “fundación”.

Son conocidas las preguntas que aquí se plantean. Reproduzcá-

moslas: ¿Pudo Jesús en su espera próxima contar con un “tiempo de la iglesia”? ¿Pudo ver y querer explícitamente que su círculo más estrecho de discípulos, los doce, se continuaría con igual función en los que después encontramos en la Iglesia como obispos y colegio de obispos? ¿Podemos opinar con seriedad histórica que Jesús mismo previó una determinada organización jurídica de una comunidad particular que acepta y confiesa su mensaje sobre la cercanía del reino de Dios (y en ello de él mismo), o incluso de la totalidad de tales comunidades? ¿Puede pensarse históricamente que Jesús mismo entendió como institución para todos los tiempos futuros de su Iglesia la posición privilegiada que él atribuyó a Cefas en el círculo de los doce?

Intento de una respuesta: reflexiones fundamentales

Si, bajo la reserva de lo que debe decirse luego con probabilidad histórica acerca de una fundación de la Iglesia por parte de Jesús, no tendemos a responder a las preguntas antes formuladas y otras semejantes con un sí apodíctico, sobre todo si vemos en qué medida después de pascua y en todo el tiempo apostólico la organización de la Iglesia está todavía en un devenir y fluir y los contornos sociales de las comunidades y de la Iglesia entera permanecen confusos, entonces quizá es recomendable ya aquí en primer lugar un método indirecto para responder a la pregunta (aunque para comenzar sea minimalista) del sentido en que de todos modos puede hablarse de una “fundación” de la Iglesia por Jesús. Por ello decimos:

a) En primer lugar, la Iglesia está fundada por el hecho de que Jesús es en realidad tal como es profesado por los creyentes, como salvador absoluto, como la irreversible autodonación histórica de Dios en medio de una concreción histórica, y por el hecho de que él no sería lo que es si la autocomunicación de Dios dada en él, *en virtud* de esa comunicación *misma*, no permaneciera presente de manera constante en el mundo a través de una confesión y de una fe en Jesús históricamente aprehensibles. La fe permanente en Jesús es un elemento interno constitutivo de la comunicación de Dios mismo, que se ha hecho irreversible en él; y así, como hemos dicho antes, en este sentido —positivo, pero no exclusivo— Jesús ha resucitado necesariamente para todos los tiempos en la fe de sus discípulos. En tanto esa fe

proviene de Jesucristo, la iglesia como comunidad de tales creyentes procede de Jesús. La fe y con ello la Iglesia no puede considerarse solamente como la reacción nueva por completo y autónoma de los hombres ante este crucificado y resucitado.

b) La fe no puede considerarse de antemano como un acontecer de una interioridad privada. Así no podría ser nunca la permanencia de la comunicación histórica de Dios mismo en Jesús. Debe ser más bien pública, ha de ser confesión, la fe de una comunidad. En este sentido, la Iglesia procede de Jesús porque la fe, como confesión pública y comunitaria de él, proviene de él mismo.

c) Tanto la fe, que en ese sentido es formadora de la Iglesia, como la misma Iglesia, deben tener una *historia*, porque hay una *historia* de la salvación, porque la fe en Jesús de una generación posterior está siempre condicionada juntamente por la tradición de la generación precedente y no surge en forma siempre absolutamente nueva en una especie de génesis originaria. Pero esta historicidad de la fe y de la Iglesia en medio de un auténtico cambio y de una identidad permanente (ambas cosas pertenecen a la historia auténtica) incluye lo siguiente: cada época posterior de tal historia proviene constantemente de la precedente, aunque la cambie. Y con ello viene dado que la ambivalencia histórica (la amplitud de posibilidades de las decisiones históricas) de una época anterior no tiene que pasar sin más a una época posterior. Si debe mantenerse la continuidad, la identidad dentro de un ente que desarrolla su esencia históricamente, entonces no puede evitarse que en una fase anterior de ese ente histórico se pongan decisiones libres que constituyen una norma irreversible para épocas venideras. El que esto se dé o no en un caso determinado, el que tales decisiones puedan revisarse mediante otras nuevas, depende, por una parte, de la profundidad y absolutez de tal decisión de una época anterior y, por otra, de la fidelidad con que una época posterior —para conservar la identidad de lo histórico— se comporta respecto de tal decisión de la época anterior.

De todos modos se echa de ver, si el cambio se piensa en forma realmente histórica y a una con ello se piensa la mismidad de algo histórico y se toma en serio la unilinealidad de la historia (que pierde también posibilidades anteriores mediante decisiones libres), que tampoco en el devenir de la Iglesia como algo libre e histórico sigue siendo o tiene que seguir siendo posible ahora todo *lo que* antes (según un

juicio histórico —quizá problemático— de hoy) estaba dado en ella como posibilidad de una decisión. A fin de que una decisión histórica en una época sea vinculante para otra posterior en orden a mantener la continuidad histórica, sólo puede exigirse con seriedad que esa decisión se hallara *dentro* de las auténticas posibilidades del origen y no le contradiga, pero no puede exigirse que tal decisión fuera la única posible y estuviera preceptuada como única desde el punto de partida. Una decisión auténtica —aunque no forzosa en virtud del origen— y obligatoria para la historia siguiente de algo histórico, de algo que mantiene su continuidad en el cambio, puede considerarse de todo punto como legitimada por su origen, como procedente de él y “fundada” por él.

Aplicación al problema de la continuidad entre Jesús y la Iglesia

Si presuponemos estos principios (ahora sólo insinuados) de un ente que desarrolla su esencia históricamente y con libertad, que cambia y a la vez conserva su identidad, y si presuponemos que la comunidad de los que creen en Jesús es una modalidad así de ente histórico que temporaliza con libertad, entonces se desprende lo siguiente:

a) Una procedencia de Jesús y en tal sentido una fundación por parte de él se dan incluso cuando esta comunidad, en decisiones históricas a través de una evolución, se da a sí misma estructuras que son elegidas de entre un amplio número de auténticas posibilidades, las cuales están dadas en sí y abstractamente y, sin embargo, permanecen irreversibles y obligatorias para épocas posteriores. Bajo esa perspectiva tales estructuras (por ejemplo una constitución monárquico-episcopal y un permanente ministerio de Pedro) pueden entenderse como procedentes de Jesús y *iuris divini* (por lo menos si se establecen en el tiempo apostólico, pues entonces, según muestra, p. ej., la formación de los escritos normativos del Nuevo Testamento, todavía no está cerrada la historia pública de la revelación), aunque no puedan reducirse a una palabra propia de Jesús inequívocamente aprehensible para nosotros en el plano histórico. Se presupone solamente que pueda hacerse comprensible que tales decisiones (tales actos de la Iglesia creadores de una constitución) se hallen dentro de las auténticas posibilidades dadas por Jesús y la fe en él. También tales actos pueden ser

irreversiblemente obligatorios y en este sentido *iuris divini* para las generaciones posteriores bajo los presupuestos ya mencionados.

b) Desde esta perspectiva (en el sentido de nuestro método minimalizado hipotéticamente) no es de todo punto necesario referir las estructuras constitucionales concretas de la Iglesia (católica), que ésta declara ahora como vinculantes de manera permanente para ella, a una palabra histórica fundacional de Jesús salida explícitamente de su boca, como si sólo así la Iglesia constituida pudiera entenderse como procedente de Jesús y fundada por él.

Bajo estos y sólo bajo estos presupuestos ha de leerse lo que todavía diremos positivamente sobre momentos particulares de la relación de la primera (y posterior) Iglesia en sus estructuras con el Jesús histórico. Podemos conceder sin reservas —y sin acentuarlo cada vez de forma expresa— la problemática histórica de tales afirmaciones. Si lo dicho hasta ahora es cierto, en definitiva resulta intrascendente el que este o el otro momento en la Iglesia que se forma en los tiempos apostólicos pueda reducirse de manera más o menos inmediata al Jesús histórico, o bien deba pensarse como una decisión histórica, pero irreversible, que se halla dentro de las posibilidades auténticas de la Iglesia originaria. Si está presente ahí una Iglesia originada por la fuerza del Espíritu y la fe en Jesús, el resucitado, la cual procede así de Jesús y ha sido “fundada” por él, entonces no sólo puede concederse a esta Iglesia (cosa que nadie impugna) la posibilidad de libres cambios accidentales —según la situación concreta en la que ella se encuentra en cada caso—, sino también un devenir desde este origen hacia su *esencia* plena.

Actos de Jesús fundacionales de la Iglesia

En las dos secciones siguientes tendremos que resumir también algunos resultados exegéticos. Puesto que para nuestro fin no tiene sentido ni es posible una discusión del estado de la investigación exegética, nos orientamos aquí por obras de compendio, sobre todo de Rudolf Schnackenburg (artículo *Kirche* 1, en LThK² VI, 167-172, y *Die Kirche im Neuen Testament*, Friburgo de Br. ³1966), que asumimos “a nuestro propio riesgo” y que por eso no tenemos que demostrar aquí en sus detalles particulares.

Algunas acciones y palabras de Jesús tienen carácter de fundación de Iglesia, si bien en medida diferente según su posición histórico-salvífica. Esta tesis debe esclarecerse a continuación.

En primer lugar, no debe dudarse que Jesús congregó discípulos en torno a él, para agrupar junto a sí al pueblo de Dios, en primer lugar Israel. A este respecto, tiene importancia la formación del círculo de los doce, la cual apenas puede discutirse en el plano histórico. Con ello, Jesús revela una pretensión sobre todo Israel; y en consecuencia es históricamente falso opinar que Jesús reunió sin duda alguna un determinado círculo en torno a él, pero lo entendió sólo como una especie de orden o secta dentro de Israel, sin pretensión sobre el pueblo entero. Los doce, precisamente por su número, han de representar en forma simbólica a todo Israel, al Israel escatológico, pretendido por Jesús. Por ello, Jesús envía a los doce a predicar, y éstos participan de aquellas fuerzas salvíficas de Jesús que son un signo de que en él es operante la *basileia* escatológica como magnitud que irrumpe y se hace presente ahora.

La legitimidad de esta dirección de nuestra pregunta por actos de Jesús "fundadores de Iglesia" se pone de manifiesto también en el hecho de que la comunidad de discípulos se mantiene después del rechazo de Jesús por una gran parte del pueblo judío; el reconocimiento de su elección por Dios, la introducción al misterio de su pasión, la instrucción sobre persecuciones venideras, etc., permiten reconocer que Jesús se afianza en la idea de una comunidad salvífica, la cual se reúne en torno a él y en principio llama a todos los hombres a la *metanoia*, a la conversión y a la fe. Desde aquí debería interpretarse también la última cena, con la fundación de la eucaristía, como orientada al nuevo orden de salvación, a la nueva alianza. Asimismo las palabras a Simón (Lc 22, 31s) esclarecen que debe seguir existiendo la comunidad de los discípulos. A esta línea pertenece también la promesa de la consumación escatológica en el reino de Dios de lo que se ha hecho aquí sacramentalmente (Lc 22, 16.20.30a).

Finalmente, hemos de referirnos también a las "palabras de misión eclesiológica del resucitado" (A. Vögtle), porque en ellas se concede de manera definitiva a los discípulos los poderes conferidos a Jesús, para que ellos continúen su obra en el mundo (cf. Mt 28, etc.).

En los versículos Mt 16, 18s se expresa una voluntad inmediata de Jesús de fundar la Iglesia. En primer lugar, puede decirse con segu-

ridad que estas palabras a Simón como piedra de la Iglesia, como portador de las llaves de la Iglesia de Jesús, como investido del poder de atar y desatar, pertenecen realmente al antiguo Evangelio de la Iglesia. La autenticidad se insinúa por el ritmo y el carácter semíticos del lenguaje, por los lugares paralelos de los textos de Qumrán, sobre todo por la tradición de Cefas ligada al pasaje comentado, cuyo nacimiento apenas puede explicarse de otro modo; conviene notar aquí que de un apodo objetivo se hace un nombre propio. Por doquier en la Iglesia primitiva Simón se llama Cefas, Pedro. Y propiamente este cambio de nombre como causa del nombre de Simón que tiene validez en la comunidad primitiva, apenas puede explicarse sino por el origen de la palabra Cefas que Jesús usa en Mt 16, 18. Cabría dudar de la autenticidad de esta sentencia sólo en el caso de que se demostrara de antemano que es imposible en boca de Jesús. Pero no ocurre así, pues no puede afirmarse que la espera próxima y la predicación sobre el futuro reino de Dios, que irrumpe ya en Jesús, no admitan en el horizonte y en la mentalidad de la teología, así como en la propia interpretación de Jesús, un espacio para la idea de la Iglesia en general (si bien no hemos de rompernos la cabeza sobre la medida en que el Jesús histórico hubo de pensar anticipadamente en forma explícita y sobre cómo tuvo que hacerlo en concreto, si él concibió de algún modo una comunidad institucionalizada de aquellos que creen en su mensaje y en él, y esperan la venida definitiva e indetenible del reino de Dios).

Entonces tampoco se entendería bien por qué y cómo la comunidad primitiva de Jerusalén llevó a cabo en una teología creadora algo que de antemano no podemos atribuir a Jesús mismo. Dónde deba localizarse históricamente en la vida del Jesús prepascual esta sentencia de Mt 16, 18, es una cuestión que podemos confiar al exegeta, pues a la postre para nuestras reflexiones no tiene una importancia decisiva. Aun cuando opinemos que Mateo la desplazó a un lugar en la vida de Jesús que no puede ser el originariamente histórico, de ahí no se sigue nada para nuestra pregunta; también la comparación con el texto de Lc 22, 31s —un pasaje libre por completo de sospechas— muestra que el Jesús prepascual pudo pronunciar tal frase por lo menos inmediatamente antes de su pasión. El sentido de esta frase es: Jesús quiere fundar su comunidad salvífica en Simón, en su persona como la piedra, y frente a los fariseos asegura a esta Iglesia suya asistencia contra los poderes de la muerte, contra las “puertas del hades”. Simón es designa-

do plenipotenciario por la entrega de las llaves, que no designan al portero, sino al administrador de la casa; con ello recibe el poder de dar entrada a la futura *basileia* (esto se hace más claro todavía en comparación con los versículos Mt 23, 13, dirigidos contra los “escribas y fariseos”). Esta fundamental plenitud de poderes de Simón como piedra en la nueva edificación de Dios, que como Iglesia suya, de Jesús, es delimitada en forma explícita frente al Israel anterior como pueblo de Dios, queda esclarecida más de cerca mediante la imagen del atar y desatar; y de momento es indiferente para nosotros qué significa con exactitud dentro de la comunidad particular y de la Iglesia entera este poder de atar y desatar, que en Mt 18 se concede también a los doce, a los apóstoles. Nos basta constatar, de acuerdo con la intención de la argumentación históricamente indirecta y existencialmente inmediata, que Jesús quiso sin duda alguna una Iglesia como suya y le dio una cierta constitución fundamental, en tanto constituyó a Simón como piedra y llavero, y le confirió los poderes de atar y desatar.

Así, Jesús dio a la Iglesia una constitución fundamental, aunque no desarrollada todavía. Esta posición fundamental reconocida a Pedro (Mt 16, 18), esta posición “petrina”, es confirmada mediante Lc 22, 31s como posición primacial en el círculo de los discípulos, y en Jn 21, 15ss queda expresado su poder de dirección sobre toda la grey de Cristo mediante palabras del Jesús pospascual. Ciertamente también los otros doce reciben el poder de atar y desatar, y aquí tampoco tiene importancia inmediata para nosotros preguntar cómo se relaciona este poder de atar y desatar de los doce con el poder de atar y desatar que aparece luego en la comunidad postapostólica. También hemos de referirnos finalmente a Jn 20, 22ss, donde el resucitado, en un texto que no hace falta seguir investigando aquí, concede a los apóstoles una plenitud de poderes concebida en analogía con el poder de atar y desatar.

Sin duda puede decirse también que Jesús, fuera de esta disposición fundamental, confió todo lo demás al Espíritu prometido y a la historia de la Iglesia dirigida por el Espíritu y sobre todo, naturalmente, a la historia de la Iglesia primitiva, por cuanto en esa originaria historia apostólica de la primera generación se concreta y confirma un núcleo fundamental que es decisivo para los tiempos siguientes de la Iglesia. Si finalmente se pregunta si y en qué medida Jesús mismo pudo

concebir la organización de su comunidad en torno a Cefas como válida para todos los tiempos —que él no pudo prever de manera concreta—, creemos que de cara a esta pregunta no cabe sino remitir a lo que hemos dicho antes sobre el devenir de la esencia de un ente histórico.

3. LA IGLESIA EN EL NUEVO TESTAMENTO

Cómo se concebía a sí misma la comunidad primitiva

Aunque aquí ha de bastar lo dicho hasta ahora para legitimar la primera Iglesia como fundación de Jesús mismo, sin embargo todavía hemos de decir algo con brevedad sobre la concepción de sí de la Iglesia tal como está atestiguada en el Nuevo Testamento. Pero no volveremos a analizar de forma expresa el problema del derecho con que esa autoconcepción de la Iglesia apostólica puede a su vez apelar a Jesús mismo.

La primera autodesignación de los cristianos como los creyentes en Jesús como su Señor resucitado y su salvador fue probablemente “los santos” (Act 9, 13.32.41; 26, 10 etc.) y también la “comunidad de Dios”, asumiendo la caracterización veterotestamentaria de Israel. Esta designación “comunidad de Dios”, “Iglesia de Dios” se dice primeramente de comunidades particulares judeocristianas, luego de las paulinas y finalmente de la Iglesia entera (Act 20, 28; 1 Tim 3, 15; etc.; cf. en general las introducciones de las cartas paulinas). Ciertamente que la comunidad primitiva de Jerusalén de momento está fuertemente atada a la comunidad del pueblo y de la religión de Israel. Pero no se entiende como un grupo israelita especial, sino como la comunidad congregada por Jesús, su Mesías, y llamada por él, la cual ha de invitar al Israel entero a la fe en Jesús y a la conversión (Act 2, 36 etc.). Dicha comunidad tenía ya su propio culto y, finalmente, después de algunas contradicciones, siguió la llamada de Dios a extender su misión entre el mundo pagano. En la posesión pentecostal del Espíritu, la comunidad se experimenta como comunidad salvífica escatológica, llamada a una vida santa, incluso allí donde quiere cumplir esta obligación en el marco de la ley judía. Ciertamente que las recientes investigaciones exegéticas confieren de nuevo una rica diferenciación a esta imagen. Pero tales investigaciones tienen también un carácter fuerte-

mente hipotético-heurístico, de modo que podemos dejar de tomarlas en consideración para nuestra manera de proceder, ya que no pueden cambiar decisivamente y con la debida seguridad las líneas fundamentales.

La teología de la Iglesia en Lucas y Mateo

En Lucas y Mateo —y sobre todo y de manera muy explícita en Pablo— encontramos ya una auténtica *teología* de la Iglesia. Si buscamos la aportación especial de Lucas para la teología de la Iglesia a través de la base y del desarrollo del Evangelio y de los Hechos de los Apóstoles, que han de considerarse como dos obras complementarias, deberemos verla en el hecho de que este autor ordena explícitamente el “tiempo de la Iglesia” y sus tareas misioneras entre la “ascensión” de Jesús y la parusía. Con ello no queremos decir precisamente que tal idea de la Iglesia surgiera por primera vez en base a la experiencia de que los creyentes en Jesús no tenían que reducirse a esperar la pronta venida del reino revelado de Dios. Pero Lucas en su teología de la Iglesia sin duda elaboró con mayor claridad que, entre la ascensión de Jesús y su retorno, hay realmente un tiempo de la Iglesia, de modo que la historia de la salvación de Lucas conoce tres tiempos: el tiempo de Israel (cf. Lc 16, 16), el tiempo de Jesús como el “centro del tiempo” y el tiempo de la Iglesia, el cual se extiende hasta la revelación de aquella dimensión definitiva que aconteció ya en el medio del tiempo, que es el tiempo de Jesús. Concuerdia con esta visión histórico-salvífica el que la Iglesia se dirigiera primero a Israel, el antiguo pueblo de Dios, y luego, a causa de la incredulidad judía, se dedicara definitivamente a la misión de los gentiles. A partir de Jerusalén, la Iglesia se dirige a todo el mundo, pero manteniendo siempre su continuidad histórico-salvífica con el antiguo Israel, a pesar de la cesura radical que se ha creado por Jesús y por la incredulidad con que le respondió su pueblo.

En Mateo se trata de la posición de Israel y de su interpretación histórico-salvífica. Acerca del pueblo judío leemos: “Os quitarán el reino de Dios, y se lo darán a un pueblo que produzca los frutos del reino” (Mt 21, 43). Este pueblo es el verdadero Israel, el cual consta de judíos y paganos que creen en Jesús. El Evangelio de Mateo se es-

fuerza por resaltar la esencia y la forma de este pueblo. Así se convierte en auténtico “Evangelio eclesíástico” (Schnackenburg). En este marco han de verse los elementos particulares: en el sermón de la montaña se anuncia la ley de Cristo para este nuevo pueblo de Dios, para esta alianza nueva. Se pone de manifiesto la universalidad de la Iglesia (cf. Mt 8, 10ss; 28, 18ss: el mandato misional de Jesús), pero también se esclarece su constitución, su dirección, la disciplina de las comunidades. Se lanza una mirada a los malhechores que hay en su seno, e igualmente a la presencia y asistencia del Señor en favor de esta comunidad suya. Naturalmente esto se mantiene todavía en un marco pequeño y modesto, si pensamos, por ej., en la regla de la comunidad de Mt 18, en la cual se presuponen comunidades que hoy ya no podemos permitirnos en el plano de la sociología eclesíastica; pero esto en principio no modifica el hecho de que en el Evangelio de Mateo hay ya una “teología de la Iglesia”. La llamada de Jesús y su significación salvífica no se dirige sólo al individuo en la interioridad de su conciencia, sino que forma realmente comunidad eclesíastica en torno a él, con su “leyes” que superan y desbordan la ley del Antiguo Testamento, con el culto anamnético de la muerte salvífica de Jesús, y también con una dirección que está confiada a Simón Pedro y a los doce.

Teología paulina de la Iglesia

En las cartas paulinas se desarrolla una teología de la Iglesia en sentido auténtico, que no puede ser superada ni siquiera por la eclesiología actual. Y para nosotros a su vez es relativamente indiferente en qué medida y sentido se refleja también en Pablo la constitución social de la Iglesia. Pablo se siente todavía auténtico apóstol, que habla con la autoridad misional del Cristo glorificado. Tiene conciencia absoluta de ser una autoridad eclesíastica, de modo que —si prescindimos de las cartas pastorales— no tiene que ser demasiado actual para él la pregunta de una constitución eclesíastica para tiempos posteriores, cuando ya no se dé esta misión apostólica inmediata. Pero, de todos modos, Pablo se siente ligado a la concordia con Pedro y la comunidad primitiva de Jerusalén. También él anuncia una doctrina que ha recibido de la tradición, de una auténtica *paradosis* y, por tanto, no es meramente

el pneumático cristiano arrebatado por el resucitado, sino que es ya en conjunto el apóstol que actúa en una Iglesia; y por ello se siente siempre responsable ante la comunidad primitiva de Jerusalén. Aun cuando replica a Pedro en su propia cara, y se sabe precisamente obligado a ello, en el fondo respeta así la Iglesia como Iglesia total con sus estructuras previamente dadas, dadas también con anterioridad a él, el apóstol advenedizo.

Los rasgos fundamentales de su teología de la Iglesia pueden insinuarse brevemente como sigue: la Iglesia consta de judíos y paganos (en la carta a los Efesios —posiblemente deuteropaulina— su unión es el “misterio de Cristo” por excelencia; cf. Ef. 3, 4.6). Pero también se reconoce la función histórico-salvífica de Israel, que todavía no ha terminado (cf. Rom 9-11). En el bautismo y la eucaristía se funda sacramentalmente esta nueva comunidad de la Iglesia. El cuerpo místico de Cristo vive de aquel cuerpo que es recibido en la cena. En Pablo sin duda se da también una conciencia conjunta de Iglesia. Ciertamente que la comunidad particular se llama también Iglesia, *ecclesia*, y en ella aparece la presencia de Cristo como la última salvación escatológica. En este sentido, para Pablo la comunidad particular no es una mera especie de circuito administrativo de una gran organización, la cual sería la única que podría llamarse Iglesia. Pero, no obstante, la conciencia total de Iglesia está dada de todo punto en Pablo. Y si la Iglesia está en Éfeso o en Colosas, esta expresión —rectamente interpretada— significa que la comunidad entera, congregada con fe en torno a Jesús en la cena y por el bautismo, es en todo el mundo la Iglesia y aparece con su suprema actualidad en estas comunidades locales particulares.

La Iglesia es además para Pablo como una magnitud celeste y cósmica, según aparece con especial claridad en la eclesiología de la carta a los Efesios. La idea profunda del cuerpo de Cristo fue desarrollada primeramente y con especial claridad por Pablo. Pero sería también falso pretender reducir de forma unilateral y exclusiva la eclesiología de Pablo a este concepto de Iglesia. En realidad Pablo dispone de un amplio y rico simbolismo: plantación, edificación, templo, Jerusalén celeste, prometida, esposa de Cristo. En Pablo se expresa también el destino escatológico de la Iglesia.

En las cartas pastorales (aunque dejemos abierta la pregunta de si estas cartas proceden de Pablo) hallamos de todos modos una con-

cepción de sí de la Iglesia en el tiempo apostólico. En ellas la Iglesia es descrita como la casa bien ordenada de Dios y así como el sostén, el fundamento de la verdad. Se dan ya instrucciones muy claras para los oficios, la ordenación, la instrucción, la conservación de la doctrina pura. Aparece aquí sin duda una imagen de la Iglesia acuñada en forma más fuertemente institucional, la cual, sin embargo, no por esto se halla en contradicción con una imagen escatológica de la Iglesia; más bien, se siguen desarrollando, de cara a una situación más compleja, algunos puntos de partida que aparecen con toda claridad en las cartas paulinas principales.

Otras ecclesiologías en el Nuevo Testamento

En el lugar principal —para nuestra pregunta— de la primera carta de Pedro (1 Pe 2, 4-10) están fusionados en una síntesis teológica diversos pensamientos, imágenes y referencias veterotestamentarias: Cristo como la piedra fundamental, la Iglesia como la casa espiritual erigida en el Espíritu Santo, el sacerdocio santo de los cristianos que ofrece sacrificios espirituales en este templo, un sacerdocio real, un nuevo pueblo de Dios que consta de judíos y paganos. En otros lugares, la primera carta de Pedro reflexiona sobre la dispersión y persecución de la Iglesia, sobre la fortaleza en la esperanza y en la hermandad (resumimos aquí con suma brevedad algunas de las ideas fundamentales de esta carta).

También en la carta a los Hebreos se halla una síntesis de otro tipo de una teología de la Iglesia. Esta carta asume la idea veterotestamentaria del Éxodo, la idea del “pueblo peregrino de Dios” (E. Käsemann; cf. Heb 3, 7-4, 11), y, en un movimiento de pensamiento enriquecido asimismo con un caudal veterotestamentario, une la promesa de la llamada celeste —la entrada en la quietud sabática de Dios y así la participación en los bienes celestes, por el hecho de que el sumo sacerdote (a saber, Cristo) de este pueblo peregrino de Dios “ha penetrado ya en el cielo” (Heb 13, 14)—, con la esperanza escatológica. Así hay una compenetración de consumación y promesa, una pertenencia de la Iglesia a la Jerusalén celeste, a la congregación festiva ante el trono de Dios a pesar de la permanencia en la lucha terrestre de la prueba y del sufrimiento.

Si echamos una mirada al Evangelio de Juan y a sus cartas, en ellos propiamente la Iglesia —en contraposición, por ej., con las cartas de Pablo— nunca está mencionada de manera explícita bajo la palabra “Iglesia”. No obstante, en tales escritos la Iglesia está presente en todas partes: en los sacramentos —que se dan también en este Evangelio pneumático— actúa el Señor glorificado a través del Espíritu que procede de él y así consume propiamente su acción salvífica. La mirada del Jesús terrestre se dirige constantemente al futuro, en el que él como glorificado “atraerá a todos hacia sí” (Jn 12, 32), continuará la misión en la que la congregación de los hijos dispersos de Dios llevará a la grey una, y en la que estará unido con los suyos a la manera como la vid comunica su fuerza vital a los sarmientos. El testimonio de la Iglesia a favor de Cristo en el Espíritu Santo, el Paráclito, convencerá al mundo.

En el Apocalipsis, la revelación secreta, que quiere dar precisamente a la Iglesia actual fuerza de fe y de vida, se pone ante los ojos de la Iglesia oprimida su dignidad como el Israel escatológico (cf. Ap 7), el cual está protegido por el sello de Dios. La mujer celeste como rival del dragón satánico (Ap 12) sin duda ha de interpretarse también eclesiológicamente. Junto con la grey de los redimidos en el cielo, la Iglesia, que de la unión con ellos saca fuerza y confianza en la victoria, espera sus bodas como la prometida del Cordero (Ap 19, 7). Así la Iglesia consumada entra en la nueva Jerusalén, el reino escatológico de Dios.

Pluralidad y unidad de la imagen neotestamentaria de la Iglesia

Vemos ya en este breve esbozo que la imagen neotestamentaria de la Iglesia es sumamente polifacética. Se da ya sin duda alguna una Iglesia con carácter institucional. Ésta tiene obispos, diáconos, presbíteros, está organizada, en ella determinados oficios y potestades ostentan un determinado rango y puesto; también desde el punto de vista de la organización aparecen conectadas entre sí las comunidades particulares. Por otra parte, tenemos una eclesiología que mira especialmente a la interna y gratuita realidad de fe de la Iglesia, por ej., cuando se la considera como el pueblo peregrino de Dios, como la comunidad de los congregados en torno a Cristo, como los testigos, como el

cuerpo de Cristo al que el individuo está incorporado por el bautismo, un cuerpo de Cristo que está vivificado y constituido siempre de nuevo por la celebración de la cena. A pesar de las muchas imágenes de las concepciones en desarrollo, se da a la postre una unidad profunda de la idea de Iglesia en el Nuevo Testamento.

Así, contra afirmaciones más antiguas de la investigación, el concepto de Iglesia de Pablo no podrá considerarse ya como inconciliable con el de la comunidad primitiva. Y tampoco puede ni debe afirmarse un abismo insuperable entre la primitiva comunidad judeocristiana y las comunidades judeohelenísticas o el cristianismo helenista (dimensiones que por lo demás no pueden separarse tan nítidamente para la investigación), entre Pablo y el llamado catolicismo temprano, que aparece con claridad en Lucas y las cartas pastorales. A la postre, en todas partes se encuentran las mismas convicciones fundamentales, las mismas estructuras teológicas básicas. Se da la Iglesia una, fundada por Cristo, conquistada por él y unida con él, la cual posee una forma de existencia celeste y terrestre, tiene una forma externa y una esencia interna, llena de Espíritu, misteriosa. No hace falta afirmar que en la acentuación existencial e inmediatamente religiosa domina en todas partes la misma imagen de la Iglesia. Es evidente que en aquel tiempo, cuando la Iglesia se percibía en una oposición radical con todo el entorno helenístico-gentil, cuando la fe, la confesión de Cristo y el bautismo eran los acontecimientos centrales en la vida de los cristianos, muchos otros aspectos sociológicos de la Iglesia eran todavía fluidos y no tenían que aparecer en la conciencia tan claramente como en tiempos posteriores, en los que ya los presupuestos sociales de una Iglesia masiva forzosamente habían de producir desplazamientos bajo diversas dimensiones.

Añádese a esto que nosotros, a partir de una inteligencia católica de la Iglesia, hemos de contar con que el derecho eclesiástico, su constitución, en el tiempo apostólico hasta final del siglo primero era tal que sólo a final del tiempo apostólico, o sea, a principio del segundo siglo cristiano o incluso más tarde —cf. la formación del canon de los escritos del Nuevo Testamento—, estuvo allí todo lo que hoy consideramos con razón como constitución divina de la Iglesia. Así como todo cristiano, incluso allí donde pregunta por el canon, considera la Sagrada Escritura en conjunto como el documento de la fe cristiana, el cual es normativo para él, y hace esto aunque dentro de los escritos

neotestamentarios aparezcan diversos aspectos también en la teología y aunque en tales escritos pueda comprobarse una evolución teológica; así, también es conciliable de todo punto con un concepto católico de Iglesia —el cual incluye una constitución eclesiástica dada por derecho divino en sus rasgos fundamentales— el observar dentro del tiempo apostólico una evolución que no llega a desarrollarse necesariamente con todas las líneas, dadas al principio en germen. Si por ej., en una comunidad helenística advertimos una constitución más “democrática”, esto no significa todavía que la estructura episcopal de las Iglesias particulares, tal como está dada a finales del siglo primero, sea una evolución falsa o una evolución cualquiera, junto a la cual existan hoy para nosotros posibilidades completamente diferentes de una constitución eclesiástica.

4. REFLEXIONES FUNDAMENTALES SOBRE EL CARÁCTER ECLESIAL DEL CRISTIANISMO

El cristianismo es necesariamente eclesial

La Iglesia es de antemano algo más que una organización social para fines religiosos, aunque éstos se entiendan y estén acuñados cristianamente. Allí donde hay hombres se da “Iglesia” en el sentido de una organización religiosa. E incluso aquellos que protestan contra la Iglesia, si en general tienen una actitud y praxis religiosas, se unen en una comunidad sociológico-religiosa, y en este sentido preliminar y muy amplio, forman algo así como una “Iglesia”, aunque se denominen “religiosamente libres”. Si decimos que el cristianismo ha de tener una constitución eclesial, significamos que esta comunidad eclesial, prescindiendo ahora de su constitución concreta, pertenece a la existencia religiosa del hombre como tal. Pertenece a la pregunta salvífica del hombre y en principio es un elemento constitutivo de su relación con Dios. En este sentido, afirmamos que la Iglesia tiene que ver algo con la esencia del cristianismo y no es meramente una organización para una actividad religiosa que en su significación auténtica fuera también pensable con independencia de tal organización religiosa.

Si consideramos que la Iglesia está dada por primera vez allí donde la pregunta de la organización religiosa entra en la esencia au-

téntica de lo cristiano-religioso y así la dimensión organizatoria misma recibe una significación salvífica, con ello no decimos que cualquiera que no pertenezca a este cristianismo así eclesialmente constituido se vea privado de su salvación, o no pueda tener la relación última, decisiva con Dios, que está fundada en la gracia de Cristo. Pero el hecho de que la acción salvífica se ofrezca en principio a cada hombre y opere fundamentalmente su salvación si es aceptada con obediencia a la conciencia moral, no excluye que el cristianismo pleno, llegado a la realización histórica de la autocomunicación de Dios, sea también eclesial.

La pregunta de la Iglesia no es simplemente una cuestión de finalidad humana, sino en sentido auténtico también una pregunta de fe. En virtud de la esencia del cristianismo, la Iglesia debe entenderse de manera que ella emane de la comunicación histórica de Dios mismo, la cual aparece históricamente y halla en Jesucristo su supremo punto definitivo en la historia. La Iglesia es un trozo de cristianismo como el suceso mismo de la salvación. No podemos excluir de la esencia del hombre, también como sujeto de la religión, de la relación con Dios, lo comunitario, lo social, la intercomunicación. Si Dios en el fondo no es una realidad particular junto a todas las demás posibilidades, sino el origen y el fin absoluto del hombre uno y entero, entonces el hombre en su totalidad —o sea, también en su intercomunicación y carácter social— está referido a este Dios. En virtud de la esencia del hombre y de Dios, y en virtud de la esencia de la relación del hombre con este Dios rectamente entendido, lo social no puede excluirse de la esencia de lo religioso. Pertenece a ello porque el hombre en todas sus dimensiones está referido a este Dios uno de la salvación del hombre entero. De otro modo, la religión pasaría a ser un asunto meramente particular del hombre y dejaría de ser religión.

Carácter de exigencia autónoma del mensaje de Jesucristo

Si la religión no es un esbozo de la existencia que parte del hombre, sino que significa una llamada de Dios, del Dios vivo, y si esta llamada del Dios libre, personal no es —a pesar de la divinidad de Dios— meramente un asunto trascendental de la conciencia más íntima del hombre, sino que se produce de manera histórica, entonces pertenece a

la esencia de tal religión implantada por Dios en la historia lo que llamamos autoritativo. La religión como religión de Dios, y no de la mera invención humana, la religión que es realmente una magnitud histórica, ha de estar enfrente del hombre de manera que ella no comience a ser una dimensión real en la vida humana por primera vez cuando el hombre, por así decir, la ha esbozado y configurado desde su propia mentalidad. Para el hombre religioso se plantea simplemente la pregunta de si en el ámbito de su experiencia, de su historia, hay una magnitud puesta con independencia de él, una magnitud que el hombre puede dejar valer no como lo dispuesto por él, sino como el poder que dispone sobre él. Si la religión en el fondo fuera sólo lo que yo percibo en cada caso como la representación e interpretación de mi propio sentimiento de vida y de mi propia interpretación de la existencia, entonces faltarían en lo religioso un fundamento y una peculiaridad esenciales.

Cierto que la religión para ser religión, y el cristianismo para ser cristianismo, debe aceptarse, traducirse, realizarse subjetivamente; sólo está dada realmente donde existen decisión personal de fe, esperanza y amor. Y, evidentemente, lo objetivo, autoritario e institucional nunca puede suplantarse este cristianismo personal. Pero una subjetividad auténtica, que se ve situada ante Dios y por ello sabe de antemano que ha de dejarse disponer por algo objetivo no puesto por ella, entiende qué es Iglesia dentro de lo religioso, a saber: que aquí hay una magnitud que me obliga, que constituye un punto por el que puedo orientarme, que no está dado por primera vez cuando comienzo a ser religioso con mi propia subjetividad. Precisamente la insustituible e indeclinable subjetividad del hombre exige por su esencia que le salga al paso una objetividad normativa de esta subjetividad.

Dentro de esta posibilidad libre y personal que se concede a la subjetividad, la objetividad ha de poder aparecer como normativa frente a esta subjetividad, ha de ser la religión de Dios y no sólo una explicación de mi propio sentimiento de la existencia, debe ser una dimensión que pueda actuar autoritativamente. El cristianismo es la religión del Dios que exige, que llama a la subjetividad a salir de sí, sólo cuando me sale al paso en una esfera eclesial de tipo autoritativo. De otro modo el hombre concreto, que no sólo es trascendencia, sino hombre concreto con cuerpo y alma, con un condicionamiento histórico, con una subjetividad subjetiva, está entregado a su propia

pobreza, problemática y posibilidad de inversión y tergiversación de lo religioso. Si Cristo no es sólo una idea, sino un hombre concreto, si la salvación en Cristo no acontece solamente por la comunicación de una ideología, la cual en principio pudiera conseguirse también con independencia de Jesús y de su predicación, si la salvación depende del suceso concreto de su cruz, muerte y resurrección, consecuentemente esta salvación no puede estar dada y sustentada sólo por una interioridad subjetiva; entonces la concreción de Jesucristo como el que me exige debe salirme al encuentro en lo que llamamos Iglesia, en una Iglesia que no formo yo por primera vez, que no se constituye primeramente por mis deseos y mis necesidades religiosas, sino que es una misión, un encargo, una proclamación, y así hace en verdad presente para mí la realidad de la salvación.

Historicidad y estructura social pertenecen a la mediación de la salvación

El problema entero de la Iglesia podría reducirse a esta fórmula sencilla: ¿El hombre es "religioso" solamente por su relación trascendental, comoquiera que deba interpretarse con mayor precisión, o bien esta connatural relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios, lo que llamamos espíritu y gracia, tiene a su vez una historia perceptible de tipo concreto? En el fondo, en todas las formas religiosas y formas mixtas a la postre sólo hay dos posibilidades. O bien la historia misma tiene importancia salvífica, o bien la salvación sucede solamente en una interioridad subjetiva, a la postre trascendental, de modo que la restante vida humana nada tiene que ver con ello. Si la primera solución es la única real y auténticamente humana, entonces la Iglesia misma pertenece a la historia de la salvación de la gracia divina, no sólo como una organización religiosa útil cualesquiera, sino como la concreción y mediación categoriales de la salvación gratuita; y sólo así la Iglesia se hace realmente Iglesia.

Ha pasado la época en la que un hombre podía creer que lo auténtico de su existencia, lo humano, lo auténticamente personal puede vivirse y realizarse en una intimidad que nada tiene que ver con la dura vida de cada día, de la sociedad del hombre, de su intercomunicación concreta, con una amplia socialización. Cierto que existe todavía la ilusión de que los hombres pueden arreglárselas racionalmente

en la esfera social, y por lo demás, lo relativo a la concepción del mundo puede mantenerse alejado de lo social. Pero se pondrá de manifiesto cada vez más que incluso la sociedad más profana, conservada a través de medios de poder, no puede prescindir de una base "ideológica" de concepción del mundo y que de hecho la instaurará y defenderá. Con ello no está dicho que la ideología de una sociedad futura, muy organizada, o bien deba identificarse con el cristianismo, o bien deba ser necesariamente anticristiana. Pero la marcha de la evolución muestra que entre lo social del hombre y lo humano en el mismo, con inclusión de su interpretación de la existencia en una concepción del mundo, median relaciones y nexos tan estrechos, que ambas dimensiones no pueden separarse sin más en una sociedad neutral respecto de la concepción del mundo. Así se pone de manifiesto que el hombre es social también en su concepción del mundo. Y si el cristianismo dice, a la inversa, que el hombre también como cristiano es eclesial en su última relación con Dios, no se trata ahí de una antigua opinión superada hace tiempo, sino de algo que también se hará muy claro para el hombre de los próximos tiempos, y de forma decisiva.

Esta referencia al hecho de que, en virtud de la esencia del hombre como un ente que realiza históricamente su trascendencia, y en virtud del carácter de exigencia autónoma del mensaje de Cristo, el cristiano debe ser un cristiano eclesial, no puede oscurecer la evidencia de que la aceptación libre de la Iglesia y de su autoridad es a su vez un acto de libertad y de decisión, del cual debe responsabilizarse cada cristiano —también el católico— en la soledad de su propia conciencia, sin que en *este* punto de la historia de su libertad el creyente pueda apoyarse ya en la autoridad de la Iglesia como tal. Y esta decisión "solitaria" es la que soporta y mantiene de hecho la eficacia de la autoridad de la Iglesia en el cristiano individual. En ese punto no hay ninguna diferencia esencial entre un cristianismo católico y aquel cristianismo protestante que, en general, reconoce alguna instancia autoritaria (p. ej., la Sagrada Escritura) como venida "de fuera" y así vinculante.

5. MÉTODO INDIRECTO DE LEGITIMACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA COMO IGLESIA DE CRISTO

El método normal, justificado de todo punto en su inteligencia teórico-científica, de la teología fundamental usual tiende a proporcionar una demostración histórica de que la Iglesia católica es concretamente la Iglesia de Cristo, la cual es querida por él tal como ésta es a tenor de su propia intelección en su constitución esencial y procede de Jesucristo en una continuidad histórica. No afirmamos que este camino en principio sea imposible, pero resulta muy difícil para el cristiano concreto de hoy, a una distancia de dos mil años, pues se presentaría tal multitud de difíciles preguntas y demostraciones históricas, que en la *práctica* tal camino resultaría inviable para la conciencia de verdad de un católico "normal" con las posibilidades de conocimiento de que dispone en realidad.

Por eso intentamos recorrer un camino indirecto, indirecto frente a la demostración histórica de la identidad de la Iglesia actual con la Iglesia de Jesucristo. Este camino indirecto es, por otra parte, el más directo, pues parte más inmediatamente de nuestro propio cristianismo concreto y vivido. Con esta intención hemos de pensar en *primer lugar* algunos principios formales sobre ese camino, para aplicar luego en una segunda reflexión tales afirmaciones de principio a la pregunta concreta de la Iglesia, y para preguntar qué se deduce de ahí en orden a la autorreflexión y legitimación de nuestro cristianismo *católico*.

Nuevamente sobre la necesidad de la Iglesia

Según hemos dicho, el cristianismo es eclesial de manera esencial y no sólo de una forma secundaria, religioso-social y pedagógico-religiosa. La Iglesia pertenece como tal al cristianismo, por lo menos allí donde éste llega a sí mismo y quiere y debe llevar adelante la continuidad de una historia real de la salvación. La Iglesia es más que una organización meramente práctica, humanamente inevitable para cumplir y satisfacer necesidades religiosas. El cristianismo como acontecer salvífico y acción de Dios en nosotros y como respuesta del hombre a esta última autocomunicación de Dios es eclesial. Hemos intentado mos-

trar esto desde la última situación salvífica y desde la reclamación que se le hace al hombre entero en orden a la salvación del hombre total, que es esencialmente un ser intercomunicativo, social y, por eso, histórico-social. Hemos intentado lograr este conocimiento también diciendo que el cristiano debe esperar, prescindiendo de la modalidad concreta, una Iglesia autoritativa, la cual, por tanto, es más que una mera organización social del creyente, si y en tanto el cristianismo es esencialmente más que asunto y objetivación del propio estado subjetivo, piadoso, y de la conciencia religiosa del hombre. Bajo esa perspectiva, la Iglesia es de antemano la Iglesia que me exige, la Iglesia que constituye la concreción de la exigencia de Dios a mí, una concreción que en el fondo ha de esperarse si el cristianismo no es la religión que yo hago, sino el suceso salvífico que Dios envía por su propia iniciativa, incalculable para mí. Y si este suceso salvífico como acción de Dios ha de llegar a mí no sólo en alguna profundidad última de la conciencia, sino también en la concreción de la existencia, entonces la concreción de ese Dios que me exige, no constituido ni hallado por mí, es Jesucristo y su Iglesia concreta, que me sigue exigiendo en la misma manera.

A idéntico resultado llegamos por el hecho de que, en tanto el cristianismo es autocomunicación personal del misterio sagrado de Dios, llega a nosotros de manera que se produce en nosotros una historia real de dicha comunicación de Dios mismo, y que tal comunicación sobrenatural y trascendental de Dios está mediada forzosamente en la historia. Si existe así una historia de la salvación y una historia además que se ha desarrollado hacia su absoluto e irreversible punto cimero en la historia de Jesús, el crucificado y resucitado, en consecuencia esta concreción de la historia de la salvación como mediación y concreción de mi sobrenatural y gratuita relación trascendental con Dios ya no puede cesar, es decir, tiene que haber una Iglesia.

La Iglesia de Jesucristo debe ser "una"

Lo segundo que hemos de afirmar en estas reflexiones fundamentales es la visión de que la Iglesia de Jesucristo debe ser *una*. Si y en tanto la Iglesia no es aquello que constituyen cristianos piadosos despertados por Cristo para seguir desarrollando su propia subjetividad reli-

giosa, sino la llegada de la historia de la salvación en Jesucristo, entonces está claro que la Iglesia no puede estar formada por el hecho de que cualesquiera grupos de cristianos organicen comunidades religiosas íntimas. La Iglesia que es y quiere permanecer verdaderamente tal, parte de Cristo y llega a mí con la exigencia y pretensión de ser la representación de Cristo en la historia perdurante de la salvación, que está acuñada por Cristo.

De hecho en el Nuevo Testamento, tanto en Pablo como en Juan, la unidad de la Iglesia está exigida y presupuesta. Evidentemente la relación de las comunidades cristianas particulares en un determinado lugar, en una celebración de la cena del Señor y en la proclamación de su mensaje, con la Iglesia universal, no es la de un distrito administrativo con la Iglesia total. Sin duda alguna, la relación entre la comunidad local y la Iglesia entera ha de pensarse distintamente que en un Estado o en otra sociedad profana cualquiera. Ciertamente según el testimonio del Nuevo Testamento, hay Iglesia en Éfeso, en Colosas, etc. Y es seguro que la Iglesia, no en el sentido de la comunidad local, sino en el auténtico sentido teológico, acontece allí donde se celebra la cena, donde se bautiza, donde la palabra de Cristo, que exige la fe, es proclamada en el Espíritu de Cristo. Pero esto no excluye, sino que incluye que hay *una* Iglesia. En primer lugar, es persuasión fundamental de Pablo que la Iglesia de Cristo, la comunidad de sus creyentes, el cuerpo de Cristo, el pueblo de Dios, aparece en tal comunidad local precisamente porque las comunidades locales particulares no son sin más magnitudes que existan para sí mismas, las cuales accesoriamente, por cualesquiera razones ideológicas, se unan en grandes asociaciones, sino que, lo uno, que es la Iglesia, se realiza y aparece como ello mismo en las comunidades particulares. Por tanto éstas, si son Iglesias en sentido verdadero y pleno, están unidas ya de antemano. Lo uno y mismo del pueblo de Dios unido por el Espíritu divino aparece en cada comunidad local.

Pero entonces es evidente asimismo que esta unidad, en virtud de la raíz última de la realidad, debe aparecer también en la dimensión social. Las comunidades particulares no pueden percibirse simplemente como fundadas de manera vertical a partir de Dios, para constatar entonces de manera accesoria que el evento de la gracia de tal comunidad creyente existe también en otras partes; estas comunidades diferentes salieron de Jerusalén por la predicación de los apóstoles envia-

dos por Jesús, y también en el tiempo apostólico tenían conciencia de estar unidas en la dimensión de lo social. El apóstol se siente director autoritativo de una comunidad incluso cuando no está presente. Las comunidades intercambian sus cartas. A la postre ellas se saben edificadas sobre Pedro como la piedra de la Iglesia. No hace falta abordar aquí cómo debe pensarse con mayor exactitud la estructura social de la Iglesia, qué pertenece con necesidad a ella y qué puede ser una realización quizá históricamente condicionada, no necesaria de tal unidad. De todos modos, a partir del Nuevo Testamento y de la esencia de la Iglesia está claro que sólo puede haber *una* Iglesia.

De todos modos, en la actualidad es persuasión general de los cristianos que debe haber una Iglesia y que no está sometida a la arbitrariedad de cada creyente la cuestión de si hay una Iglesia, o bien todo un conjunto de comunidades religiosas cristianas. Con ello, naturalmente, no está resuelta la pregunta de en qué ha de consistir esta comunidad, de qué realidades sociales deben cumplirse para que se dé tal unidad. Y, por supuesto, tampoco queda zanjada la pregunta de dónde está dada esa Iglesia que se remonta legítimamente a Cristo. Tampoco se ha conseguido un consenso sobre la pregunta de si estas diferentes comunidades eclesíásticas, que existen, ya ahora en una forma más profunda están unidas entre sí en una Iglesia. En conjunto se da hoy en el cristianismo la persuasión, experimentada como un elemento de la confesión cristiana, de que debe existir *una* Iglesia y, además, de que el estado concreto de la cristiandad entera no realiza hoy en forma suficiente esta unidad querida por Cristo y que se sigue con necesidad de la esencia de la Iglesia. Se dan aquí escisiones, separaciones, diferencias de confesión, rechazos de la comunión eucarística que no deberían darse, pues son inconciliables con la esencia de la Iglesia. Debe darse *una* Iglesia, y sólo así queda satisfecha la esencia del cristianismo.



La confianza legítima en la propia comunidad eclesial

El cristiano particular tiene de todo punto el derecho de presuponer que su propia existencia histórico-eclesial debe reconocerse ante todo como la legítima, como la existencia desde la cual él piensa, y a la que se atiene hasta la demostración de lo contrario. El hombre es el ser es-

piritualmente libre, histórico, que así debe avanzar en la responsabilidad de su existencia. Pero en primer lugar el hombre es aquel que se entrega confiadamente a la situación dada para él de antemano. Él es por naturaleza el ser de la reflexión, el ser de la crítica, el ser que cuestiona, el ser que investiga preguntando su propia posición histórica y que a veces la supera, quizá incluso en una revolución existencial, en la que él irrumpe desde tal situación previamente dada de la existencia y quizá la cambia en forma radical. A este respecto, es una pregunta diferente por completo qué profundidad en sentido último puede adquirir tal cambio revolucionario. Cada hombre en su existencia libre, espiritual y que, por ello, debe realizarse de forma responsable, no es aquel que puede comenzar simplemente en el punto cero absoluto, que esboza la totalidad de su existencia en forma absolutamente nueva. Por ello en primer lugar todo cristiano tiene el derecho de presumir como legítima la situación cristiano-eclesial que le ha sido transmitida y que él asume. Sin duda es ésta una frase que apenas se somete a reflexión, que apenas es expresada de manera explícita dentro de la Iglesia católica en la usual teología fundamental, abstracta y teorética. Pero en sí y en abstracto esta teología fundamental general no niega dicha vinculación a la situación y la presunción justificada de la legitimidad de la situación condicionada históricamente.

Es evidente que esto es aplicable no sólo a los católicos, sino a todos los cristianos. Y sin duda reconocemos con ello que, p. ej., el protestante, el ortodoxo, el miembro de una secta, en una confianza anticipada en el sentido de su existencia, acepta esta situación previamente dada, que le ha sido transmitida, piensa desde ella, y esto con razón. Ningún cristiano como cristiano tiene la tarea y la obligación de salirse por así decir de la historicidad de su situación existencial y de querer fundar por primera vez la concreción de su existencia en una reflexión total.

Algo así es imposible a priori para el conocimiento humano y para la realización humana de la existencia y, por ello, no puede exigirse aquí. Con ello, por supuesto, no se niega la obligación del hombre de reflexionar con responsabilidad sobre la propia situación, de cuestionarla de algún modo, y bajo ciertas circunstancias de cambiar quizá de manera muy radical esta situación —previamente dada— mediante la experiencia existencial de su vida y la propia reflexión. Pero en primer lugar el hombre comienza por confiar en sus padres, por

aceptar la cultura transmitida como dotada de sentido, por presumir la legitimidad de valores tradicionales, es decir, no los afirma de manera absoluta, pero los reconoce como dotados de sentido, como dignos de confianza, como pilares genuinos de la existencia. Añádase a ello todavía que el cristiano —prescindiendo de la confesión a la que pertenece— dentro de este determinado cristianismo confesional hace experiencias de la existencia cristiana, de la gracia, del carácter salvífico de su existencia, de un consuelo último de la misma, experiencias que él reconoce con razón como procedentes de su cristianismo concreto. No es que el cristiano concreto dentro del círculo más íntimo de su conciencia subjetiva experimente algo de la gracia de Dios, del perdón divino, del sentido de su existencia, y luego declare tal experiencia como plenamente independiente de ese concreto cristianismo eclesial que le ha sido dado de antemano. Por el contrario, esta experiencia interna del cristianismo llega al cristiano desde la comunidad, desde la predicación de la palabra, desde la celebración de los sacramentos, con plena independencia de cuál es la comunidad cristiana en la que él hace esta experiencia; y el creyente tiene de todo punto el derecho de presumir que el cristianismo histórico y confesional que le ha sido transmitido es legítimo para él.

Si se admiten sin reservas estas ideas, se le plantean nuevas dificultades a la teología católica fundamental como apología de la Iglesia católica de cara también a otros cristianos. Si, no obstante, una teología católica pretende que la Iglesia católico-romana es la Iglesia de Cristo, entonces no sólo ha de intentar demostrar en forma teórica con argumentos históricos por qué en el cristianismo romano se da la sucesión de la Iglesia de Cristo, sino que una apologética ha de componérselas también con el hecho de una auténtica y real existencia cristiana que procede de otras Iglesias confesionales. Sólo si la apologética hace también esto puede alzar la pretensión de una apologética real para la Iglesia católica. Si partimos de esta posición, es evidente que toda experiencia auténtica del cristianismo —aunque en lo tocante a su interpretación sea accesible a una crítica y la requiera— puede y debe permanecer una experiencia del poder de nuestra existencia, que se funda en el interior del misterio de Dios.

Criterios y presupuestos

Por lo que respecta ahora a la institucionalización concreta en la que nos hallamos y que presumimos como legítima, en *primer lugar* hemos de decir que esa institucionalidad no puede contradecir a la substancia fundamental del cristianismo, a aquella substancia fundamental del mismo que aprehendemos tanto en nuestra experiencia personal, como en nuestra reflexión teórica sobre ella; en *segundo lugar* hemos de exigir de dicha institucionalidad que se halle en una continuidad y cercanía históricas muy estrechas con el cristianismo originario como eclesialmente constituido. El hombre esperará de la Iglesia una respuesta a esta pregunta, pues hay otras comunidades eclesiales que comparecen en el espacio de su existencia. De cara a estas otras comunidades eclesiales, preguntará a su Iglesia si ella se encuentra en la mayor cercanía posible con la Iglesia de Cristo, si en tal cercanía histórica e institucional-social se conservó también la auténtica substancia del cristianismo, y si ella es realmente Iglesia en el sentido del que hemos hablado ya al principio.

La presunción de una entrega confiada a la existencia cristiano-eclesial previamente dada es algo que podemos presuponer aquí en nuestras reflexiones. Mientras que una teología fundamental teórica, de tipo científico absolutamente reflejo —con plena independencia de la teología e Iglesia en las que se desarrolle—, pone entre paréntesis dicha presunción, nosotros, por el contrario, la presuponemos aquí refleja y explícitamente y la incluimos en nuestros cálculos como un dato previo de nuestra reflexión sobre la inteligencia de la Iglesia. Logramos así un método de nuestra reflexión sobre la justificación en conciencia de nuestra pertenencia concreta a la Iglesia, método que en nuestra propia situación nos ahorra con razón ciertas reflexiones, pruebas e investigaciones de tipo histórico. No es que resulten superfluas tales investigaciones de una refleja teología fundamental teórica, sino que contamos tan sólo con el simple hecho de que, en la situación concreta del hombre, tal reflexión sobre los fundamentos de su existencia cristiana y eclesial nunca puede ser adecuada y ni siquiera tiene que alzar esta pretensión.

Criterio de continuidad con el origen y rechazo de un relativismo eclesiológico

Bajo este presupuesto, el método que hemos de adoptar aquí significa que podemos confiarnos al cristianismo previamente dado, concreto, transmitido, eclesial *si* ostenta una cercanía muy estrecha e histórica con el originario cristianismo eclesial de Jesucristo; cuanto más cercano sea el concreto nexo histórico de nuestro cristianismo con el originario cristianismo eclesial, tanto mejor cabe presumir que ese cristianismo transmitido es la Iglesia de Cristo.

Hoy día, tanto entre los protestantes como entre los católicos, hay algunos cristianos que de antemano presuponen que las comunidades eclesiales existentes de hecho, las Iglesias, las denominaciones confesionales, deben considerarse como más o menos equiparables en su legitimidad, de modo que es cuestión de mera casualidad histórica y de gusto individual a qué Iglesia quiere pertenecer un cristiano concreto. Pero nosotros de antemano no podemos tomar en consideración tal relativismo eclesial y esto ya de entrada porque tal relativismo era extraño por completo incluso para las primeras Iglesias del tiempo de la reforma, o sea, también para la inteligencia protestante de la Iglesia en los reformadores del siglo XVI. Ellos compartían de todo punto la persuasión dogmática de que también en su tiempo tenía que darse la Iglesia concreta de Jesucristo, la cual, en medio de una diferencia y de un "no" respecto de otras comunidades eclesiales, era la única que podía pretender ser la Iglesia de Jesucristo. Sin embargo, tampoco en el siglo XVI había acuerdo sobre los criterios que debían establecerse para tal pretensión.

Pero la falta de unanimidad sobre dónde ha de hallarse concretamente la Iglesia de Jesucristo, no va en contra de la convicción fundamental de antaño sobre el hecho de que debe existir esta Iglesia concreta de Jesucristo, de que no debe darse la escisión y de que puede indicarse dónde está la verdadera Iglesia de Cristo. Si la *Confessio Augustana* establece como criterios únicos de esto la predicación legítima del Evangelio, la autoridad legítima de dicha predicación y la recta administración de los sacramentos, del bautismo y de la cena, tal diferencia sobre los criterios que deben establecerse y aplicarse en la Iglesia nada cambia en el hecho de que, por ej., concretamente hablando, los reformadores en una decisión absoluta de fe estaban persuadidos de que la Iglesia romana, de manera especial en su papa y en las

pretensiones del mismo, es un fenómeno anticristiano, es la Iglesia del anticristo.

Si, por tanto, existen hoy muchos cristianos que en principio conciben las distintas comunidades eclesiales como magnitudes de igual derecho, esa opinión eclesiológica relativista presupone que la Iglesia de Jesucristo, tal como él la quiso, o bien no existe, o bien, a pesar de la escisión de los cristianos, existe de tal manera que propiamente no debe erigirse. De ser esto verdad, todos los esfuerzos y movimientos ecuménicos en torno a la Iglesia una serían superfluos de antemano, o bien los movimientos ecuménicos tenderían solamente a una unidad accesoria, que a la postre nada tendría que ver con la unidad esencial ya dada de la Iglesia.

Si no partimos de tal relativismo eclesiológico, si en la realidad concreta buscamos esta Iglesia concreta, entonces podemos establecer como primera norma que donde mejor puede hallarse la Iglesia de Jesucristo es donde ella muestra la continuidad más densa, sencilla y palpable con el cristianismo originario y su Iglesia. No puede tratarse de que (si creemos realmente en la encarnación y en la historicidad del cristianismo y de su gracia) la Iglesia haya de surgir siempre de nuevo. Un luterano auténtico o un reformado considerará como su Iglesia la que existía antes de la reforma. Él no pretende que la Iglesia fuera fundada primeramente por la reforma. Dirá que esa temprana comunidad eclesiástica, llamada Iglesia, sufrió bajo muchos obscurecimientos y depravaciones del Evangelio; pero, si en general retiene todavía la Iglesia como un artículo de su propia confesión apostólica de la fe, no podrá afirmar que ella no existía, y de hecho no afirma eso. Pretende que la Iglesia antes de la reforma era su Iglesia, la Iglesia que le llega en una legitimidad histórica y eclesiástica y que encuentra su continuación legítima en las Iglesias de la reforma. Entonces, de una manera formal, podemos de todo punto establecer como primer principio que tal institución eclesiástica, a la que podemos confiarnos como la Iglesia de Cristo, merece tomarse en consideración si y en tanto ella ostenta una continuidad histórica lo más concreta posible con la Iglesia del cristianismo primitivo. Los tiempos intermedios no pueden saltarse y negarse simplemente como anticristianos y antieclesiales, ya que entonces se nos escaparía de antemano esta continuidad encarnacionista, histórica y corporal, y también una magnitud corporal independiente de mí de tipo eclesial.

Criterio de conservación de la substancia fundamental del cristianismo

El segundo principio del método indirecto de justificación de nuestra fe concreta en la Iglesia es que la substancia fundamental del cristianismo, lo que uno mismo ha experimentado en su existencia religiosa como gracia, en principio no puede negarse en esta Iglesia concreta. Si partiéramos teoréticamente, al estilo de la teología fundamental, de una eclesiología abstracta, de principio, podríamos omitir este segundo principio del puro estar dada de antemano la auténtica substancia fundamental del cristianismo en la Iglesia concreta.

En efecto, en tal eclesiología se intenta demostrar precisamente que la conservación de la substancia fundamental en la Iglesia respectiva está garantizada por las estructuras y peculiaridades de esta Iglesia. Pero tenemos aquí de todo punto el derecho de decir a la inversa: porque yo como cristiano concreto en mi experiencia concreta de fe sé ya en cierto modo qué es cristianismo, y porque estoy persuadido de que sólo se da verdadera Iglesia de Cristo allí donde está presente la realidad pneumática del cristianismo, experimentada por mí en la fuerza del Espíritu, en consecuencia sólo puedo tomar en consideración una comunidad o Iglesia cristiana como la Iglesia auténtica de Jesús, si y en tanto ella no contradice a la substancia fundamental del cristianismo experimentada por mí en la propia existencia. Y en ese sentido el principio reformador de la *Confessio Augustana*, a saber, que la verdadera Iglesia sólo puede estar donde se predica puro el Evangelio, de suyo formalmente es de todo punto recto: una comunidad eclesial que por su propia esencia y autointeligencia dogmática niega, impugna y borra autoritativamente una estructura esencial del cristianismo, no puede ser la Iglesia verdadera de Cristo. Y así puedo apelar de todo punto al testimonio del Espíritu, que me cerciora personal y existencialmente en mi vida concreta de la realidad del cristianismo. Cierzo que entonces permanece abierta la pregunta de dónde y cómo puedo encontrar la Iglesia de Jesucristo, *si* una diferencia separadora de la Iglesia *no* puede desde el testimonio interno superarse en favor de la una o la otra parte; y permanece abierta también la pregunta de si esta experiencia del cristianismo vivo de Jesucristo me da tal seguridad siempre y en todo lugar, que a partir de allí puedo yo formar un criterio discriminatorio de la Iglesia. Pero en lo tocante a la situación existencial y concreta, la cual no puede resolverse en manera absoluta-

mente refleja, este criterio pneumático dado subjetivamente conserva con razón su puesto y validez.

Criterio de una autoridad objetiva

El tercer principio es que la comunidad religiosa debe ser Iglesia como una magnitud independiente de mi subjetividad. Cierto que esta magnitud buscada por mí, por más objetiva que sea, por distinta que sea de mi subjetividad, no se da sino como mediada por mi propia decisión existencial de la conciencia. Pero eso en nada cambia el postulado de que, si en general ha de haber una Iglesia, la religiosidad cristiana todavía no es religión si no se añade la dimensión de la Iglesia como realidad concreta, social e independiente de mí. Dentro de este círculo de subjetividad y objetividad tiene que darse una diferencia concreta entre mi subjetividad y la objetividad, aunque esa magnitud objetiva, que puede dictarme normas, que no está entregada simplemente a mi subjetividad, sólo puede salirme al encuentro dentro de mi subjetividad. Si la subjetividad, la responsabilidad propia, la conciencia en principio no excluye ni puede excluir una realidad objetiva, esto tiene validez también aquí. Sin menoscabo de la instancia última de la conciencia y de la libre decisión de la misma, podemos decir fundadamente: si la Iglesia en general ha de añadirse y pertenecer al cristianismo como un momento constitutivo de tal cristianismo encarnacionista, entonces tiene que ser realmente Iglesia, es decir, la magnitud que no depende simplemente de mi arbitrio. Pero es, por supuesto, una pregunta diferente la de cómo entonces tal Iglesia se hace Iglesia. Cabe pensar que un cristiano y un teólogo protestante afirme sin reservas este criterio de tipo formal, pero vea dada la objetividad de la Iglesia en la objetividad de la palabra escrita de Dios, del Nuevo Testamento solamente.

Peculiaridades de la aplicación de tales criterios a nuestra situación

Intentemos aplicar estos principios formales de una justificación indirecta a nuestro propio cristianismo católico. Evidentemente en tal caso es inevitable una reflexión teológico-controversista, aunque sea

indirecta. También hoy hemos de preguntar todavía: ¿Dónde está para mi conciencia la Iglesia de Jesucristo? Y el simple hecho de que una respuesta a tal pregunta contradice a la respuesta de otro cristiano, no es argumento ni justificación para omitir esta pregunta o dejarla sin más de lado como imposible de responder. Evidentemente todo cristiano concederá que dicha cuestión es muy difícil de responder, y puede hacer sin reparos esta concesión por el hecho de que la jerarquía de verdades cristianas, reconocida también en el Decreto sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*, n.º 11), de verdades que no tienen todas la misma importancia existencial y salvífica, admite sin más la posibilidad de que el acceso a Jesucristo y a su Evangelio libertador sea más fácil que la respuesta a la cuestión espinosa de cuál es la comunidad concreta en la que está dada la verdadera Iglesia de Jesucristo en su legitimidad histórica y jurídica y en su substancia fundamental.

Se halla fuera de toda duda que nosotros los cristianos de hoy concedemos llanamente como exigencia de nuestra fe cristiana, y no sólo por afán pacifista, que el otro cristiano vive en la gracia de Dios, que está lleno del Espíritu Santo, que está justificado, que es hijo de Dios, que está unido con Jesucristo y que también en la dimensión de lo social eclesial está vinculado bajo muchos aspectos con todos los demás cristianos, con todas las demás confesiones. Así, sin género de dudas, los elementos que nos unen son mayores y más fundamentales que lo que separa a los cristianos de las diversas Iglesias.

En esta situación, podemos decir ante todo que, para el católico de occidente que vive en su Iglesia y ha hecho en ella la experiencia del cristianismo, sólo es una pregunta auténticamente existencial la confesión del cristianismo reformado del siglo XVI y de sus derivaciones. El católico no se sitúa simplemente en un punto cero absoluto, en una perspectiva fuera de toda existencia concreta e histórica, sino que pregunta: ¿Según mi conciencia creyente, tengo razones para ser católico, y para seguir perteneciendo a la Iglesia católica? En tal situación, para nosotros en occidente sólo pueden significar una tentación para nuestras pretensiones las Iglesias protestantes. En efecto, el cristianismo protestante pertenece realmente a nuestra propia existencia, ineludiblemente histórica, y es una pregunta concreta a nosotros.

Continuidad histórica de la Iglesia católica

Si bajo estos presupuestos nos preguntamos como católicos por qué en este método y bajo tales presupuestos hallamos la Iglesia de Cristo en la Iglesia católica, podemos responder: porque ella concretamente, según datos muy sencillos, guarda la continuidad histórica más estrecha, más obvia, menos compleja con la Iglesia del pasado hasta el tiempo apostólico.

Tal afirmación de ningún modo se propone cuestionar que esta Iglesia, tal como ella a través de los primeros quince siglos llega a nosotros desde el tiempo apostólico, ha recorrido cambios, ampliaciones y desarrollos extraordinariamente grandes en su conciencia de fe y en su forma y constitución concretas. Pero a partir de nuestro método no es necesario, ni prácticamente realizable, demostrar esta continuidad y la legitimidad de la misma en una comprobación histórica refleja. Esto no es imposible en principio y de antemano, y en realidad constituye la tarea de una teología fundamental teórica que trabaje históricamente, pero nosotros no podemos dedicar nuestra reflexión a esta tarea concreta.

No obstante, podemos decir que la continuidad histórica entre la Iglesia postridentina, posreformada y la antigua Iglesia es más clara y evidente en la confesión católica que en otras comunidades eclesiales, más clara también que en el cristianismo protestante. En la Iglesia católica existe un ministerio petrino y un episcopado, los cuales ostentan un nexo histórico claro con los tiempos apostólicos. No hay por qué cuestionar que, p. ej., también en el oficio de Pedro por lo que respecta a la claridad y a la explicitación jurídica se ha realizado una evolución de extraordinario alcance, si comparamos los comienzos a final del siglo primero o incluso en la Escritura con el papado medieval; sin embargo, no puede ponerse en duda que en la Iglesia anterior a la reforma se dio un episcopado romano y una cierta autoridad del mismo, y que, por ello, el catolicismo posreformado guarda una continuidad más estrecha, más inmediata, más obvia con la antigua Iglesia. La cristiandad protestante, para demostrar su continuidad histórica y teológica con esta temprana Iglesia prerreformada, tiene que declarar superfluos o incluso anticristianos muchos elementos. Podemos decir que, por lo menos en lo tocante a la constitución episcopal de la Iglesia, a la transmisión normal de ese episcopado y al oficio petrino, se

da una continuidad más obvia e ininterrumpida y menos problemática entre la antigua Iglesia y el catolicismo postridentino. Algo parecido podría decirse de muchos otros elementos, por ej., en relación con el derecho y con la praxis sacramental.

Está claro históricamente que el originario cristianismo protestante del tiempo de la reforma, según se pone de manifiesto en la *Confessio Augustana*, consideraba la Iglesia con obispo y papa como la Iglesia legítimamente transmitida, y que se salió de ella porque estaba persuadido de que esa Iglesia concreta no conservaba o no lo hacía con suficiente claridad el verdadero cristianismo, la doctrina de la “sola” gracia salvadora. Entonces —y sólo bajo este presupuesto— el cristianismo protestante puede considerar que lo eclesiástico reconocido también en la antigua Iglesia, —bautismo, predicación del Evangelio, cena, etc.—, es lo único que en tiempos anteriores era asimismo el patrimonio que en exclusiva constituía esencialmente la Iglesia. En principio, un católico tampoco tiene por qué negar que en la Iglesia de la baja edad media, en su vida, su praxis, su mentalidad, había tendencias masivas en contradicción con el móvil fundamental del cristianismo evangélico, que entrañaban una fuerte resistencia contra un desarrollo ulterior de la Iglesia concreta tal como venía exigido por la situación del tiempo. Pero no es ni mucho menos evidente para el católico que la Iglesia medieval, o la tridentina, o la católica postridentina haya enseñado en una forma autoritativa y completamente obligatoria algo —como perteneciente a su propia autointeligencia definitiva— que está en una contradicción tan flagrante con el móvil fundamental de los reformadores, que el cristianismo respectivo se vea obligado por ello a abandonar la Iglesia católica.

Criterio de conservación de la substancia fundamental en la perspectiva de las impugnaciones protestantes

Consideremos en este aspecto las tres famosas *sola*: *sola gratia*, *sola fide*, *sola scriptura*, que representan el núcleo del originario cristianismo reformado y constituyen el fundamento por el que entonces y hoy un protestante afirma que en conciencia no puede pertenecer a la Iglesia católica, aun cuando no niegue que la continuidad histórica más clara y evidente de suyo hablaría en favor de ella.

Por la gracia sola

Por lo que se refiere en primer lugar a la sola gracia, no se trata aquí, evidentemente, de investigar todas las interpretaciones de la gracia que aparecen en la concepción y la teología protestantes. De hecho en lo tocante a esta interpretación más detallada de un axioma fundamental protestante tampoco hay ningún consenso dentro del protestantismo, por lo cual esa interpretación puramente como tal no puede ni constituir ni escindir la Iglesia. Pero si decimos: *sola gratia* significa que el hombre encuentra realmente su salvación por la gracia libre y absolutamente soberana de Dios, y que, por tanto, en este sentido no puede haber ningún sinergismo entre Dios y el hombre de modo que éste aporte algo a su salvación, algo que no le venga dado por la libre gracia de Dios, entonces hemos de afirmar que hay aquí una doctrina que no sólo se expone y enseña sin reservas en el catolicismo, sino que además pertenece absolutamente a la concepción católica de la relación del hombre con Dios. Evidentemente el Tridentino enseña una libertad del hombre también en su acción salvífica. Pero no se da en la doctrina católica oficial y obligatoria una concepción según la cual existe en el hombre una libertad, una facultad, una potencia que por sí misma, con propio mérito y autonomía, puede aportar algo propio y positivo a la salvación, de modo que la salvación cristiana no sea puramente y en su totalidad don de Dios, un don que éste confiere al hombre en un amor que nadie puede forzar. Quizá tal concepción aparezca aquí y allá en un catolicismo vulgar, pero está en contradicción con la doctrina oficial de la Iglesia. Nada que contribuya a la salvación del hombre puede ser sino pura y libre gracia de Dios, la cual no sólo da la capacidad, el poder, sino también la realización de la salvación. Si el concilio de Trento acentúa que el hombre pone en juego su libertad en la historia de la salvación, hemos de advertir que la teología protestante no impugna tal concepción mediante un punto de vista opuesto que sea "oficialmente" constitutivo para una Iglesia protestante. El hecho de que, a pesar de tal libertad, sólo una libertad potenciada por Dios en la facultad y en el acto, una libertad liberada por Dios para la salvación, el amor y la obediencia de Dios, es una libertad salvífica, constituye de todo punto una doctrina católica, la cual fue definida de manera explícita en el concilio de Trento, quizá contra ciertos esbozos nominalistas de la baja edad media. No existe en la Iglesia católica un

pelagianismo, o un semipelagianismo real, o un sinergismo vulgar, que divide la salvación como en piezas distribuidas entre la gracia de Dios y la libertad del hombre. Allí donde el hombre opera su salvación con libertad, devolverá con alabanza y gratitud la facultad y la acción de su libertad como la obra que Dios le ha conferido con benevolencia soberana e ineductible. Por tanto, este *sola gratia* puede y debe defenderse con un *pathos* cristiano y católico. Y ciertos elementos, que en ello provocaron la oposición del protestantismo en el tiempo de la reforma —la doctrina de la libertad, del mérito, de la gracia infusa—, quizá pudieron entonces y pueden ahora reconocerse y eliminarse como falsa inteligencia recíproca. La libertad no suprime el carácter absolutamente gratuito de la salvación, la doctrina de la gracia no pretende afirmar sino que el hombre por la acción de Dios, por una acción libre de Dios que nadie puede forzar, se hace real, verdadera e internamente de un pecador un justo, que nunca puede juzgar sobre esta justicia como constantemente amenazada y escondida en él; y en ese sentido el hombre, aun estando justificado, no puede asumir una posición autónoma frente a Dios.

Por la fe sola

La doctrina de la sola fe, la doctrina de que el hombre se justifica solamente por la fe, no es sino el envés subjetivo de la *sola gratia*. Porque la salvación es el don libre de la gracia inescrutable y no forzable de Dios, también el acto en el que se acepta esa fe debe ser una acción que Dios da a esta libertad. En ese sentido tal acto no es mérito autónomo del hombre, que éste presentaría a Dios según su propia capacidad, como si así pudiera forzar su benevolencia, su amor, el don de la salvación. Más bien el acto que responde a la gracia de Dios, la única que santifica, no es obra, sino —hablando en término paulinos— gracia. Que esta fe no es sólo un teorema dogmático, que esta fe ha de estar llevada internamente por una esperanza en la pura gracia de Dios y debe estar iluminada y consumada internamente por lo que la Sagrada Escritura conoce como amor, como amor justificante y santificante, es una doctrina católica por entero; en el fondo tampoco un protestante puede objetar nada contra esto. En nada se modifica una recta inteligencia católica del *sola fide* al estilo paulino por el hecho de

que la distinción escolástico-medieval, un poco esquemática, de fe, esperanza y amor pueda obscurecer a veces la totalidad del único acto fundamental justificante, que la gracia de Dios regala al hombre libremente y como libertad; ni tampoco cambia nada el que este esquema requiera una interpretación cauta.

La Escritura sola

Sola scriptura es el tercer “sola” que el cristianismo reformado estableció como característica y axioma fundamental de la fe y en consecuencia de la concepción de la Iglesia. Aquí se dibuja con mayor claridad una diferencia de contenido y realmente objetiva, no sólo terminológica, entre la doctrina protestante y la católica. En efecto, la doctrina católica acentúa la necesidad y validez tanto de la tradición como del magisterio de la Iglesia.

En primer lugar, el protestante de hoy, siguiendo la ciencia bíblica histórica, surgida precisamente dentro del protestantismo y de todo punto legítima, deberá conceder que la Escritura es en forma muy esencial un producto de la Iglesia y, por cierto, un producto muy heterogéneo y una magnitud que sólo muy difícilmente puede reducirse a un canon interno. La Escritura, históricamente hablando, es la sedimentación de la historia de la fe de la comunidad primitiva. Y desde esa perspectiva es evidente que la Escritura ha surgido de la predicación viva y concreta de la Iglesia viva y ha sido llevada por ella. En ese sentido, la Escritura es ya resultado de la tradición. El concepto de tradición, como serie legítima de testigos que no se nombran a sí mismos, sino que deben demostrar su legitimidad por su procedencia de testigos legítimos hasta el gran testigo Jesús, es una idea obvia para la Iglesia más antigua. Hay una misión autoritativa, una testificación de la fe en Jesucristo, y la Escritura misma constituye el resultado de esta tradición viva, que es juntamente una serie tradicional de testigos y una cadena tradicional de lo atestiguado. En consecuencia, la Escritura se presenta como una magnitud que en general sólo aparece en relación con la misión viva y autoritativa de la Iglesia y con su testimonio fundado en el Espíritu. La Escritura existe porque hay Iglesia; ella no es simplemente lo que funda la Iglesia. Y esta Iglesia es la que enseña viva y autoritativamente en la tradición y así tiene Escritura. Así se

desprende también del hecho de que, en el fondo, sin tal nexo interno de tradición y Escritura no es posible determinar el canon bíblico como constitutivo de la Iglesia, legitimar y demostrar la significación autoritativa de la Escritura para la Iglesia.

Alguien puede afirmar que el poder de la Escritura como vinculante para la conciencia procede de ella misma, en tanto es entendida no como letra muerta, sino como resultado del Espíritu mismo. Mas aunque se conceda esto, y a la postre un católico puede concederlo sin escrúpulos, permanece la pregunta de en qué medida y de qué manera el poder pneumático interno de la Escritura puede ser seriamente formador y separador de la Iglesia. Y entonces fracasa el principio de la *sola Scriptura*. El *sola Scriptura* es un axioma que a la postre se suprime a sí mismo, por lo menos si se entiende en forma indiscriminada. Esto se muestra en que la antigua doctrina reformada sobre la *sola Scriptura*, la cual estaba ligada interna y necesariamente con la concepción de la inspiración *verbal* de la Escritura, es insostenible en el plano histórico y, en consecuencia, ya no se enseña en la teología protestante actual. Pues sólo allí donde la Escritura se entiende con independencia de un devenir histórico y diferenciado, sólo allí donde se entiende como un producto que por así decir procede inmediata y exclusivamente de Dios, cabe atribuir a la Escritura una autoridad que la hace independiente por completo del testimonio vivo de la Iglesia. En el fondo, no es posible renunciar al principio de una inspiración verbal absoluta de la Escritura, como se ha renunciado de hecho, y sin embargo mantener el principio de la "sola Escritura" en el sentido protestante de antaño, so pena de caer en contradicción consigo mismo, o bien de convertir a la postre en principio exclusivo de la fe no el *sola Scriptura*, sino la última, ineludible y existencial experiencia espiritual del hombre. Pero entonces propiamente ya no tenemos una Escritura, que esté dada por escrito en los libros concretos, sino que tenemos un principio, una última magnitud formadora de la Escritura, la cual a lo sumo se enciende en la Escritura. La Iglesia sería entonces una dimensión que deviene accesoriamente desde los cristianos, pero no una magnitud que representa una autoridad realmente obligatoria para los cristianos particulares.

La Escritura es en todo caso concreción literaria del testimonio vivo de la Iglesia. La Iglesia y su predicación aparecieron antes que la Escritura, y en el fondo son su soporte. En base a razones históricas,

esto no puede discutirse. La Escritura es siempre una realidad que se forma de antemano en la Iglesia como reflejo de la predicación viva, en una Iglesia ya formada y que se presenta autoritativamente. Y esa relación no puede cambiarse por el hecho de que la Iglesia dé testimonio de la Escritura como magnitud inspirada y autoritativa, por más que también en términos católicos la Escritura se acepte como una *norma non normata* para la Iglesia futura. La concepción católica de la Escritura de ningún modo niega que los libros canónicos, como palabra escrita de Dios, aunque llevada y atestiguada por la Iglesia, son y permanecen para la Iglesia posterior a los apóstoles la norma concreta de la futura inteligencia de la fe. También para una concepción católica de la Iglesia y de la fe y para una interpretación católica de lo que llamamos magisterio, es evidente que la Escritura como tal, como escrita, es una norma real para la Iglesia posapostólica. Más allá de la Escritura y, con ello, más allá de la predicación apostólica de la Iglesia primitiva, la Iglesia no recibe ninguna revelación nueva; y así, la inteligencia eclesiástica de la fe y el magisterio no tienen otra tarea que la de permanecer dentro de lo revelado, que ha sido transmitido y que tiene el carácter de último y escatológico.

Ahora bien, la Iglesia católica está persuadida de que hay un desarrollo real del único caudal permanente y apostólico de la fe, el cual en su substancia es inmutable. La Escritura no es sin más una magnitud que enuncie el dogma de la Iglesia en forma invariante y fijada por escrito; más bien, esta invariante tiene por su parte una historicidad permanente, pues durante la época apostólica y el tiempo de la formación del canon tuvo una historia, y no se ve por qué ésta haya de cesar de pronto. No sólo hay Escritura y teología variable, ligada al tiempo, sino que hay también una inteligencia de la fe que, procediendo del tiempo apostólico, tiene una historia auténtica, y sólo en esta historicidad auténtica que se desarrolla es una magnitud dialogística real frente a la respectiva concepción de la existencia, que cambia según las épocas, y así puede hacer presente a Cristo mismo a lo largo de los tiempos.

Son muchos los problemas de la exégesis y de la teología bíblica que deberán permanecer abiertos de hecho y confiados a la teología humana, pero en principio la doctrina católica mantiene con firmeza que la comunidad de los creyentes en su confesión común, y con ayuda de los órganos que forman la conciencia común de los que pro-

fesan la fe una, puede dar realmente —por lo menos en principio— una interpretación de la Escritura que obligue a los cristianos particulares. De otro modo, en el fondo deja de haber Iglesia como una dimensión que existe con independencia de la propia subjetividad y de la teología privada. Entonces en cierto modo estaríamos entregados solamente a la subjetividad, a la propia interpretación de la Escritura. Si el protestante objeta contra esto que el Espíritu de Dios impedirá de hecho que la subjetividad religiosa a la vista de la letra de la Escritura despoje a ésta de su autoridad, habríamos de responderle que, de acuerdo con la inteligencia católica de la Iglesia y de la fe, nosotros reconocemos a la palabra de Dios y a la Escritura la capacidad de ejercer tal poder creador de la fe. Pero el católico se pregunta: ¿Cómo acontece esto en concreto y cómo puede aprehenderse concretamente este poder de Dios en la Iglesia y en el testimonio de la Escritura? Con ello no queda destronada la Escritura, no deja de ser la *norma non normata* para la Iglesia y también para su magisterio. No hemos descubierto la Biblia en algún lugar por propia curiosidad, sino que ella se acerca a nosotros como magnitud que despierta y trae la fe sólo en la predicación de la Iglesia concreta. Y ésta nos dice: aquí hay palabra de Dios, una palabra que la Iglesia proclama de manera que, también según la concepción católica de la fe, pueda manifestarse por su propia fuerza.

Si suponemos que la Escritura misma es una magnitud en la Iglesia que da testimonio de ella, en consecuencia podemos decir que todo lo que es originario *kerygma* apostólico se ha sedimentado en la Escritura, y que junto a ella y a espaldas de ella, no hay ninguna otra tradición. También para un católico, la tradición y la concepción del magisterio sólo en la Sagrada Escritura tienen una fuente material y una *norma non normata*. Aunque con muchos teólogos —por lo menos en el tiempo postridentino— quisiéramos suponer que hay una tradición transmisora de determinados contenidos de fe desde el tiempo apostólico, de contenidos no dados en la Escritura —cosa que no es una doctrina obligatoria del magisterio católico, sino que puede impugnarse con libertad—, sin embargo permanecería el hecho de que esa tradición vuelve a tener su norma en la Escritura. Ningún teólogo católico puede negar o poner en duda que ya en los primerísimos tiempos, junto a la auténtica tradición viva de la revelación divina, había teología humana, teoremas humanos, representaciones teológicas condicionadas por el tiempo y no permanentes. Si, por tanto, hemos de

preguntar qué contenidos de la tradición concreta son propiamente revelación divina y cuáles son teoremas humanos, o también derecho y ley positivos y mutables de la Iglesia, el magisterio podrá dar a la postre una respuesta decisiva a tal pregunta, pero la norma de ese magisterio, que no recibe ninguna revelación nueva, en el fondo sólo puede ser la Escritura. Ésta ofrece revelación divina en conceptos humanos, en enunciados humanos, en una concepción que cambia históricamente, pero a la vez, según la visión católica, contiene para el cristianismo la garantía de que la forma humana de la revelación divina no cambie o corrompa esta revelación. En tal sentido, para una concepción católica de la Escritura los escritos del Antiguo Testamento y más todavía los del Nuevo Testamento son una norma que no tiene par en la Iglesia, aunque la inteligencia viva de la Escritura, su traducción a una experiencia creyente realmente pneumática de la realidad significada por esta Escritura, es un suceso que no puede ser sustituido por esta misma. Y ese suceso de la inteligencia viva de la fe de la Escritura vuelve a tener una estructura eclesiástica. La Escritura no es simplemente asunto de la subjetividad religiosa particular, sino más originariamente de la Iglesia como tal, de la comunidad una de los creyentes, dentro de la cual el cristiano individual realiza su inteligencia concreta de la fe. Esa comunidad de fe no sólo es la suma de subjetividades religiosas particulares, sino que tiene realmente una estructura, una constitución jerárquica, una dirección autoritativa, por la que la unitaria inteligencia eclesiástica de la fe recibe su inequívocidad y obligatoriedad.

Por tanto, para ser católico, no hace falta impugnar el *sola Scriptura*, sino que se trata aquí de un principio que puede y debe ser reconocido por la dogmática católica.

Las tres "sola" de los reformadores y el catolicismo. Resultado

En una concepción católica de la fe no se ve por qué el móvil fundamental del protestantismo, tal como ha sido expresado en los tres "sola", no haya de tener ningún puesto dentro de la Iglesia católica. El triple "sola", entendido como última fórmula fundamental del cristianismo, no tiene por qué arrojar de la Iglesia católica. Evidentemente, donde se impugnan otros dogmas más fundamentales de la Iglesia católica, quizá ya no pueda lograrse un consenso. Pero tales

teologías, por ej., la desmitización, la negación de la divinidad de Jesucristo, la Trinidad, etc., no son constitutivas de la Iglesia en el campo protestante. En efecto, los reformadores del siglo XVI no negaron la doctrina tradicional de Dios, de Cristo, de la única persona divina en Cristo, de las dos naturalezas, sino que la presuponían como obvia, si bien en Lutero y Calvino, por causa de una última actitud teológica fundamental, ciertos dogmas de toda la tradición cristiana recibieron una modificación en su interpretación, en sus acentos y perspectivas.

Significación positiva del protestantismo también para la Iglesia católica

Aunque una concepción católica de la Iglesia no reconozca a las Iglesias no católicas simplemente la *misma* cualidad histórico-salvífica y teológica en lo tocante a la pregunta por la Iglesia de Jesucristo, sin embargo con ello de ningún modo se niega la significación positiva del cristianismo protestante para los protestantes y también para la Iglesia católica. También según la convicción católica, se da la Escritura como autoridad dentro de la cristiandad protestante; hay allí un bautismo válido y muchas otras cosas, también en la dimensión de lo social-eclesiástico, que son concreción histórica del cristianismo querida positivamente por Dios. La concepción católica de la fe y de la Iglesia de ningún modo niega que dentro de la cristiandad protestante haya gracia, justificación y Espíritu Santo, o sea, que esté allí como evento y poder de la gracia de Dios aquella realidad respecto de la cual todo lo institucional, lo verbal-sacramental, lo jurídico, lo técnico-administrativo, lo organizatorio es simplemente preparación, aparición histórica y nada más. En consecuencia se da una unidad tanto en muchos elementos formadores y constituyentes de la Iglesia dentro de la dimensión de lo visible, de las categorías histórico-salvíficas, como, más allá de esto, en la dimensión de lo pneumático y sobre todo en ella. En relación con ambas dimensiones, el cristianismo protestante, tal como llega a los cristianos protestantes particulares, tiene una función enteramente positiva, espiritual.

A pesar de todas las preguntas y de la culpa presumible en *ambas* partes, este cristianismo protestante tiene de todo punto una función positiva para la Iglesia católica. Por voluntad de Cristo, la Iglesia ca-

tólica confiesa en principio que ella conserva todo lo cristiano, que no sólo conoce el cristianismo en la reducción postrera a los últimos conocimientos, que no sólo vive de cara al último acontecimiento fundamental de la gracia justificante, sino que quiere ser la Iglesia que desarrolla sin reservas esto último y más fundamental, que desarrolla toda la amplitud de lo histórico, de lo social, de lo desarrollado por la reflexión, sin temer que semejante apertura desde la fuerza y originalidad últimas tenga que ser un abandono de lo originario. En consecuencia, la teología, el cristianismo y también las Iglesias protestantes pueden tener una función positiva de lleno para la Iglesia católica en la reducción a lo último, a lo auténtico, a lo propulsor, al sentido más profundo del cristianismo. Las Iglesias protestantes pueden resaltar una y otra vez de cara a la Iglesia católica que la *sola gratia* y la *sola fide* son realmente lo que salva, y que nosotros —los católicos— en medio de toda la dirección por la historia de los dogmas y el magisterio hemos de volver siempre de nuevo a las fuentes, a los primeros orígenes de la Sagrada Escritura y sobre todo del Espíritu Santo, que por la gracia de Dios constituye el centro más íntimo de nuestra existencia y opera desde allí.

Cierto que el católico en su concepción de la Iglesia dirá abstractamente que esto debería ser posible para la Iglesia católica como fundación de Cristo aunque no hubiera ningún protestantismo; pero también este católico puede reconocer sin reservas que la concreción de la salvación de Dios y de su Cristo en su Iglesia católica está mediada y realizada de manera concreta a través de muchos momentos que de hecho nos llegan en una concreción histórica como aguijón protestante, como corrección, como amonestación del protestantismo al catolicismo. En una concepción católica de la Iglesia hay que conceder sin ambages que la Iglesia católica de la edad moderna debe muchas cosas al protestantismo. *Históricamente* hablando no podríamos representarnos la realidad concreta del catolicismo fuera de una situación histórica en la que poderosos elementos no procedieran del protestantismo.

Unidad fundamental del cristianismo y “sentido” de la escisión

También en una dogmática católica es evidente una “jerarquía de verdades”. En consecuencia es obvio que, más allá de la escisión de la

cristiandad, no sólo hay una unidad entre los cristianos y las Iglesias cristianas en tanto éstas tienen mucho en común también en la dimensión de lo eclesial-social, sino que por encima de esto se da también una unidad en sentido auténtico. Por la confesión de Dios en Jesucristo el redentor, de su gracia, de su palabra, de la salvación escatológica dada por Cristo, hay en la jerarquía de verdades una unidad mayor que el factor de separación a causa de las preguntas teológicas controvertidas. Si hacemos distinciones en esta jerarquía de las verdades, en su peso religioso y existencial, entonces es evidente que los cristianos están más unidos que desunidos, en un sentido radical, por más que estén desunidos en un sentido verdadero e importante. No podemos, en una especie de fundamentalismo, menospreciar como meros altercados de teólogos todos los puntos discutidos que separan a la cristiandad; pero como cristianos podemos y debemos decir que lo que nos une en la confesión es más fundamental, decisivo e importante en el plano salvífico que lo que nos separa.

A partir de aquí cabe aventurar ciertas sospechas en relación con la pregunta de por qué Dios en su providencia salvífica permite esta escisión de la cristiandad. La pregunta es más difícil de responder hoy que en tiempos de la reforma. Entonces práctica y concretamente, aunque quizá no en la teoría más sublime, ambas partes presuponían que la escisión significa una culpa, y cada parte suponía que la culpa se hallaba en la otra parte. Hoy hemos de conceder que las razones de culpabilidad que podemos percibir en la historia de la escisión de la Iglesia se hallan en ambas partes. Más allá de esta constatación no es posible para el cristiano ni para el historiador una ponderación más exacta de la culpa que ha de distribuirse entre ambas partes. En este sentido no le es lícito al cristiano pronunciar un juicio, que debe confiarse en exclusiva al juicio de Dios. Por tanto, ambas partes han de presumir recíprocamente la buena fe en la otra parte. E incluso, en un juicio muy humano y en un optimismo salvífico —el cual es de todo punto legítimo y se exige al cristiano como virtud de la esperanza—, ha de presumirse que en todas las comunidades cristianas, al menos la mayoría de los creyentes se halla en una interna relación positiva y no culpable con su Iglesia y con las otras Iglesias.

Si presuponemos esto, entonces la pregunta de la escisión en una forma teológicamente más radical es una cuestión de la teodicea, una pregunta que en cierto modo debe plantearse a *Dios*. En el momento

en que un determinado hecho histórico proceda inmediatamente de la culpa del hombre, sin duda queda todavía la pregunta de cómo Dios puede permitir tal culpa, cómo él, el santo, el justo y el infinitamente amante, puede permitir y crear un mundo en el que existe dicha culpa. Pero allí donde no podemos —o por lo menos no debemos— suponer una culpa, se agudiza el problema de la teodicea; pues los hechos históricos que, por así decir, surgen sin culpa, han de cargarse a “cuenta de Dios” en un sentido más inmediato e intenso que aquellos que brotan de una auténtica culpa subjetiva grave del hombre. Y, en consecuencia, ante la separación de la cristiandad, por lo menos ahora bajo el presupuesto de una situación de no culpabilidad del hombre (a grandes rasgos), es más urgente buscar el sentido de tales hechos en la providencia salvífica de Dios, que si fueran solamente la objetivación de una culpa abismal del hombre.

Si, por tanto, planteamos de nuevo la pregunta por la providencia salvífica de la escisión, podemos decir que quizá los cristianos viven y experimentan las verdades y realidades auténticamente radicales, fundamentales, de la confesión y existencia cristianas, con mayor claridad que si todos se hallaran en la misma situación eclesiástico-social, que si todos pertenecieran en forma espontánea a una misma Iglesia. La pregunta radical de qué es propiamente cristianismo y la actitud siempre crítica frente al cristianismo que experimentan los cristianos mismos, permanecen abiertas en la escisión. No cabe decir que tal proceso salvífico pueda dispensar a los cristianos de empeñar todas sus fuerzas por llegar a una unidad eclesiástica, de sentirse responsables de esta unidad. Pero mientras estamos separados, mientras las conciencias de los individuos por disposición de Dios tengan la persuasión de que han de estar separadas en diversas Iglesias, podemos preguntar sin reparos por un sentido salvífico de tal situación y decir que de ella hemos de sacar lo mejor posible, o sea, que hemos de forzarnos recíprocamente a ser y devenir cristianos en lo posible y a entender un poco mejor lo radical en verdad del mensaje cristiano. La cristiandad, también en su escisión, se halla hoy en una situación histórico-espiritual, social y cultural que obliga a todos los cristianos separados a preguntarse cómo podrán afrontar en la debida forma el futuro que se les impone. Y allí donde las teologías de las distintas Iglesias se esfuerzan por responder a las preguntas planteadas al cristianismo por una época no cristiana, la mejor posibilidad será que la

nueva teología, sobre la base de la diversidad de Iglesias, desde el tema que se plantea en común a todas, desarrolle poco a poco una unidad de tipo teológico, la cual supere y hasta cierto grado deje sin objeto algunos problemas teológicos discutidos e insolubles de momento.

6. LA ESCRITURA COMO LIBRO DE LA IGLESIA

Quizá en el conjunto de nuestras reflexiones es aquí el lugar adecuado (o por lo menos un lugar posible y justificado) para exponer lo más fundamental sobre la Sagrada Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento. Pues si de antemano consideramos la Escritura como el libro de la Iglesia, tenemos así el mejor acceso a la inteligencia de lo que la doctrina oficial de fe dice sobre el libro sagrado, sin caer en el peligro de “mitizar” la esencia y la tarea de la Escritura.

Referencias retrospectivas

De manera implícita o de paso ya hemos hablado con frecuencia en otras partes sobre la Escritura. El último problema teológico en relación con la esencia de la Escritura es una pregunta que en cuanto al contenido recorre todas nuestras reflexiones: el problema de la unidad entre la revelación trascendental y la histórica. La historia, por la que están mediados el agradecimiento del hombre y a una con ello el acercamiento *revelador* de Dios a él, ciertamente no es siempre y en su primer punto de apoyo la palabra y, derivándose de ella, la palabra de la Escritura, sino la historia de la salvación en general, la cual, como ya hemos dicho, no siempre ni en todas partes tiene que estar tematizada en forma explícitamente religiosa, si bien en tal historia tematizada en forma explícita llega a su auténtico fin y punto supremo y así se hace historia de la salvación y revelación en sentido usual. Si, por tanto, la Escritura se entiende como una manera, aunque preferida, de mediar en la historia, bajo una modalidad explícita, la comunicación reveladora de Dios mismo al hombre, en consecuencia resulta comprensible que cuanto hemos dicho (especialmente en los pasos quinto y sexto) sobre la relación entre la revelación trascendental y la historia, contenga ya en sí el auténtico problema fundamental de la Escritura. Enton-

ces, propiamente, resulta comprensible sin más que la Escritura sólo pueda entenderse como palabra de Dios, a diferencia de una palabra *sobre* Dios, si se concibe en unidad con lo que llamamos gracia, comunicación de Dios mismo, espíritu, revelación trascendental gratuita, fe. No vamos a examinar aquí de nuevo este problema; recordemos solamente que ya antes hemos dicho cosas muy esenciales sobre la Escritura, sin mencionarla de manera explícita.

Asimismo hemos hablado, p. ej., de los profetas, de su función, por la que la revelación general y la historia de la revelación, bajo la dinámica de la gracia y de la providencia especial de Dios, se concretan en forma auténtica y pura en la historia especial del Antiguo y del Nuevo Testamento. Además hemos hablado de la relación recíproca entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, tema en el que consideramos como una unidad la historia de la antigua alianza y su libro sagrado. Finalmente en el paso sexto (en la medida que permitía la extensión de nuestras lecciones) valoramos el Nuevo Testamento bajo la perspectiva de la “teología fundamental”, concretamente en la respuesta a la pregunta de quién es Jesús de Nazaret y qué significa él para nosotros. También ha sido comentado ya el axioma protestante de la *sola Scriptura*. Así pues, en esos contextos y otros parecidos hablábamos ya de la Escritura.

El libro de la Iglesia

No obstante, aunque sólo sea con brevedad, todavía hemos de hablar más explícitamente de la Escritura. La consideramos como el libro de la Iglesia, en el que la Iglesia del principio como magnitud normativa sigue estando a nuestro alcance en forma concreta, y por cierto como una magnitud delimitada ya frente a otros elementos que se dieron en la Iglesia primitiva sin tener un carácter normativo para nuestra fe y la vida de la Iglesia posterior. La Iglesia de todos los tiempos sigue estando obligada a su principio en la fe y la vida; como comunidad creyente del crucificado y resucitado debe ser en la fe y la vida el irreversible signo escatológico del acercamiento definitivo de Dios al mundo en Jesucristo, un signo sin el cual Jesucristo mismo no significaría la llegada irreversible de Dios al mundo, no sería el salvador absoluto; esta Iglesia del principio, se objetivó, por lo menos de hecho (y nece-

sariamente bajo las circunstancias históricas y culturales en que nació) en documentos históricos. Junto con todo ello viene dado el punto de apoyo para una inteligencia de la esencia de la Escritura, un punto de apoyo desde el cual puede lograrse una inteligencia suficiente y a la vez crítica de lo que quiere decirse en realidad con el principio de inspiración y con el canon vinculante de la Escritura. La Escritura debe entenderse como magnitud derivada de la esencia de la Iglesia en cuanto permanencia escatológica irreversible de Jesucristo en la historia. Desde ahí ha de comprenderse como magnitud normativa en la Iglesia. En el quinto paso hemos dicho ya lo necesario sobre cómo, en consecuencia, el Antiguo Testamento no ha de entenderse meramente como colección de documentos interesantes de historia de Israel, sino como parte de la norma cristiana de la fe.

La era apostólica

La Escritura, decimos, es la objetivación normativa para nosotros de la Iglesia del tiempo apostólico. En otro contexto hemos dicho ya que por diversas razones esta era apostólica no puede entenderse en forma excesivamente breve bajo el aspecto temporal, o sea, que no puede considerarse en forma demasiado primitiva como terminada ya con la muerte de los “doce” como *los* “apóstoles” y con la muerte de Pablo, si no queremos caer en dificultades teológicas superfluas. Por supuesto que la extensión temporal exacta del tiempo apostólico no puede deducirse simplemente de principios teológicos. Pero en virtud de la cosa misma no hay dificultad especial en decir que, según la propia inteligencia de la antigua Iglesia, esa época terminó cuando aparecieron los últimos escritos del Nuevo Testamento, o sea, en los primeros decenios del siglo segundo. No podemos desconocer que con ello se da un cierto círculo: la Iglesia apostólica tiene que ser normativa; el tiempo apostólico es, pues, el criterio de lo que puede valer como Escritura. Y, a la inversa, desde la extensión de la historia del canon determinamos lo que puede tenerse por tiempo apostólico. Pero este círculo sin duda está dado por la naturaleza de la cosa, por la esencia de una magnitud histórica, que de alguna manera determina por sí misma la extensión de su “principio” y así, de entre la masa de lo dado en ese período inicial, reconoce con acierto esencial, si bien con una claridad

que ya no puede racionalizarse adecuadamente, lo que en el futuro ha de tener carácter normativo para ella.

Por tanto, bajo estos presupuestos meramente insinuados podemos decir: la Iglesia del tiempo apostólico se objetiva a sí misma en la Escritura. En consecuencia, la Escritura tiene el carácter y las peculiaridades que son propias de esa Iglesia en su relación con los tiempos futuros de la Iglesia. Lo que esto significa más exactamente se pondrá de manifiesto a continuación (una vez más a partir sobre todo de los datos tradicionales de la doctrina del magisterio oficial y de la teología escolástica) en nuestro intento de hacer algunas reflexiones sobre el canon, la formación del canon, la inspiración y la inerrancia de la Escritura.

Formación del canon

No es posible describir aquí la historia del conocimiento de la extensión del canon. Es ésta una tarea de las introducciones bíblicas, que no podemos asumir en este lugar. Ha sido insinuada ya la dificultad de tal empresa para la sistematización dogmática: la canonicidad e inspiración de las partes particulares del Nuevo (y Antiguo) Testamento fáctico no pueden estar constituidas por el reconocimiento de la Iglesia (el Vaticano I rechaza esa concepción, cf. DS 3006; † 1787), pero la extensión del canon y con ello la inspiración de los escritos particulares en el sentido teológico estricto de hecho sólo nos son conocidas por la doctrina de la Iglesia; ahora bien, esta doctrina, según el testimonio de la historia del canon, no puede fundamentarse diciendo que la Iglesia, mediante una tradición oral que se remonta al testimonio explícito de los portadores de la revelación (apóstoles hasta la muerte del último apóstol), recibió en testimonios explícitos un conocimiento de lo que es o no es inspirado en el caudal escrito del tiempo apostólico y de lo que, por tanto, pertenece al canon de la Sagrada Escritura. Sin duda hemos de dar la razón al Vaticano I cuando afirma que la inspiración y canonicidad no se constituyen por el reconocimiento de determinados escritos por parte de la Iglesia posterior, por un reconocimiento que en cierto modo se añada desde fuera a estos escritos y les confiera una dignidad superior a la que ellos tienen de suyo. Pero si concebimos el nacimiento de esos escritos como un

momento de la formación de la Iglesia primitiva en cuanto magnitud normativa para los tiempos futuros (del devenir de la esencia de la Iglesia en sentido teológico), como un momento de la constitución de tal esencia, que puede tener una genuina extensión *temporal*, entonces la deducción de la esencia de la Escritura a partir de la esencia de la Iglesia no cae bajo la prohibición del Vaticano I.

En el tiempo apostólico se constituye la auténtica esencia teológica de la Iglesia a través de un proceso histórico, en el que ésta llega a su esencia plena y a la posesión creyente de la misma. Esta autoconstitución de la esencia de la Iglesia hasta su plena existencia histórica, en la que por primera vez puede ser por completo norma de la futura Iglesia, implica también objetivaciones escritas. Y por ello este proceso es también (no sólo) el proceso de la formación del canon: la Iglesia objetiva su fe y su vida en documentos escritos y conoce estas objetivaciones como logradas y puras en tal grado, que ellas pueden transmitir la Iglesia apostólica como norma para tiempos futuros. A partir de aquí no constituye ninguna dificultad insuperable el que la formación de tales escritos y el conocimiento de su representatividad como objetivaciones de la Iglesia apostólica no coincidan simplemente en el plano temporal, el que la formación del canon llegue por primera vez a su consumación en el tiempo posapostólico. En esta concepción, la canonicidad de las Escrituras es fundada por Dios, en tanto él por la cruz y la resurrección como suceso irreversible de la salvación constituye la Iglesia, para la que son momentos constitutivos las objetivaciones puras de su principio.

Inspiración de la Escritura

A partir de aquí hemos de hacer comprensible, según creemos, lo que en la doctrina de la Iglesia sobre la Escritura se llama "inspiración". En los documentos eclesiásticos se dice una y otra vez que Dios es el autor del Antiguo y del Nuevo Testamento (como escritos). La teología escolástica —hasta las encíclicas de León XIII y Pío XII— ha intentado repetidamente hacer comprender mediante teorías psicológicas el hecho de que Dios mismo sea el autor *literario* de las Sagradas Escrituras. Para ello ha querido formular y esclarecer la doctrina de

la inspiración de manera que Dios aparezca comprensiblemente como autor literario de las Escrituras, aunque con ello no se negó —sino que, por el contrario, el Vaticano II ha afirmado explícitamente— que tal concepción de Dios como autor de la inspiración no degrada a los autores humanos de los escritos bíblicos a la condición de meros amanuenses de Dios, sino que deja intacto su propio carácter de autores literarios.

Esta interpretación aquí sólo insinuada de la inspiración de la Escritura puede también entenderse de tal manera que hoy no merezca necesariamente el reproche de mitología. En relación con ello habríamos de pensar lo que en el quinto paso hemos dicho sobre la unidad entre la revelación trascendental y su objetivación histórica (en la palabra y la Escritura) y sobre el conocimiento de que estas objetivaciones están bien logradas. De todos modos, en la Iglesia católica no podrá negarse que Dios es el autor del Antiguo y del Nuevo Testamento. Mas por ello no tiene que concebirse también como autor literario de estos escritos. Puede entenderse de múltiples otras maneras como autor de las Escrituras, y por cierto de modo que la Escritura (en su unidad con la gracia y la luz de la fe) pueda llamarse verdaderamente palabra de Dios, sobre todo porque en otro lugar hemos dicho ya que una palabra *sobre* Dios, aunque estuviera causada por él, no sería por eso mismo palabra de *Dios*, en la que se comunica Dios mismo, si tal palabra no aconteciera como objetivación de la autocomunicación divina operada por Dios mismo, la cual, llevada por la gracia, llega a nosotros sin ninguna desvirtuación, pues su audición está sustentada por el Espíritu de Dios.

Si la Iglesia está fundada por Dios mismo y por su Espíritu en Jesucristo —si la Iglesia *primitiva* como norma para toda Iglesia futura es objeto de operación divina en una forma cualitativamente singular, también a diferencia de la conservación de la Iglesia en el curso de la historia—, si la Escritura es un elemento constitutivo de esta Iglesia primitiva como norma de los tiempos futuros, queda dicho con ello en consecuencia (en una forma positiva y delimitadora a la vez) que Dios es el autor de las Escrituras, que él las ha “inspirado”, sin que *aquí* sea posible invocar el auxilio de una teoría psicológica especial de la inspiración. Más bien, puede aceptarse el nacimiento fáctico de las Escrituras tal como éstas en la peculiaridad de cada libro se presentan para el observador imparcial. Los autores humanos de las Sagradas Escrituras

trabajan exactamente igual que los demás autores humanos; ni siquiera tienen que saber algo reflejamente de su inspiración. Si Dios quiere la Iglesia primitiva con una voluntad absoluta, formalmente predefinitoria, histórico-salvífica y escatológica, como signo indefectible de la salvación para todos los tiempos, y así junto con esa voluntad totalmente determinada quiere todo aquello que es constitutivo para la Iglesia (o sea, entre otras cosas, también y de manera preferente la Escritura), entonces él es autor inspirador de la Escritura, aunque esa inspiración sea “sólo” un momento en la originación divina de la Iglesia.

La inerrancia de la Escritura

De la doctrina de la inspiración de las Escrituras deducen la teología y el magisterio de la Iglesia la afirmación de la inerrancia de los libros canónicos. Podemos decir sin duda alguna con el Vaticano II (*Dei verbum*, n° 11): “Pues, como todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación.” Pero si, en este sentido inicialmente global y partiendo de la esencia de la Escritura como mensaje salvífico, profesamos la inerrancia de la Escritura, con ello no están, ni de lejos, resueltas todas las preguntas y eliminadas todas las dificultades sobre el sentido y los límites de esta afirmación que se alzan desde los hallazgos fácticos en relación con los textos bíblicos. Sin duda antes se entendió la inerrancia de la Escritura en un sentido demasiado estricto, especialmente cuando la inspiración se interpretó como inspiración verbal y los hagiógrafos se consideraron tan sólo como secretarios de Dios y no como autores literarios autónomos, sujetos a condicionamientos históricos. Que aquí existen todavía dificultades en la inteligencia y en la interpretación más exacta de la doctrina eclesial sobre la inerrancia de la Escritura, se pone de manifiesto también por la historia del texto citado del Concilio, de la cual se deduce que el Vaticano II quiso dejar abierta la pregunta de si la frase “la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras *para nuestra salvación*” tiene un sentido restrictivo o explicativo.

No podemos tratar aquí y resolver todas estas preguntas y difi-

cultades en particular, sobre todo porque no nos es posible entrar en textos particulares de la Escritura que presentan dificultades especiales por lo que se refiere a su "verdad", sino que hemos de confiarlas a las ciencias introductorias y a la exégesis. Tampoco podemos entrar en la pregunta de si en las encíclicas papales del último siglo hasta Pío XII la doctrina de la inerrancia de la Escritura se entendió aquí y allá en un sentido demasiado estrecho, en cierto modo materialista. También es evidente que algunas cosas dichas en otros lugares de nuestro libro (por ej., sobre la inerrancia de Cristo, sobre la inerrancia de los dogmas auténticos del magisterio de la Iglesia) pueden hacerse valer también de forma equivalente en esta pregunta.

Digamos aquí con brevedad: La Escritura en su totalidad y unidad es la objetivación de la comunicación irreversiblemente victoriosa de la salvación de Dios al mundo en Jesucristo, y así, como unidad y totalidad, no puede traicionar la verdad de Dios; todo lo particular, para ser conocido en su verdadero sentido, debe leerse en el contexto de este todo uno, y sólo así puede comprenderse en su auténtico sentido; y entonces es cuando puede aprehenderse realmente como "verdadero". Han de verse los diversos géneros literarios de los escritos particulares (más claramente que antes) y valorarse para la constatación del sentido real de enunciados particulares.

Por ej., para las narraciones del Nuevo Testamento no está excluido que algunas veces se den formas midrásicas —pensadas originariamente como tales—, de modo que la verdad "histórica" de una narración puede sin reparos relativarse en el sentido de la Escritura misma. También las frases de la Escritura se formulan bajo unos determinados horizontes de representación histórica y cultural, cosa que debe tenerse en cuenta para una recta respuesta a la pregunta de qué se dice "propiamente" en un texto determinado. A veces puede distinguirse legítimamente entre la "rectitud" y la "verdad" de una frase. No puede pasar desapercibida de antemano la pregunta de si el sentido realmente vinculante de la afirmación de una frase se cambia en la Escritura cuando un libro, que primero surge fuera del canon como trabajo de un hombre particular, es asumido en el todo de los escritos canónicos. Así como hay una *analogia fidei* como principio hermenéutico en virtud de la esencia de la cosa para la recta interpretación de las afirmaciones particulares del magisterio de la Iglesia, de modo que la frase particular sólo puede entenderse rectamente en la unidad del

todo de la conciencia creyente de la Iglesia, así también de manera semejante (o como caso particular de este principio) hay una *analogia Scripturae* como principio hermenéutico de interpretación de textos particulares de la Escritura. Si hay una “jerarquía de verdades”, si, por tanto, un escrito particular no siempre tiene el mismo peso objetivo y existencial que otro, entonces esto ha de tomarse también en consideración para interpretar frases particulares de la Escritura, sin que por ello la frase “menos importante” quede descalificada como no recta, como falsa en relación con otra.

Si se hacen valer y se aplican estos principios y otros semejantes, los cuales se desprenden de la naturaleza de la cosa (y del hablar humano en general), y no principios de un “compromiso” barato y de un cobarde encubrimiento de dificultades, entonces no se cae con necesidad en el apuro de tener que considerar como “verdaderas” frases particulares de la Escritura en el sentido realmente inserto por la afirmación y, por cierto, en un sentido opinado de manera obligatoria, aunque una exégesis sobria y honrada se incline a considerarlas falsas, erróneas (en el sentido de un no a la “verdad”).

Escritura y magisterio

Por lo que se refiere a la relación entre Escritura y magisterio, diremos lo más necesario en la sección próxima, a propósito del magisterio de la Iglesia. En tanto el magisterio de los tiempos posteriores permanece ligado duraderamente a la conciencia creyente de la Iglesia primitiva como el comienzo constitutivo de la Iglesia en general, el cual se ha objetivado de manera auténtica y pura en la Sagrada Escritura, el magisterio no está sobre la Escritura, sino que tiene la tarea exclusiva de atestiguar la verdad de las Escrituras, de mantenerla viva y de interpretarla siempre de nuevo como la verdad misma y permanente bajo horizontes de inteligencia que cambian en el curso de la historia.

Escritura y tradición

Si se entiende rectamente todo lo dicho hasta ahora (y si se desarrollara con más claridad), de ahí se deduce también la recta inteligencia de

la relación entre Escritura y tradición. La Escritura misma es el proceso concreto y la objetivación de la conciencia creyente de la Iglesia del principio; a través de dicha objetivación esta conciencia creyente se “transmite” a épocas posteriores de la Iglesia. La formación del canon es un proceso que no puede documentarse en su legitimidad por la Escritura solamente, sino que él mismo es un momento fundamental de la tradición. A la inversa, el Vaticano II ha desistido de convertir a la tradición en una fuente autónoma junto a la Escritura (para nosotros hoy), la cual atestiguará contenidos particulares de fe que carezcan de toda base en la Escritura. Aunque la relación más exacta entre Escritura y tradición requiera algunas aclaraciones teológicas ulteriores, sin embargo, por lo que ya hemos dicho antes se pone de manifiesto que el *sola scriptura* de la reforma ya no es ninguna doctrina discriminatoria que separe las Iglesias, pues también la teología protestante reconoce la Escritura como objetivación de la conciencia viva de fe de la iglesia primitiva, y esto en un pluralismo muy claro ya de la predicación de la Iglesia primitiva y de las teologías allí dadas, las cuales sólo se mantienen en una unidad por la única conciencia viva de fe de la Iglesia.

Por lo que se refiere a la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia y del cristiano particular, podemos remitirnos al capítulo sexto de la Constitución del Vaticano II sobre la revelación (*Dei Verbum*), recomendando una lectura intensa y devota de este capítulo.

7. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

El problema de la singularidad de un “magisterio de la Iglesia”

Si queremos entender el sentido auténtico de la concepción que la Iglesia católica tiene del magisterio de la Iglesia, hemos de plantear en primer lugar la pregunta teológica fundamental de *por qué* según la concepción católica hay en la Iglesia algo así como un magisterio autoritativo, el cual bajo determinadas circunstancias asume incluso una autoridad absoluta, definitivamente vinculante, sobre la conciencia de los católicos individuales, si bien esta autoridad —para ser operante en el hombre particular— ha de ser aceptada por la conciencia del individuo en una libre decisión.

En primer lugar hemos de reflexionar sobre el hecho de que antes de la Iglesia de Cristo no se dio tal autoridad absoluta de un magisterio a pesar de la providencia salvífica divina, a pesar de una verdadera y positiva historia de la salvación y revelación y a pesar de una estructura eclesiástica querida por Dios en el Antiguo Testamento. El Antiguo Testamento no conoce ninguna autoridad doctrinal de tipo absoluto, formal y reconocida como tal. Sus representantes "oficiales" podían desviarse de Dios, de su revelación y de su gracia. El cristianismo afirma esto en cuanto, por una parte sabe que procede del Antiguo Testamento y, por otra, tiene conciencia de una cesura radical en esta historia de la salvación, pues el Antiguo Testamento oficial no reconoció a Jesucristo, sino que lo rechazó. Esto muestra por lo menos que en una eclesiología dogmática de tipo católico no podemos contentarnos con afirmar que Dios ahora ha dotado en principio de una autoridad formal a las autoridades de la Iglesia de Jesucristo, a la totalidad del episcopado bajo la presidencia de Pedro y sus sucesores. Esto en sí es cierto, pero no muestra el auténtico fundamento intrínseco de la autoridad doctrinal en virtud de la esencia interna de la Iglesia y, por ello, se encuentra siempre en peligro de ser tergiversado de una manera formalista, pues tal concepción de una autorización tan radical mediante una disposición voluntaria y formal de Dios ya no parece probable a los hombres de hoy.

El fundamento cristológico del magisterio

Por ello hemos de descubrir y manifestar un fundamento cristológico real para la autoridad doctrinal de la Iglesia. En definitiva, éste consiste en que Jesucristo mismo es el absoluto, irreversible e invencible punto supremo de la historia de la salvación. En Jesucristo la comunicación básica de Dios mismo, que sustenta la historia entera de la salvación, se ha hecho históricamente aprehensible en manera tal que con ello en esta fase escatológica es irreversible la victoria de la autocomunicación de Dios como verdad y gracia, como santidad, y, además, también en la dimensión de la aparición histórica. Jesucristo es el hecho que revela que la comunicación de Dios mismo está dada en el mundo como la verdad del amor definitivo en este mundo, que la verdad amorosa de Dios y el verdadero amor no sólo se ofrecen al hom-

bre y a su historia, sino que vencen también realmente en esta historia, y no pueden ser eliminados ya por el “no” del hombre. Jesucristo es aquella palabra en la que el diálogo abierto hasta Cristo, el drama abierto entre Dios y la libertad de la criatura, ha llegado a una última decisión. Dios expresa su verdad y amor y los lleva realmente a la victoria; no suprime la libertad del hombre, pero la envuelve en el poder soberano de su gracia, de tal manera que esta libertad de la humanidad como un todo —con ello no decimos aquí nada sobre el individuo y su destino individual— acepta también y conserva realmente esa verdad.

Permanencia de la Iglesia en la verdad

La Iglesia de Cristo es la presencia duradera y la aprehensibilidad histórica de esta última y victoriosa palabra de Dios en Jesucristo. La Iglesia, si Cristo ha de fundar realmente el espacio del tiempo escatológico, tiene que participar en la autocomunicación *victoriosa* de Dios como verdad y amor, es decir, a la postre en su conjunto no puede desertar de la verdad y del amor. No porque la libertad del hombre o su historia haya sido ya eliminada, sino porque Dios por su palabra poderosa en Jesucristo ha superado ya todo “no” pensable y ha redimido realmente la libertad del hombre y su historia hacia el interior de la vida divina, hacia el interior de su verdad y amor.

Precisamente el protestante, que concibe el cristianismo como la acción poderosa de Dios en el hombre, en el fondo debe decir que la Iglesia de Jesucristo ya no puede desertar de la verdad y de la gracia, de la salvación y del amor de Dios. No porque nosotros los hombres no podamos desconocer siempre de nuevo la verdad, no porque no seamos los mentirosos a los que, por nosotros mismos, no complazca más el ámbito de nuestra miopía humana que la luz de la dura, estricta e incomprensible verdad de Dios, sino porque Dios en su gracia ha vencido ya sobre nuestra mentira humana en Jesucristo y esta victoria de Cristo se mantiene como acción salvífica escatológica hasta que la verdad de Dios ilumine a los hombres cara a cara.

En consecuencia, en la pregunta teológica controvertida entre la concepción protestante de la Iglesia y la católica no puede tratarse propiamente de si la Iglesia de Jesucristo puede o no desertar de la

verdad de Cristo, sino que a la postre sólo puede tratarse de *cómo* vence concretamente en la Iglesia el Dios que permanece victorioso y comunica su verdad. Pero si a partir del Nuevo Testamento y por mediación de toda la historia de la autointeligencia de la Iglesia confesamos que ésta tiene una estructura jerárquica, que en ella hay una autoridad, la cual enseña por la misión de Cristo, por la autoridad de Cristo, en consecuencia el católico no puede dejarse situar ante el dilema de o bien abandonar esta verdad y realidad, o bien rechazar la estructura de la Iglesia en su constitución jerárquica concreta. Si en la Iglesia hay una autoridad doctrinal, que habla en nombre de Cristo y no por mera religiosidad subjetiva, que como enviada por Cristo habla a la manera como él ha sido enviado por el Padre, si hay una doctrina que obliga, consecuentemente al católico le resulta imposible tener que elegir entre abandonar la verdad de Cristo, o mostrar una desobediencia radical a la autoridad de la Iglesia, negando y rechazando la autoridad concreta de la Iglesia. Si la Iglesia, porque es la Iglesia de la salvación escatológica, absoluta, porque es la Iglesia de Jesucristo, no abandona la verdad de Jesucristo en un punto decisivo, y si esta Iglesia es a la vez una Iglesia enviada con plenitud de poderes, con potestad autoritativa de enseñar —ya según el testimonio del Nuevo Testamento y según la praxis de los apóstoles, también de Pablo—, es obvio concluir que no puede darse el dilema mencionado en tal situación escatológica.

La autoridad doctrinal según la concepción católica de la Iglesia

A partir de aquí —desde esta situación escatológica, que es la de Cristo mismo— la eclesiología católica dice que allí donde la Iglesia en su autoridad doctrinal —o sea, en boca del episcopado universal junto con el papa o en la cúspide personal de este episcopado conjunto— se presenta ante los hombres enseñando con una exigencia *última* en nombre de Cristo, bajo tales circunstancias la gracia y el poder de Dios impiden que esa autoridad doctrinal abandone la verdad de Cristo. Hemos acentuado con anterioridad que la autoridad doctrinal del papa, del episcopado total junto con el papa, no es una autoridad por la que se dé una nueva revelación de Dios, sino una autoridad que en forma obligatoria para toda la Iglesia y realizable en la Iglesia en-

tera transmite autoritativamente al individuo y a su conciencia creyente la inteligencia una de la fe de la Iglesia como Iglesia de Jesucristo. Esta autoridad doctrinal se limita a desarrollar y actualizar en una concreción histórica siempre nueva el mensaje de Cristo, pero, hablando con propiedad, no lo aumenta ni recibe ninguna revelación nueva. En cierto modo ella es solamente el órgano concreto y el portador de la aprehensibilidad histórica de aquella inteligencia de la fe de la Iglesia entera que en definitiva se transmite a ésta por el Espíritu de Jesucristo y por la victoria de su gracia.

Naturalmente, en esta última concepción fundamental todavía no está dicho todo para la praxis del católico. Lo mismo que en toda autoridad, también en la Iglesia de Cristo hay una función gradual del magisterio, acomodada a la situación concreta de la fe. El magisterio habla empeñando su autoridad entera sólo en casos relativamente raros. Casi siempre se trata de declaraciones, doctrinas, interpretaciones, admoniciones (etc.) transitorias, de un empleo graduado de la autoridad auténtica, la cual está dada en la conciencia creyente de la Iglesia como una dimensión escatológica. Y de acuerdo con ello también la obligación en conciencia del católico admite grados muy diversos frente a esta autoridad eclesiástica, que se compromete a diversos niveles. No puede desarrollarse aquí la casuística de estos niveles y del comportamiento del católico en relación con el magisterio. Habría que abordar en este punto muchas cuestiones: la pregunta de la evolución de los dogmas, la pregunta de las instituciones y de las autoridades concretas en que actúa la autoridad eclesiástica. Habría que entrar también en la cuestión de cómo puede conocerse y valorarse el grado determinado de compromiso de la autoridad doctrinal y con ello de la conciencia creyente de la iglesia entera, de qué posibilidades de crítica y de protesta tiene también el católico frente a estas declaraciones inferiores de la autoridad doctrinal, posibilidades que en algunas circunstancias él *debe* incluso poner en práctica. También en el protestantismo hay algo así como una autoridad doctrinal de la Iglesia; a veces se dan en él procesos doctrinales disciplinarios; dicho de otro modo, una Iglesia no puede ser Iglesia si no tiene el valor de pronunciar un anatema, si puede sin más permitirlo todo como opinión doctrinal igualmente justificada del cristiano. Por tanto, la diferencia frente al catolicismo está solamente en que dentro de la Iglesia protestante se rechaza un magisterio absoluto y vinculante en forma *definitiva*.

La "jerarquía de las verdades" y su apropiación subjetiva

Digamos de antemano que las afirmaciones particulares del magisterio de la Iglesia no pueden considerarse aisladamente. En el plano de la fe, sólo son comprensibles por la entrega creyente al todo de las verdades reveladas. El Decreto sobre el ecumenismo del Vaticano II, según hemos resaltado, señala la "jerarquía de las verdades" (*Unitatis redintegratio*, n.º 11), las cuales, aunque todas reveladas, guardan una revelación muy diversa con el núcleo auténtico de la fe. En consecuencia, objetiva y subjetivamente, lo particular sólo en el todo puede aprehenderse según corresponde a su esencia. La fe no es un acto de toma de posición, de aceptación, de realización existencial de una suma de afirmaciones particulares, sino que tiende siempre al todo uno de la verdad y por ello sólo puede entender lo particular en el acto entero de la fe. Pues la fe aprehende y pone las sentencias particulares —como relación personal con el Dios que se revela— en el acto de una relación personal con el Dios vivo que se comunica en cuanto tal. Por tanto, en la fe del católico ciertamente se trata de una suma de afirmaciones particulares articuladas, materialmente distintas entre sí, a saber, las afirmaciones del dogma eclesiástico; pero esta suma sólo es realizable y cognoscible en un acto que no tiende a proposiciones humanas de fe, sino a la inmediatez de Dios, que sólo puede alcanzarse en esta suma, en esta unidad, porque el Dios vivo que se revela es *uno*, también en su relación conmigo. La suma objetiva de estas proposiciones tiene un nexo interno, una estructura totalmente determinada, y en el fondo también el acto de fe como acto subjetivo del individuo es uno solo.

Bajo esa perspectiva, el cristiano, cuando ha entendido en forma cabal el magisterio de la Iglesia, la esencia de la realidad escatológica de la verdad y del Dios que se revela personalmente, no puede hacer ninguna selección entre las proposiciones particulares reveladas y enseñadas de manera autoritativa como dogma de fe eclesiástica, en el sentido de que él acepte las unas como verdaderas o probables y concordes con su manera de ver y rechace las otras. Mas aunque la fe católica es siempre la entrega a la inteligencia creyente de la Iglesia una como configurada en forma autoritativa, y no una selección, hecha con arbitrariedad subjetiva, de opiniones personalmente aceptables, hay sin embargo una apropiación subjetiva de aquella jerarquía de ver-

dades que tiene un nexo muy variado con el núcleo, con la substancia de la fe cristiana. Es más, dentro de la fe realizada subjetivamente tal diferencia es mucho más posible. Un católico vive siempre desde la inteligencia una de la fe que se da en la comunidad creyente de Jesucristo, inteligencia que él encuentra en su comunidad eclesíástica.

Pero eso todavía no significa necesariamente que él esté obligado a reproducir toda la diferenciación y todo el desmembramiento históricos y objetivos de la fe. Para el individuo, también para el católico, que acepta absolutamente la autoridad de la Iglesia, existe un legítimo refugiarse en la fe implícita de la Iglesia. No todo cristiano debe interesarse en su fe existencial por todo en igual manera. El cristiano confía a la conciencia creyente de la Iglesia misma ciertas preguntas y también temas claros de la inteligencia de la fe de la Iglesia que no le afectan ni pueden afectarle en su situación existencial concreta. Y hemos de decir incluso que a veces sería mejor que un cristiano supiera menos de ciertos detalles del catecismo católico y hubiera experimentado realmente una vez, en una forma auténtica y originaria, las últimas preguntas decisivas: Dios, Jesucristo, su gracia, el pecado, el amor, la unidad entre amor de Dios y amor al prójimo, la oración. Si hiciera eso, podría tranquilamente permitirse una ignorancia en ciertas preguntas del catecismo, que él no pone en duda. El cristiano vive de antemano en el todo de la conciencia creyente de la Iglesia, pues su conciencia de fe depende de aquélla, no sólo en la dimensión de la autoridad doctrinal, externa y formal, sino también en la de la realidad interna de la cosa que es creída y que, como creída, está dada en la Iglesia, es decir, en la gracia de Dios.

La cuestión de los dogmas postridentinos

Sin duda hay teólogos protestantes que sostienen que el cristianismo escindido de occidente podría llegar a ponerse de acuerdo sobre aquellas doctrinas dogmáticas que eran ya patrimonio común en la Iglesia anterior a la reforma. Pero opinan que la Iglesia católica, con sus dogmas postridentinos del primado y de la autoridad doctrinal del papa, de la concepción inmaculada de la bienaventurada virgen María y de su ascensión al cielo, ha declarado como obligatorios algunos dogmas que en principio debe rechazar el cristianismo no católico. Según esto,

habría que reprochar a la Iglesia católica haber creado obstáculos nuevos e insuperables para la unión, obstáculos que no estaban dados antes de la separación de los caminos en el siglo XVI. Hay que conceder sin duda alguna que estos dogmas antes de la reforma no existían en la Iglesia católica con el mismo grado de reflexión teológica y con un carácter tan explícito y vinculante. Se han añadido, pues, dogmas que debería aceptar un protestante si quisiera hacerse católico, dogmas que conducen más allá de las cuestiones disputadas en el tiempo de la reforma.

El primado del obispo de Roma y su autoridad doctrinal

Por lo que se refiere a la pregunta de la pretensión principal del obispo de Roma, del papa y de su autoridad doctrinal infalible bajo determinadas circunstancias, hemos de decir que sólo pueden atribuirse al papa como cabeza visible de la Iglesia aquellas prerrogativas que corresponden a la Iglesia como tal según la concepción católica y prerreformatoria de la fe. Para la Iglesia anterior a la reforma no hay ninguna duda sobre el hecho de que la Iglesia como tal puede hablar en un concilio con una autoridad última, irreversible, que es normativa de manera vinculante para la conciencia del cristiano. En ese tiempo, los antiguos concilios fueron considerados como doctrina definitiva de la Iglesia, como una doctrina que ya no puede revisarse, aunque sea susceptible de evolución ulterior, y como normas vinculantes para la conciencia del creyente. Por tanto, en relación con la autoridad doctrinal del papa la pregunta es solamente si la autoridad que según la concepción prerreformadora de la fe estaba dada en la Iglesia, puede corresponder también al papa como tal. Si decimos al papa como tal, eso no significa al papa como persona privada. Significa, más bien, al papa en tanto él es la autoridad suprema en la Iglesia jerárquica y en tanto actúa como tal. Significa que el papa sólo es infalible en el caso en que él, apelando a su autoridad suprema, en virtud de su posición en la Iglesia se pronuncie de manera definitiva en una interpretación de la revelación dada en la Escritura y con ello también en la tradición.

En este sentido, el dogma del concilio Vaticano I no significa sino que aquí se extendió al papa una afirmación que, aplicada a la Iglesia y a los concilios ecuménicos, estaba ya desde siempre en la

concepción católica de la fe. Aquí hemos de decir que la dificultad teológica de atribuir tal función de la Iglesia a una persona particular no es mayor que la de atribuirla al concilio o al episcopado en conjunto, presupuesto que el papa se considere siempre como la cúspide de acción, como la persona que representa al colegio total. En este punto, está fuera de lugar, tanto para la Iglesia como para el asunto del que se trata, alzar objeciones democráticas. En lo tocante a decisiones últimas en cuestiones de fe que debe tomar la conciencia última y más íntima de un hombre, sin duda un gran número de obispos no representa y garantiza la verdad e infalibilidad mejor que una persona particular, con la única condición de suponer que el episcopado conjunto en un concilio o el papa, como persona particular si así puede llamarse, no se consideraren sino como concreción de la Iglesia, la cual no se mantiene en la realidad escatológica de la verdad por la facultad, la inteligencia y la formación teológica de los hombres, sino por el Espíritu de Cristo. Si vemos así las cosas, entonces a la postre puede decirse que una cúspide personal de la representación sinodal, colegial, es también lo más razonable y obvio desde el punto de vista humano. Ciertamente que tal autoridad del papa humanamente hablando representa en todo momento un riesgo enorme, pues se halla siempre en el límite divisorio entre falibilidad, finitud e historicidad humanas, por una parte, y el poder del Espíritu, que mantiene a la Iglesia en su verdad a pesar de su carácter humano. Pero eso tiene validez también para la Iglesia en conjunto. En efecto, la suma de hombres no hace más humanos al hombre y a la humanidad de lo que es ya el individuo, pues aquí no puede tratarse de un hallazgo colectivo de la verdad, en la que en principio, realmente en virtud de la cosa misma, un mayor número de personas tengan mayor oportunidad de encontrar la verdad que un individuo. En definitiva, aquí se trata del don del Espíritu de la Iglesia. Así como el Espíritu en definitiva y de manera concreta en esta verdad de fe, como libre decisión del hombre, no tiene que dirigirse con necesidad al individuo y a su conciencia de verdad, sino al conjunto de la Iglesia, por lo cual la fe oída y aceptada creyendo es el fundamento de la fe enseñable, anunciada autoritativamente; del mismo modo en el fondo la idea que se halla detrás del primado doctrinal del papa romano —a saber, que tal autoridad doctrinal no puede separarse de una persona concreta— es de todo punto una idea que expresa en manera suficiente la legitimidad teológica del primado.

En esta pregunta, de acuerdo con el método indirecto que hemos adoptado, no se trata de inferir, por ej., a partir de Mt 16, 18, la autoridad doctrinal infalible del papa en una forma bíblico-teológica directa. Se trata aquí de la pregunta de si la Iglesia católica, que a través de la totalidad de su episcopado declaró en el Vaticano I que esta potestad primacial del papa pertenece a su concepción de la fe, se equivocó necesariamente, procedió contra la esencia más íntima del cristianismo, de modo que un cristiano en nombre del cristianismo deba abandonar la Iglesia católica. Si se da y puede darse en la Iglesia tal autoridad doctrinal definitivamente vinculante, entonces no existe un fundamento teológico para protestar en nombre del cristianismo contra un sujeto personal de potestad.

Esto se desprende ya de la observación de que Lutero mismo, y más todavía la moderna teología protestante, niega la posibilidad de una vinculación de la conciencia creyente propiamente no sólo al papa, sino también al concilio y también a cualquier autoridad visible, capaz de acción en la Iglesia. Pero con ello la diferencia entre las diversas cristiandades de la actualidad, por causa de una discrepancia surgida primeramente con el Vaticano, en realidad se convierte en una diferencia que data de mucho antes del tiempo de la reforma. Pues, por ej., que *formalmente* hablando debe reconocerse una autoridad a los primeros concilios ecuménicos lo mismo que debe reconocérsele a la Escritura, y que una contradicción a sus sentencias suprimiría simplemente la Iglesia y el cristianismo, es algo que estaba ya claro en aquellos tiempos de la Iglesia y de su conciencia de fe en los que no existía la escisión ni entre protestantes y católicos, ni entre orientales y occidentales.

Si la Iglesia es una y la unidad se mantiene a pesar de la multiplicidad de las Iglesias locales episcopales, y si en consecuencia la Iglesia como una tiene y debe tener una cumbre capaz de acción, entonces, en lo que se refiere al auténtico poder primacial del papa a diferencia de su autoridad doctrinal, en principio no es posible ninguna protesta en nombre del cristianismo. Con ello no queda ya deducida positivamente tal cúspide personal del poder primacial, la potestad de jurisdicción en la Iglesia. Pero sí queda establecida la afirmación de que esa potestad no contradice realmente a la esencia del cristianismo como dado en una Iglesia universal-concreta.

Los “nuevos” dogmas marianos

También los “nuevos” dogmas marianos han de verse dentro de la totalidad de la concepción cristiana de la fe. Sólo pueden interpretarse rectamente si creemos de verdad y convertimos en contenido del cristianismo lo que llamamos encarnación del *Logos* eterno mismo en nuestra carne. A partir de esta posición hemos de decir en primer lugar, según el testimonio de la Escritura, que María no sólo es un episodio individual teológicamente carente de interés en una biografía de Jesucristo, sino que en esta historia de la salvación ella es de manera explícita una magnitud histórico-salvífica. Si leemos a Mateo, Lucas y Juan y si profesamos el símbolo apostólico, en el que se confiesa que Jesús, el *Logos* divino, nació de María la virgen, con ello queda dicho —aunque sea todavía en forma tan sencilla— que María es la madre de Jesús en un sentido no sólo biológico, y también que ella ocupa una posición totalmente determinada y singular en esta historia oficial y pública de la salvación. En el símbolo apostólico María ocupa una posición que ni Lutero mismo impugnó, si bien creía ver en el culto mariano de la baja edad media tendencias que amenazaban o negaban el *sola gratia*.

En el dogma no se dice sino que María es la radicalmente redimida. A partir de aquí, la concepción fundamental según la cual María, como aquella que en una maternidad personal y no sólo biológica aceptó creyendo la salvación del mundo, es también el caso supremo y más radical de realización de la salvación, del fruto salvífico, de la recepción de la salvación y constituye una verdad que propiamente debe considerarse como evidente. Durante quince siglos esto fue una cosa obvia en la cristiandad occidental y oriental, si bien no siempre con esta reflexión explícita. Y desde esa perspectiva puede comprenderse con relativa facilidad lo que llamamos “concepción inmaculada” y “asunción al cielo”, sin necesidad de considerar estos dogmas como especulaciones que sólo de manera adicional se interpolan en la sustancia realmente última del cristianismo. Si a veces el protestante dice en la actualidad que él percibe una problemática suprema en el pecado original mismo, si hoy más que nunca —y por cierto en la forma más originariamente bíblica— entendemos que el pecado de Adán está superado y envuelto por la voluntad salvífica y la redención de Cristo, de modo que hemos de decir que nosotros somos siempre los santifica-

dos y redimidos en tanto procedemos de Cristo, a la manera como somos pecadores sin espíritu en tanto nos consideramos procedentes de Adán, entonces propiamente no constituye ninguna dificultad especial la afirmación de que la madre del Hijo estaba pensada y querida de antemano por la absoluta voluntad salvífica de Dios como la receptora de la salvación con fe y amor.

La ascensión de la bienaventurada virgen en cuerpo y alma al cielo no afirma sobre María sino aquello que confesamos ya para nosotros en la fórmula de fe del símbolo apostólico: resurrección de la carne y la vida eterna. Al hablar de la escatología hemos de tratar todavía de cómo deba entenderse de manera más exacta la resurrección de la carne. De todos modos, es una concepción por lo menos posible en la teología protestante que la consumación del hombre uno y entero no acontece necesariamente en un eje temporal, sino que se produce para el hombre en su muerte con su propia escatología. Si, por tanto, nosotros, como católicos, atribuimos la consumación a la bienaventurada virgen María, por su posición sumamente especial en la historia de la salvación y porque la consideramos como un caso supremo de redención lograda, en consecuencia, por lo menos en el plano teológico, no se ve por qué tal dogma haya de contradecir a la substancia fundamental del cristianismo.

Si y por qué fue oportuno que Pío XII definiera este dogma, es una pregunta sobre la que podemos seguir pensando teológicamente, y aquí el católico en virtud de este dogma no está obligado a una opinión determinada. De todos modos se echa de ver que aquí no se dice nada que en principio contradiga a lo auténtico de la substancia de la fe. Sencillamente, confesamos de María lo que confesamos para todos nosotros como nuestra esperanza. Esta ascensión no es sino la consumación de la acción salvífica de Dios en un hombre, en este hombre, la consumación de la acción salvífica de Dios y de su gracia solamente, que nosotros esperamos también para nosotros. La substancia fundamental, lo que objetivamente se afirma aquí, es por tanto una evidencia común entre los cristianos.

La pregunta ulterior, la de cómo los dogmas marianos están contenidos por lo menos de manera implícita en la tradición apostólica, aunque de manera explícita no estaban dados en la tradición de los primeros siglos, y cómo se produjo más de cerca este proceso de desarrollo teológico de un saber fundamental acerca de la posición

histórico-salvífica de la virgen bienaventurada, son cuestiones que no pueden tratarse de manera explícita en un primer nivel de reflexión.

8. EL CRISTIANO EN LA VIDA DE LA IGLESIA

Carácter eclesial del cristiano

En una concepción cristiana de la fe y de la existencia tiene que darse la Iglesia. El cristianismo no es la creación ideológica de un entusiasmo religioso, de una experiencia religiosa del individuo, sino que llega al individuo por el camino a través del cual él recibe la vida en los demás ámbitos, también espiritualmente, a saber, desde la historia. Nadie se desarrolla a sí mismo desde una estructura puramente formal de su esencia dada de antemano, sino que todos reciben y desarrollan la concreción de su vida (también lo que se refiere a su vida más propia y personal) desde la comunidad de los hombres, desde una intercomunicación, desde un espíritu objetivo, desde una historia, desde un pueblo, desde una familia, en una comunidad. Y esto también tiene validez para la salvación y la religión cristiana, para el cristianismo del individuo.

Evidentemente el cristiano es tal desde la raíz más íntima de su esencia divinizada. Y nunca sería ni llegaría a ser un cristiano si no viera desde el centro más íntimo de su esencia divinizada, agraciada. Pero eso que él es desde la raíz, desde el origen incluso de su vida individual por la gracia de Dios, de cuyo ámbito no puede evadirse, le sale al paso de forma concreta como lo suyo propio en la historia de la salvación: en la confesión de fe de los cristianos, en el culto de los cristianos, en la vida de la comunidad de los cristianos, brevemente, en la Iglesia. Cristianismo absolutamente individual de la experiencia más personal de la gracia y cristianismo eclesial no son oposiciones radicales, como no son la esencia trascendental del hombre y la constitución histórica del mismo, la individualidad y la intercomunicación. Ambas cosas se condicionan recíprocamente. A través de lo que llamamos Iglesia se media en la concreción de la historia lo que somos desde Dios; y sólo en y por esta mediación se hace esto en medida completa nuestra propia realidad, nuestra propia salvación. Por eso hay y debe haber Iglesia. Ella es simplemente algo evidente para los cristianos de

cualquier confesión, es la evidencia de lo que debe ser la dimensión necesaria de la existencia cristiana.

En consecuencia el cristiano puede considerar con toda naturalidad esta Iglesia como la Iglesia de su existencia cotidiana. Ciertamente hay un entusiasmo himnológico de la Iglesia, y esto ya a partir de la teología del Nuevo Testamento (por ej., en la carta a los Efesios). Mas por verdadero que sea lo que se vive y afirma en ello, sin embargo el cristiano no tiene que desconocer la sobria existencia cotidiana de la Iglesia ni cerrar los ojos ante ella. Así como el amor al propio padre, a la propia madre, a la propia situación histórica concreta, a la misión y tarea históricas del propio pueblo son dimensiones que pueden y deben unirse entre sí con una honradez serena y objetiva, la cual ve la finitud y la problemática de la propia casa paterna y conoce los horrores de la historia del propio pueblo, conoce incluso la problemática del espíritu, del espíritu objetivo de occidente, en manera semejante hemos de confesar también la santa Iglesia católica al unísono con el símbolo apostólico. Por ello estamos obligados a ver la Iglesia en su concreción, en su limitación, en el peso de su historia, en todos sus descuidos e incluso evoluciones falsas, y así hemos de aceptar sin reservas esta Iglesia concreta como el espacio de nuestra existencia cristiana: con humildad, con valiente serenidad, con un amor realmente operante a esta Iglesia y con la disposición a conllevar su carga, de modo que por nuestra propia vida y la debilidad de nuestro testimonio no seamos una nueva carga para la Iglesia. Pues en definitiva, de acuerdo con un elemento de la concepción y vivencia de la Iglesia católica en el Vaticano II: la Iglesia somos nosotros mismos, los hombres de poca monta, los primitivos, los indolentes, pues representamos todos juntos a la Iglesia. Si la consideramos desde fuera, por así decir, no hemos entendido que nosotros somos la Iglesia y que en el fondo lo que nos mira desde la Iglesia no es sino nuestra propia insuficiencia. El cristiano no sólo no tiene derecho a idealizar su Iglesia en forma falsa, sino que tiene además la obligación de fe de reconocer la congregación de Jesucristo en esta Iglesia concreta de la pequeñez, de la amenaza histórica, de la claudicación histórica, de la falsa evolución histórica de la Iglesia de Dios. Pues aquí, en esta forma de siervo bajo la cruz de su Señor, en la exposición constante a los poderes de las tinieblas y de la muerte, en ello y no a espaldas de ello, se realiza la victoria de la gracia de Dios en nosotros los hombres, que somos todos

juntos la Iglesia. La Iglesia es siempre Iglesia viva, pues en ella no sólo acontecen realmente la fe, la esperanza y el amor, no sólo se celebra la cena del Señor, no sólo se anuncia su muerte, sino que aparece también en forma suficiente lo auténtico que constituye la Iglesia, y aparece siempre de nuevo para el que tiene corazón abierto y contempla la Iglesia con ojos creyentes.

El derecho y el orden en la Iglesia

La Iglesia como una comunidad, como el cuerpo de Cristo, como la congregación de los creyentes, como la representante de Cristo, de su palabra y de su gracia, tiene necesariamente una estructura jerárquica. Sin derecho canónico, sin distribución de las funciones y tareas y en consecuencia también de los derechos entre los individuos, sin tal diferenciación de las funciones en la comunidad, la Iglesia dejaría de ser el pueblo de Dios, la casa de Dios, el cuerpo de Cristo, la comunidad de los creyentes. Se convertiría en un conglomerado inconexo de individualistas religiosos. En la Iglesia debe haber un orden sagrado, un derecho canónico y, por tanto, también una potestad, la cual puede y debe ser ejercida por uno frente a otros. Y en consecuencia, más allá de la potestad de todos de dar testimonio de la verdad, debe haber una potestad de dirección, de gobierno de la Iglesia, de las Iglesias locales particulares y de la Iglesia universal. Toda comunidad religiosa que se llame cristiana se ha dado a sí misma más pronto o más tarde un orden, un derecho canónico. Prescindiendo de cómo se interprete teológicamente con mayor precisión el poder exigente de tal derecho, en todas partes existe la persuasión de que el cristiano está obligado en conciencia a la autoridad eclesiástica y a su exigencia necesaria, que brota de la misma naturaleza de las cosas.

Hay, por supuesto, una diferencia esencial entre los mandamientos divinos, las exigencias de Dios y de Cristo en relación con la conciencia del individuo, por una parte, y, por otra, los deberes que la Iglesia en virtud de su potestad de jurisdicción impone a la conciencia de los católicos. Mandamientos de Dios y mandamientos de la Iglesia no son lo mismo. En los segundos habla una autoridad humana, si bien legitimada por la voluntad de Dios. Esta autoridad habla en un derecho, en costumbres ordenadas, en una existencia eclesiástica vivi-

da en común. Todo esto, aunque quiere vincular la conciencia del individuo, en principio es mutable, a diferencia de los mandatos divinos, y está sometido también a crítica, a los deseos de cambio por parte de los creyentes. En relación con un mandato divino, derivado de la esencia del hombre o desde la esencia más íntima de la salvación histórica, constituida en Cristo, la Iglesia sólo puede proclamarlo. La Iglesia, en tanto tiene posibilidad para ello, ha de procurar que los mandamientos divinos sean cumplidos realmente. Pero ella misma está sometida a estos mandamientos, no puede cambiarlos; puede explicarlos, pero no es señora de los mismos. Sin embargo, algunos mandamientos, p. ej., que deben guardarse ciertos días de ayuno y abstinencia, muchas cosas del derecho canónico, las cuales intervienen de manera muy práctica en la vida del individuo, son mandamientos eclesiásticos, y el católico tiene frente a ellos una actitud muy distinta que ante los auténticos mandatos y normas de Dios. El origen inmediato, la posibilidad de cambio o la inmutabilidad, la significación religiosa y existencial de estas dos clases de mandatos son esencialmente diferentes. Aunque los mandamientos de la Iglesia son también mandatos que atan la conciencia del católico, sin embargo la relación con ellos es más flexible y libre que allí donde se acerca a los hombres la voluntad de Dios mismo, aunque sea a través de la boca de la Iglesia.

No podemos acometer aquí la tarea de trazar la línea divisoria entre ambos tipos de mandamientos a través de todos los detalles y preguntas particulares. Pero, por aducir un ejemplo concreto, el llamado precepto dominical no puede reducirse al mandamiento sinaítico de la santificación del sábado y establecerse así como un mandato inmediato de Dios. Problema muy diferente es determinar hasta qué punto detrás de tal mandamiento, por lo que respecta al espíritu que en él se realiza de manera concreta, p. ej., por lo que respecta a la relación obligatoria del cristiano con la cena de Cristo, se esconde algo que va más allá del mandato eclesiástico. Muchas cosas que afectan al orden y a la regulación eclesiástica del matrimonio son precepto de la Iglesia, no mandamiento divino. Conviene de todo punto que el católico —aunque no sea teólogo o sacerdote— sepa trazar los límites mencionados en cosas que afectan a su vida y aplique esta distinción en su vida concreta. En relación con los preceptos eclesiásticos que no son inmediatamente mandamientos divinos, hay un espacio mucho más amplio para la interpretación por parte del individuo, el cual puede co-

nocer sin ambages que en determinadas circunstancias no está atado en conciencia a un concreto precepto eclesiástico, a una concreta regulación eclesiástica. Aquí el amor, por ej., no sólo lo forzoso de la situación, puede excusarnos de tal mandamiento eclesiástico, prescindiendo por completo de que también se da, evidentemente, la posibilidad de una dispensa eclesiástica explícita por parte de una autoridad de la Iglesia.

La relatividad gradual del derecho

Puede surgir una discrepancia entre el plano de lo regulado y regulable eclesiásticamente, por una parte, y el ámbito auténtico de la conciencia del cristiano, por otra, una discrepancia que no puede resolverse a su vez mediante normas materiales, de contenido. A este respecto debe llamarse la atención de antemano sobre el hecho de que aquí no se trata de la autoridad doctrinal de la Iglesia, sino de normas eclesiásticas de tipo práctico, de mandamientos de la Iglesia, de leyes eclesiásticas, de preceptos canónicos de la Iglesia, los cuales en principio, se dirigen legítimamente a la conciencia del católico particular y exigen una obediencia leal. Pero cuanto más complicada es la vida humana, cuanto más diferenciado tiende a hacerse —y esto con razón— el individuo en la Iglesia, con tanto mayor frecuencia podrá darse el caso de una discrepancia —según la entendemos en este contexto— entre el nivel de lo regulado y regulable eclesiásticamente y la situación concreta del cristiano. El cristiano formado debe saber en la actualidad que existe realmente algo así.

En la Iglesia hay una auténtica relatividad por lo que respecta al *derecho*. Tal relatividad del derecho en la Iglesia admite a su vez muchas modulaciones y gradaciones, según que se trate, por ej., de los sacramentos, de su necesidad y obligación, o bien de un derecho extrasacramental de la Iglesia, de un derecho positivo o de un derecho consuetudinario, de un derecho coactivo o tolerante, de un derecho perfecto o imperfecto. Si hablamos aquí de la relatividad del derecho, dicha relatividad se refiere al derecho como tal, es decir, en tanto se trata realmente de normas del orden social de la Iglesia; pero no se refiere a la norma moral en tanto ésta significa una ley divina de la revelación o de la naturaleza y expresa un estado de cosas que en forma inmedia-

ta está puesto tan sólo por Dios y en sí mismo tiene propia e inmediatamente importancia para la salvación. Cierto que las normas jurídicas mismas incluyen una exigencia propiamente moral y, por ello, importante para la salvación. Donde esto sucede, y en la medida en que sucede, no debe hablarse aquí de una relatividad. Pero el derecho sólo contiene tal exigencia moral en sentido auténtico donde y en tanto sirve al orden social, o sea, a la Iglesia. Este orden social ni afecta a todas las dimensiones de la existencia humana, ni está hecho de tal manera que —en tanto puede formularse en normas generales materiales— sea evidente siempre y en todo caso que no deba entrar en conflicto con otras dimensiones, realidades, derechos y libertades del hombre.

Esclarezcamos esto en un par de preguntas concretas: ¿No tiene un bautizado católico ninguna posibilidad de contraer matrimonio si carece no sólo de la presencia del sacerdote sino también, y por largo tiempo, no hay ningún testigo para la celebración del matrimonio? De suyo el derecho canónico ordena que para la validez de un matrimonio, incluso cuando no hay ningún sacerdote, se requieren testigos. ¿Tiene validez esto siempre y en todo caso imaginable? Otro ejemplo: ¿No tiene ya derecho al matrimonio alguien que no puede demostrar la nulidad del matrimonio anterior ante los tribunales eclesiásticos? ¿Qué puede hacer aquel que, ordenado sacerdote, no está en condiciones de demostrar que en él se cumplen las condiciones del canon 214 del Derecho canónico, condiciones que, demostrada su existencia fáctica, eximirían de todas las obligaciones sacerdotales? Poniendo un caso extremo, ¿un sacerdote obligado a permanecer oculto, no podría ordenar sacerdote a otro ni en el caso de existir una necesidad urgente de ello, sobre todo si es previsible que durante largo tiempo no podrá encontrarse ningún obispo que lleve a cabo esta ordenación sacerdotal? ¿Detrás de los diversos telones de acero no hay situaciones que permiten o incluso exigen una acción que ni material ni formalmente está prevista en el derecho canónico? ¿Es seguro que las normas formales y materiales de la ley, como frutos de la reflexión humana y como generales, encierran suficientemente de antemano toda situación humana pensable, de modo que una acción determinada o bien puede justificarse ante el foro de la Iglesia como hecha según esas normas, o bien —porque contradice a la letra— por ello mismo es también inmoral y puede ser declarada como tal por la Iglesia?

Quizá muchos casos, que se presenten en un determinado contexto, puedan resolverse apelando a una dispensa, a una congruencia canónica y a otras normas formales de manejo del derecho material en la Iglesia. Esto debe concederse. Y es evidente que deben mantenerse siempre tales figuras jurídicas. Mas por lo menos en algunos casos de un intento posible, y quizá incluso obligatorio, la interpretación y aplicabilidad de un principio formal de ese tipo no será posible sino mediante una interpretación de dichos principios formales, la cual —aunque objetivamente sea recta— no está aprobada al menos en manera positiva por la autoridad eclesiástica como representante y guardián de la norma general, formal y material, de la ley, y que incluso en algunos casos quizá no pueda aprobarse en manera oficial y positiva, pues la situación tal vez consiste precisamente en que tal interpretación oficial no es posible en forma concreta. Por la esencia del conocimiento humano, ninguna interpretación puede elaborar adecuadamente lo que debe interpretarse; más bien todas las interpretaciones, por esencia e inevitablemente, no pueden sino acarrear nuevas aporías, sobre todo porque la imaginable aprobación de una determinada acción particular por parte de la Iglesia no sería infalible. A la postre, el hombre quedaría confiado a su decisión y responsabilidad propias. Porque esa decisión de una instancia eclesiástica se mueve a su vez en el terreno de los principios, el problema concreto del caso dado quedaría tan poco esclarecido como los otros principios ya sometidos a reflexión. La relatividad del derecho a la que aquí nos referimos no implica un “derecho de situación”, según podría formularse el problema en sospechosa analogía con la moral de situación rechazada por la Iglesia. *Tal* relatividad del derecho no es algo así por la mera razón de que el mismo reproche podría hacerse a la costumbre en contra del derecho, figura dotada de validez jurídica, y a la epiqueya, que también es reconocida en derecho. Estas dos figuras tienen también la letra del derecho contra ellas, y sólo son lo que deben ser mientras no se consulta al legislador y no está dado su asentimiento explícito. En efecto, mediante tal asentimiento, las magnitudes de la dispensa, de la epiqueya y de la costumbre contra el derecho se convertirían en una nueva ley, o por lo menos en una auténtica dispensa por parte del legislador.

Además, podemos llamar la atención sobre el siguiente hecho de tipo dogmático, que generalmente no se contempla bajo este aspecto: los sacramentos pueden de todo punto subsumirse también en el de-

recho sacral de la Iglesia, aunque sean de derecho “divino” y no sólo de derecho positivo eclesiástico. Apunta en nuestra misma dirección la doctrina de la necesidad de precepto e incluso de medio de determinados sacramentos para la salvación. También aquí el hombre está ligado a una determinada norma de su conducta, que dice relación a una sociedad. No obstante, la dogmática declara que el efecto auténticamente decisivo de estos sacramentos (p. ej., la justificación) puede conseguirse también sin ellos, sin que los sacramentos dejen por esto de ser necesarios. P. ej., en relación con la comunión espiritual declara en forma explícita el concilio de Trento que también a través de ella puede darse la *res sacramenti*, lo auténticamente último de este sacramento eucarístico, incluso allí donde falta el sacramento mismo (cf. DS 1648; † 881). En cualquier caso, se ve aquí que el derecho sacramental de la Iglesia renuncia en principio y explícitamente a tener validez siempre y en todas partes, y así no pretende que la cosa significada sacramentalmente sólo se dé cuando está presente y se observa el derecho sacramental (o el sacramento mismo).

Si tal relatividad puede atribuirse ya a los sacramentos y al derecho sacramental (a pesar de la necesidad de medio y de precepto de algunos sacramentos por lo menos), en consecuencia puede decirse de manera general: la relatividad del derecho canónico es en general la misma que la enseñada siempre de manera explícita en relación con la necesidad y obligatoriedad de los sacramentos. No es acertado objetar que una ley a la que en cierto modo se concede solamente una vigencia relativa, perdería su fuerza normativa y su validez. Todas las instancias intramundanas, materialmente obligatorias, el magisterio infalible de la Iglesia, la potestad pastoral de la misma, una ley, en primer lugar han de ser reconocidas con necesidad por la conciencia moral del individuo, para poder ser operantes en forma real. Y en la decisión moral, que reconoce tales instancias y su fuerza obligatoria, la conciencia no está regulada *por* estas instancias mismas, que ella ha de reconocer primeramente. No puede decirse, por tanto, que toda obediencia a las instancias dadas dentro del mundo deba estar regulada por estas mismas instancias para poder ser operante. Además, no constituye ninguna contradicción una obediencia a una instancia que a la vez se supone como relativa, y bajo determinadas circunstancias como no obligatoria o incluso como errónea. Por ej. es de todo punto posible que también algunas instancias eclesiásticas en casos particulares man-

den algo pecaminoso, a lo que debe oponerse la conciencia del individuo. El asentimiento interno, que en principio puede y debe exigir una autoridad doctrinal de la Iglesia, puede denegarse en ciertas circunstancias. Se dan sin género de dudas una autoridad real y sin embargo, relativa, y a la vez la posibilidad de que dicha autoridad encuentre acatamiento a pesar del conocimiento de su relatividad. Y precisamente esto debe decirse de la ley de la Iglesia.

Una relatividad que entrega la ley a la conciencia dispuesta en principio a la obediencia, no implica ninguna ética de situación. Significa sólo que el individuo ha de examinar el problema ante su conciencia y debe comportarse de manera crítica, contando con la posibilidad y el peligro de que en un libertinismo moral o jurídico margine culpablemente la exigencia legítima de la autoridad eclesiástica. Finalmente, la relatividad de la ley a que aquí nos referimos resulta del hecho ontológico de que el caso concreto, que es siempre más que un simple caso, no puede iluminarse y aprehenderse de manera adecuada mediante leyes generales formuladas en conceptos humanos, y de que no puede reflexionarse en forma adecuada sobre la situación concreta, en la que todos y cada uno de sus componentes son relevantes en orden a la pregunta de la competencia de principios generales. Y, además, en la doctrina tradicional se ha dicho siempre lo mismo al conceder que en muchos casos concretos de lo moral, y sobre todo de la acción jurídica, no puede lograrse en concreto ninguna probabilidad de tipo teo-rético, sino solamente una probabilidad mayor o menor.

Si este hecho intenta reducirse a la cortedad de los hombres, hemos de decir que esa limitación del conocimiento en muchos y muy importantes casos tampoco se suprime necesariamente recurriendo a la inteligencia conjunta de la Iglesia. Si nuestra reflexión es correcta, puede acontecer sin más que una conciencia dispuesta a obedecer a la ley, y que ha dado pruebas de su disposición fundamental también en la vida concreta del cristiano en la Iglesia, se vea en una situación donde no quepa esperar que el ministerio eclesiástico como administrador de la ley ofrezca una solución real a la pregunta respectiva, y así pueda y deba tomar una decisión contra la letra de la ley. Pero si se dan tales casos, el que así decide no puede esperar —precisamente por la esencia de la cosa— que su decisión en su auténtica dimensión de lo social sea aprobada en forma explícita por el ministerio de la Iglesia y aceptada por él como legítima. Quien exige algo así, o bien

cuestiona la autoridad del ministerio y la legitimidad fundamental de las leyes generales mismas, o bien exige de la Iglesia que eleve a ley general su propia realidad concreta, la cual precisamente no puede ser objeto de reflexión y disolverse en lo general. Quien cree, por ej., que bajo circunstancias totalmente determinadas un bautizado ha contraído ante Dios un matrimonio válido sin presencia de testigos, no puede exigir que este hecho sea reconocido en su existencia también por la Iglesia, mientras por el cumplimiento de leyes jurídicas generales no logre confirmarlo en la dimensión de lo social.

Bajo ese aspecto, el cristiano normal de la Iglesia católica es con frecuencia injusto para con ésta; a veces se siente eximido con razón de una determinada ley positiva de la Iglesia, porque en su situación concreta ha pensado el caso ante Dios y así no se considera —y quizá no puede considerarse— obligado en verdad moralmente por la ley general de la Iglesia. Si él tiene tal persuasión, ésta quizá sea muy legítima, pero no puede exigir a la vez que la Iglesia apruebe con su propia sentencia explícita esa decisión individual y concreta. También los canonistas de la edad media vieron que pueden darse tales casos, por cuanto concedían sin ambages, por ej., la posibilidad de que alguien sea excomulgado por causa de su decisión y, sin embargo, a pesar de la excomunión, permanezca obligado a la decisión de su conciencia. Ahora bien, ese hombre deberá aceptar y soportar en el foro externo ciertas consecuencias de la excomunión, sin rebelarse en principio contra la Iglesia, su ministerio y las normas generales. También en el ámbito mundano se da la situación no purificable por completo de que una autoridad social pueda e incluso deba imponer su concepción por la fuerza y, sin embargo, esta misma autoridad presupone que en principio ha de dejar cabida a la decisión moral de los súbditos, los cuales en casos particulares concretos tienen razón contra las imposiciones de la autoridad estatal.

La diferencia entre norma general y caso particular concreto, entre la letra de la ley y la decisión concreta que quizá lesiona la letra para ser fiel y obediente al auténtico espíritu de todas las leyes en la Iglesia, ha de ser atribuida por ambas partes —por la Iglesia y por el individuo— a la existencia peregrinante de cada hombre y de la Iglesia; ha de soportarse como característica de la existencia peregrinante, sin resolver el conflicto por la supresión en principio de la una o de la otra parte. Y esto sucedería tanto por un derecho de situación confia-

do al individuo —lo cual es cosa muy distinta de la antes indicada relatividad del derecho—, como por la absolutización del derecho canónico.

La significación práctica muy concreta de esta reflexión está en que la realización del derecho en la Iglesia sólo es en verdad una auto-realización de la Iglesia como sociedad y como comunidad pneumática a condición de que la defensa del derecho se haga con la humildad servicial que sabe cómo el derecho en la Iglesia debe proporcionar un espacio e incluso una presencia a Dios, a su vida y gracia, aunque no por ello pueda identificarse todavía con Dios y su Espíritu y con lo que en general debe transmitirse a través del derecho. Sin duda alguna este enjuiciamiento y valoración del derecho canónico, y con ello de la obediencia eclesiástica, significa un peligro para el derecho eclesiástico y para la obediencia del católico. Mas no hemos de proponernos evitar este peligro absolutizando simplemente, en forma poco veraz, el derecho canónico y declarando de antemano que es imposible en principio una discrepancia entre lo debido o permitido moralmente, por una parte, y los preceptos del derecho canónico positivo, por otra. Quien de antemano usa todas estas reflexiones solamente para esquivar jurídica y moralmente en forma libertina todos los preceptos eclesiásticos, ése en el fondo no tiene cura, ha aplicado sin más en forma falsa un principio recto, lo ha aplicado en forma culpablemente falsa, y esto es algo de lo que debe responder ante su propia conciencia y ante Dios.

La Iglesia lugar de amor a Dios y al hombre

El cristiano, si entiende la Iglesia como el lugar histórico visible de la presencia del Dios que se comunica a sí mismo, la experimenta a la vez como el lugar del amor, amor a Dios y al hombre. Ambos “amores” se experimentan en la vida humana, si se toman en serio, como lo donado, como algo que el hombre no puede producir simplemente por sí mismo. Esto es lo único en lo que el hombre llega a sí mismo y a su esencia verdadera y lo que precisamente así es siempre el don de la otra parte. Y en la medida en que la Iglesia es la concreción de Cristo para nosotros y Jesucristo es realmente la comunicación absoluta, irrevocable de Dios como el misterio absoluto que se nos da en el amor,

en esa misma medida la Iglesia es la dimensión visible, el lugar, la seguridad, la comunicación histórica del hecho de que Dios nos ama. Quien comprende realmente que esta apertura de sí del misterio absoluto, inefable e indisponible, que llamamos Dios, es precisamente lo más prodigioso, lo más inesperado y así constituye aquello sin lo que en definitiva no podemos vivir, sin género de dudas no querrá experimentar la comunicación amorosa de Dios mismo al misterio de su propia existencia meramente en lo que llamamos gracia, experiencia de la gracia en la profundidad última de la conciencia, sino que, como hombre histórico, corporal y concreto, esperará que aparezca en su existencia algo de ello también como comunicación, como dimensión aprehensible, como sacramento en un sentido profundo y amplio. Y allí donde aparece Cristo como esta comunicación corporal, encarnada —en la Iglesia, en medio de todo su condicionamiento y transitoriedad históricos, en el bautismo y en la cena—, allí el cristiano, si aprehende esa forma de la fe, experimenta que Dios lo ama.

Y lo mismo acaece con el amor entre los hombres. Todo amor meramente humano en el fondo es, por una parte, aquello sin lo que el hombre no puede vivir y, por otra, también un intento siempre nuevo de cara a lo que no tiene salida y que, visto desde el hombre, se encamina al fracaso; es un intento que sólo a manera de conato suprime el abismo y la separación entre los hombres y de suyo no tiene ni puede tener una última garantía, una última esperanza de que eso se logre. Ciertamente que este logro último de un amor interhumano permanece siempre aquello que aquí en nuestra existencia es lo esperado y osado con esperanza, lo que no puede poseerse sin más de manera aprehensible, con obviedad, lo que en esta esperanza y sólo así es la acción una y total de nuestra vida. Pero así se promete a este amor un último logro en esperanza.

Es en la Iglesia donde se apunta al logro definitivo, sacramentalmente presente, aunque sólo sea en la fe y la esperanza, pues, sin duda alguna, este amor interhumano sólo puede tener un éxito definitivo si acontece en el espacio de Dios, allí donde lo diferente se afirma como diferente y es mantenido en una unidad por el Dios uno que afirma en forma creativa. Porque tal espacio divino del amor interhumano aparece como posibilidad y promesa de la victoria de este amor en la Iglesia —especialmente en la cena—, por eso el cristiano puede aguantar con serenidad, consuelo y valentía en Jesucristo el fracaso

aparente, el desengaño y la transitoriedad de todo amor, sin el cual, a pesar de todo, no puede vivir. En el amor que se nos comunica en Cristo se nos ha prometido también la victoria definitiva del amor interhumano, una victoria que se nos ha dado ya en esperanza y está presente en la Iglesia. Por supuesto que la Iglesia debería o debe realizarse en la Iglesia concreta del lugar, en el interhumanismo de cristianos concretos que creen y esperan, y también en la concreción de la existencia cotidiana. Pero aquí no vamos a hablar con detalle sobre cómo esto acontece más de cerca, sobre la medida en que la Iglesia precisamente bajo ese aspecto no parece ser, muchas veces, digna de crédito.

La singularidad de la oferta cristiana de un sentido en la sociedad pluralista

Vivimos en un mundo secular. En este mundo secular no sólo hay diversas funciones en las dimensiones de lo material, de lo biológico, de lo social en sentido estricto, sino que hay también un pluralismo de las aspiraciones espirituales, humanas, de las ideologías, de las concepciones, de los estilos concretos de vida, de las culturas, de los partidos. A partir de aquí podría parecer como si la Iglesia, en tanto tiene también una constitución social, fuera meramente uno de los grupos concurrentes en la concepción del mundo, como si ella se hallara en competencia inmediata con otras configuraciones relativas a la concepción del mundo.

No puede dudarse que esto es así en el plano de lo social empírico y que nosotros los cristianos hemos de experimentarlo y soportarlo en toda su crudeza. Pero si el cristiano se entiende rectamente a sí mismo, si entiende rectamente la vida divina, la gracia divina y con ello también la realidad auténtica de la Iglesia, entonces ésta rebasa en un sentido último dicha vida pluralista con sus grupos competidores. Y la rebasa bajo un doble aspecto: en primer lugar porque la Iglesia, en el fondo, no defiende una ideología en la que se absolutice una determinada realidad humana dentro del espacio de existencia humana; lo auténtico en la Iglesia misma es precisamente la liberación del hombre y de la existencia humana hacia una región absoluta de Dios mismo como el misterio, porque el cristiano sabe realmente en su fe en Jesu-

cristo el resucitado que él a través de la muerte, o sea, a través de un último aislamiento y distanciamiento de todas las posibles dimensiones humanas competidoras, muere y vive hacia la plenitud incomprendible e infinita del Dios santo, único en el que todo se hace en verdad uno y ya no está expuesto a una competencia recíproca. El cristiano y la Iglesia —por más que hagan afirmaciones particulares, por más que haya un institucionalismo eclesiástico, por más que haya sacramentos concretos— en el fondo no dicen algo contra lo que está lo otro, sino que expresan su fe de manera que lo inefable, que no tiene límites, no es sólo la lejanía absoluta, sino también la cercanía que se comunica a sí misma, la cercanía amorosa y bienaventurada. Y a esta esencia auténtica de la existencia cristiana y con ello de la Iglesia no puede propiamente, en virtud de la esencia de lo opinado aquí, oponerse ningún sí o no de tipo competidor.

A esto se añade que el cristiano no concibe al no cristiano como aquel que en su realización de la existencia dice y vive simplemente lo contrario de él. El cristiano reconoce a cada hombre, en la profundidad de su conciencia, de su persona, de su existencia, como aquel a quien, en cuanto contenido verdadero de toda vida espiritual, se le ha ofrecido en la libertad de su persona la infinitud, lo innominado, lo indefinible de Dios como salvación. Y el cristiano sabe también, en su esperanza, que tal oferta del Dios absolutamente incomprendible, innominado e indelimitable a la libertad del hombre puede estar aceptada en la realización concreta, no refleja de la existencia de un hombre para su justificación y salvación, incluso cuando este hombre, sin culpa suya, en su condicionamiento histórico, interpreta su existencia de otro modo, en forma no cristiana y quizá incluso atea. En efecto, allí donde un hombre acepta su existencia en una última incondicionalidad, en una última confianza en que aquélla puede aceptarse, allí donde un hombre con un abandono último, con una confianza última, se deja caer en el abismo del misterio de su existencia, acepta precisamente a Dios, no a un Dios de la mera naturaleza, ni de la mera naturaleza del espíritu, sino al Dios que en el centro y la profundidad de esta existencia misma se entrega en toda su infinitud. Y por eso, el cristiano se halla más allá del vaivén pluralista y espera que, detrás de esto, en todos los que son hombres de buena voluntad, está escondido un último “sí”, que no puede sucumbir de nuevo en una pugna de opiniones. Y, en este sentido, él ve la Iglesia como un círculo de creyen-

tes, los cuales realmente, también en el plano de la reflexión explícita de la Iglesia oficial, a la postre no confiesan sino una sola cosa en la fe, la esperanza y el amor, a saber, que el Dios vivo y absoluto se alza con la victoria —en virtud de su amor que se da a sí mismo— a través de todo el pluralismo de su creación.

Grado octavo

ANOTACIONES SOBRE LA VIDA CRISTIANA

1. CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA VIDA CRISTIANA

La libertad del cristiano

La última tendencia fundamental de la vida cristiana está en que el creyente no es precisamente un caso especial de hombre en general, sino el hombre tal como él es; pero de tal manera que este hombre acepta sin reservas toda la concreta vida humana con todos sus absurdos, aventuras e incomprensibilidades. En cambio, el auténtico no cristiano, que ni en la profundidad *última* de su realización de la existencia puede llamarse "cristiano anónimo", está caracterizado por el hecho de que no logra inyectar este carácter incondicional en la propia existencia. El cristiano concreto es sin duda alguna un hombre que se distingue en muchas cosas del no cristiano: está bautizado, recibe sacramentos, pertenece a una asociación totalmente determinada, recibe de ella normas, tiene que entregarse a un abandono confiado, el cual ha de extenderse también a datos de su vida que se sustraen a su disposición, etc. Pero eso no es lo último y lo auténtico del cristiano y de su vida. Lo último está en que él se acepta tal como es, pero sin divinización, sin borrar nada, sin cerrarse a todo lo que en la profundidad última de la realidad ha sido impuesto ineludiblemente al hombre.

Desde esta perspectiva, la vida cristiana podría caracterizarse precisamente como la vida de la libertad. La libertad es en definitiva la apertura a todo, sin excepción: la apertura a la verdad absoluta, al amor absoluto, a la ilimitación absoluta de la vida humana en la inmediatez de lo que llamamos Dios. Libertad es —también en la teología paulina— una palabra que debe caracterizar la existencia cristiana, por ejemplo cuando decimos que Cristo nos ha redimido para la libertad. Esta libertad en definitiva no es la ausencia de poderes determinantes de nuestra existencia; hasta cierto punto cabe aspirar a esa libertad, cosa que también es posible y constituye un encargo real al hombre. Mas para nosotros, que nacemos y morimos sin ser consultados, y también sin ser consultados hemos asumido un determinado espacio de vida —a la postre inmutable para nosotros—, no hay una libertad inmediata como ausencia de todo poder que codetermine nuestra existencia. Pero el cristiano cree que a través de este cautiverio mismo hay una puerta hacia la libertad, hacia una libertad que no podemos conseguir a la fuerza, sino que nos da Dios, en cuanto él se entrega a sí mismo a través de todos los cautiverios de nuestra existencia.

Realismo del cristiano

La vida del cristiano está caracterizada por un realismo “pesimista” y por la renuncia a una ideología en nombre del cristianismo. Partiendo de una teología de tipo medio, a manera de catecismo, podría opinarse que el cristianismo comienza por primera vez allí donde se respetan normas muy concretas de tipo moral, o cultural, o eclesial-social. Pero la cosa no es así. La auténtica tarea total y envolvente del cristiano como cristiano es la de ser un hombre, si bien con aquella profundidad divina que de manera ineludible está dada y abierta previamente en su existencia. Y en este sentido la vida cristiana es aceptación de la existencia humana en general, en contraposición con una protesta última. Pero esto significa que el cristiano ve la realidad tal como ella es. El cristianismo no le obliga a ver con luz optimista esta realidad de su mundo experimental, de su experiencia histórica de la vida. Por el contrario, le obliga a ver esta existencia como oscura, como amarga, como dura, como amenazada radicalmente en una medida impensable. El cristiano es aquel que cree que en esta existencia breve toma una

decisión última, radical, ya no revisable, en la que está en juego una felicidad definitiva y radical, o bien una permanente condenación eterna. Si tiene la audacia de mirar así las cosas, si resiste y quiere resistir de lleno la faz de la realidad tan llena de peligro, confiará ciertamente en la promesa del Dios vivo y por así decir saltará desde sí mismo hasta ella, hasta la promesa de que Dios vence con su amor poderoso en medio del riesgo de la existencia. Mas para comprender qué es y quiere ser Dios para nosotros, hemos de ver y reconocer esta amenaza radical de la vida. Sólo así podemos esperar, creer y aprehender las promesas de Dios en el Evangelio de Jesús.

Además, este realismo "pesimista" cristiano verá que la existencia del hombre avanza a través de la muerte en forma realmente radical e ineludible. Toda lucha por la existencia, toda esperanza en un futuro de tipo intramundano está permitida para el cristiano y es un encargo que le ha sido confiado, a condición de que no eluda el enfrentamiento con la muerte. En efecto, sólo es cristiano si cree que todo lo positivo, bello, floreciente ha de pasar a través de lo que llamamos muerte. El cristianismo es la religión que reconoce al clavado en la cruz y al que allí muere violentamente como signo de victoria y expresión realista de la vida humana, y lo ha convertido en su propio signo. Podría decirse, por supuesto, que nosotros los cristianos habríamos de mostrar por todas partes al resucitado como expresión y suma de lo que creemos.

Y de hecho el cristianismo ha puesto la cruz sobre el altar, la ha colgado en las paredes de las casas cristianas y la ha plantado en el sepulcro de los cristianos. ¿Por qué propiamente? Sin duda con el propósito de recordarnos que no hemos de engañarnos sobre la dureza, las tinieblas y la muerte en nuestra existencia, y que como cristianos no tenemos derecho a confrontarnos por primera vez con esta forma de la vida cuando ya no queda otro remedio. Entonces la muerte llega a nosotros, pero nosotros no nos hemos acercado a ella. Y, sin embargo, la muerte es la única puerta hacia la vida, hacia una vida que realmente ya no conoce ocaso y ya no experimenta la muerte como su núcleo más íntimo. En el misterio central de la vida cristiana y eclesiástica —en la cena— anunciamos la muerte del Señor hasta su retorno. Por tanto, nosotros los cristianos somos los únicos que podemos renunciar al "opio" en nuestra existencia, a los analgésicos de la vida. El cristianismo prohíbe recurrir a los analgésicos como si fuéramos incapaces

ces de beber voluntariamente con Jesucristo el cáliz de la muerte de esta existencia. Y en este sentido el cristianismo en la realización de la existencia cristiana sin duda se ve incitado a decir con un realismo absolutamente sobrio: sí, esta existencia es incomprensible, pues pasa a través de unas tinieblas mentales que están sustraídas a toda comprensión, a saber, a través de la muerte. Y sólo cuando eso no sólo se dice en sentencias piadosas, sino que se acepta en la dureza de la vida real —no morimos al final, sino a lo largo de nuestra vida; y, tal como sabía ya Séneca, nuestra muerte comienza con nuestro nacimiento—, sólo si vivimos este realismo pesimista con renuncia a una ideología que absolutiza y diviniza un sector muy determinado de la existencia humana; sólo entonces tenemos la posibilidad de que Dios nos dé aquella esperanza que nos libera realmente.

La esperanza del cristiano

Este “realismo pesimista”, que pertenece a la esencia del cristianismo, aunque no la agote, sólo es posible si el cristiano es el hombre de la esperanza que nos hace libres. Sólo allí donde el hombre es cristiano, es decir, confiesa el futuro absoluto e infinito como suyo (que él no conquista por su fuerza propia, sino que le es dado siempre y de antemano por libre gracia), es libre para tal realismo pesimista. Por eso el cristiano es siempre el tentado, el impugnado. Pues él no puede mostrar abiertamente lo que espera, y lo que puede gozar no es su esperanza última, la decisiva. Por esto, los pesimistas absolutos y los que creen poder ser optimistas absolutos dentro de su experiencia de la existencia, lo considerarán como el utópico que espera lo infinito y por ello se sitúa despreocupadamente frente a lo finito. Es el que no se agarra a lo sensible para disfrutarlo hasta que llegue la muerte, el que no toma las tinieblas del mundo tan en serio que detrás de esto ya no se atreva a creer en la luz eterna. Pero sólo esta esperanza hace libre y, por supuesto, libera también para una visión positiva de lo aprehensible inmediatamente, de los bienes intramundanos del espíritu, del amor, de la vida, de la alegría, del éxito, del trabajo. Pues sin duda el sentido de la existencia humana no puede consistir en ver estos bienes de manera tan positiva que se repriman sus límites, su finitud, su engaño. Naturalmente, también la experiencia cristiana de la existencia como

tal es histórica. También el cristiano se alegra unas veces y llora otras; unas veces experimenta la grandeza, la vitalidad de la vida humana, y otras veces saborea la muerte, la caducidad, el desengaño. Pero precisamente este poderse exponer en forma no sistemática a la realidad de la vida, sin absolutizar la vida terrestre o la muerte, sólo es posible si se cree y espera que el todo de lo que es, el todo de nuestra vida experimentable, está abarcado por el misterio sagrado del amor eterno.

El cristiano ante el pluralismo de la existencia humana

Otra cosa que caracteriza la vida del cristiano es la aceptación abierta del pluralismo de la existencia humana. Podríamos opinar que el cristiano es precisamente aquel que quiere construirlo todo desde Dios y desde una donación de sentido religioso que configura inmediatamente la vida. Sin duda esto es verdadero en tanto el hombre sabe que todo lo terrestre —su existencia en el espíritu y la naturaleza, en la vida y la muerte— está abarcado por el uno e incomprensible que llamamos Dios y que confesamos como el Padre del amor eterno, como el Padre de nuestro señor Jesucristo. Pero esto es un estar abarcado por *Dios*, o sea, el incomprensible, por aquel que en definitiva no puede incluirse en el cálculo de nuestra existencia con un puesto delimitable, determinado, sobre el que podamos adquirir una perspectiva finita. Y en ese sentido el cristiano puede enfrentarse sin miedo con el pluralismo de su vida, con su entorno y con la sociedad humana. Él es el que tiende a Dios, lo adora, intenta amarlo y orientar su existencia hacia él.

Pero el cristiano, como aquel a quien se confía tal encargo religioso último, se encuentra ante un mundo plural, en un mundo de la profesión, del arte, de la ciencia, de la política, de lo vital, etc. Y todos estos momentos plurales de la existencia no pueden ser integrados por el cristiano en un sistema comprendido y dominado por él. Hay un auténtico pluralismo de la realidad. Este pluralismo de una naturaleza distinta de Dios no es sólo mera apariencia, detrás de la cual comparezca la realidad —el uno, el absoluto, Dios—, de tal manera que en el fondo todo sea o bien apariencia nula o bien el Dios absoluto y uno. Si el cristiano confiesa realmente que Dios puede ser y es hasta tal punto Dios, que tiene capacidad de poner en la realidad lo cabalmente distinto de él en su pluralidad absoluta, incalculable, en

consecuencia puede y debe exponerse sin reservas, en una confianza real, a este pluralismo de la existencia humana. Naturalmente, la Iglesia predicará una y otra vez al hombre, lo estimulará e incitará para que no le pase desapercibido el sentido uno, último y absoluto de su vida. Pero precisamente este sentido en el suceso de la absoluta comunicación de Dios mismo al hombre acontece y está mediado en una entrega real, auténtica, sin ambages, confiada al pluralismo de la existencia humana.

El hombre está siempre tentado a construir desde un valor determinado, intramundano, experimentable y quizá incluso creable, el todo de su existencia y a querer integrar en él todo lo demás. Aquí no se trata de saber si esto es la verdad, o la fuerza divina, o el amor, o el arte, o alguna otra cosa. Más bien el cristiano tiene el derecho y la obligación —porque el punto absoluto de unidad de su existencia se halla más allá del espacio de su realidad inmediatamente aprehensible— de entregarse sin reservas y confiado al pluralismo de su existencia. Él experimenta el amor y la muerte, el éxito y el desengaño. Y a través de todo ello se deja llevar confiadamente a Dios, que ha querido este pluralismo incalculable de su mundo, para que el hombre a través de él presienta que todo ello está abarcado por el misterio eterno. Así, el cristiano se distingue del que no es en realidad, ni refleja ni anónimamente, cristiano por el hecho de que no convierte su existencia en un sistema, sino que se deja guiar por la realidad plural, que es también oscura, sombría e incomprensible.

Responsabilidad del cristiano

El hecho de que el hombre propiamente se hace cristiano en cuanto se acepta a sí mismo como hombre, tal como él es, y no erige como en tono de protesta un sistema con cuya ayuda se opone a lo que es: criatura, orientado a la luz en las tinieblas, vida en la muerte; el hecho de que se hace primeramente hombre en cuanto se acepta como tal para ser cristiano; todo esto no niega o trivializa, por supuesto, el esfuerzo crítico de la aspiración moral. Según la apariencia vulgar de la existencia cristiana, el creyente es aquel que debe observar muchas normas y catálogos morales con todo el peso de la exigencia que procede del Dios absoluto. Es más, el hombre es también el ser culpable y expues-

to a la posibilidad de perdición eterna. Esto implica que él es el ser cargado con esfuerzo, exigencia y responsabilidad morales. Pero si él se acepta sin reservas tal como se experimenta a sí mismo, se acepta ya como tal ser dotado de libertad y de responsabilidad moral. Entonces se experimenta —con independencia de que se le presenten e impongan imperativos morales procedentes de fuera— como el ser de la diferencia entre la manera como es y la manera como deber ser. La diferencia entre lo que simplemente somos de hecho y lo que debemos ser es, ante todo, una experiencia que nos fundamenta como seres morales.

Ahora bien, el mensaje cristiano trae al hombre, con razón, ya desde el Nuevo Testamento, un catálogo muy detallado de deberes morales (no sólo el decálogo) y le dice con relativa exactitud qué debe ser o qué le está prohibido ser. Sin embargo, por más que respetemos o debamos respetar esta suma de normas objetivas, por más que esta pluralidad de normas morales brote de la esencia plural del hombre, que tiene muchas dimensiones, sin embargo podemos tomar aquí en consideración una perspectiva que procede más bien de la parte contraria: cabe decir que cada hombre en su experiencia se encuentra siempre en la situación de la mencionada *diferencia*. Y esta diferencia tiene que ser aceptada. El aceptar y sostener serenamente con confianza en Dios y en su gracia la diferencia entre lo que somos y lo que debemos ser, es a su vez una tarea del cristiano que debe valorarse positivamente. Esta recta aceptación se hace siempre en la superación de la diferencia hacia arriba, o sea, en un no a algo y en un sí a otra cosa mejor, pues tal diferencia nunca está dada por así decir en abstracto, sino solamente en concreto. Y aquí tenemos, por una parte, la moralidad concreta de tipo material muy determinado, aunque quizá determinado sólo individualmente y, sin embargo, tenemos por otra parte la situación en la que se trata de una decisión de tipo absoluto por Dios o contra Dios.

A partir de aquí, el cristiano puede comprender y afirmar sin temor el sentido auténtico de una distinción que la teología moral cristiana (la cristiana en general y la católica) siempre ha visto y conservado en principio entre una obligación objetivamente existente y una obligación dada en forma subjetiva aquí y ahora, una obligación vista por el hombre concreto y a la que o bien se resiste, haciéndose culpable, o bien se somete como el que opera su salvación. La norma objeti-

va que anuncia el cristianismo (aunque hasta cierto grado bajo una forma históricamente condicionada) es la suma de lo que un hombre puede y debe llegar a ser en principio cuando se entrega al movimiento de su existencia con confianza, con valentía y con apertura a Dios. Semejante moral objetiva, por así decir total, para el hombre concreto aquí y ahora, en determinadas circunstancias sólo puede ser el fin perseguido asintóticamente de su movimiento moral. Pero en principio el hombre, como cristiano, debe conceder que en la existencia aquí y ahora se da siempre esta diferencia —que debe superarse hacia arriba— entre la inercia de su espíritu, entre su egoísmo, por una parte, y la luz de la verdad, del amor, de la fidelidad, del desprendimiento, por otra. Quizá se trate de diferencias muy pequeñas, quizá la realidad material en la que se concreta esta diferencia sea muy insignificante; en definitiva la cuestión no está ahí. En la situación moral concreta se pregunta siempre al hombre si quiere confirmar o no la apertura más íntima de la existencia a Dios.

Si alguien en relación con una norma moral determinada tiene la impresión de que la historia universal y la naturaleza en el fondo son más crueles e indiferentes para con tales valores intrahumanos, intramundanos, de lo que puede ser jamás un hombre en su libertad, su juicio no es, de suyo, todavía falso. De hecho, un teólogo moral católico mantendrá siempre que muchas normas morales particulares, obligatorias para los cristianos, en primer lugar reproducen estructuras que pertenecen a la realidad concreta, distinta de Dios. La justicia en la vida social o ciertas normas de moral sexual son ante todo descripciones traducidas a lo normativo de estructuras de las realidades creadas, de realidades condicionadas, finitas, contingentes. Y bajo esa perspectiva no es falso el sentimiento de los hombres de que esto o lo otro no puede tener una importancia absoluta e indiscutible. Y si, a partir de aquí, un hombre tuviera la impresión de que tampoco Dios puede empeñar su voluntad para la conservación de estructuras de una realidad finita y creada más absolutamente de lo que corresponde a tales realidades, su impresión no es todavía falsa.

Pero si alguien, despreciando las estructuras intramundanas y las normas derivadas de ellas, opina que de antemano y en principio puede menospreciarse como insignificante ese material moral intramundano, sin entrar en conflicto con el mismo Dios absoluto, caería en un engaño y un error que manifestaría una vez más la maldad del

corazón humano. Al hombre se le pregunta en todo casi si ama más a Dios que a un valor concreto intramundano; se le pregunta asimismo si está dispuesto a superar o abreviar en la acción hacia arriba la diferencia, perteneciente a su esencia, entre lo que él es y lo que puede y debe ser. Se pregunta siempre al hombre si en definitiva quiere absolutizar o idolatrar un determinado valor intramundano en una ideología atea, de tal manera que lo afirme en forma absoluta —si no en la teoría de sus concepciones morales, por lo menos en la praxis—, y si quiere construir o no su existencia entera desde este punto finito y, sin embargo, absoluto.

Si se piensa con exactitud lo que se llama “pecado” en la praxis cristiana usual, si se piensa realmente en serio el caso posible de que un hombre concreto subjetivamente se haga culpable en tal norma objetiva particular, y si se analiza en forma precisa, lo que sucede en tales casos, entonces en el fondo tenemos que habérnoslas siempre con el único suceso de que un hombre concede rango absoluto a un valor terreste, la felicidad de su existencia, de su éxito, de su consuelo, de su paz, y por esto ya no puede ver otro valor. Se trata aquí, a pesar de la mera finitud de estos valores en su competencia recíproca, de un cerrarse culpablemente, no en la teoría, pero sí en la praxis del hombre ateo, del hombre que no cree que la plenitud infinita de todos los valores vive en una unidad detrás de la realidad inmediatamente aprehensible y se le ofrece a él mismo como la plenitud y el sentido último de su existencia en la propia comunicación por la gracia. En el fondo, el hombre deja de creer en Dios cuando se aferra a un determinado valor con menoscabo radical de otro valor, a pesar de ser finitos ambos, y lo eleva a norma absoluta de su existencia. Y en este sentido la moralidad determinada materialmente tiene una dimensión trascendente, religiosa, aunque no de la misma manera en cada caso concreto.

Se da de todo punto la posibilidad de que un hombre no vea esta importancia de su decisión moral concreta de cara a Dios y, por ello, usando la terminología de la teología moral católica, no peque subjetivamente, aunque en el plano objetivo haya sido lesionada una norma, una norma que señala un fin e ideal que debe buscarse por lo menos en forma asintótica. Pero en principio no puede negarse la importancia religiosa del esfuerzo moral hacia arriba y la mediación de nuestra relación con Dios a través de lo moral concreto de tipo intramundano. Ya la piedad profética del Antiguo Testamento insistió re-

petidamente en esto. Y si nosotros sabemos de la unidad entre el amor a Dios y el amor al prójimo en el Evangelio, y si tal vez en la época actual la experimentamos en una forma nueva y más penetrante, de suyo con ello queda dicho lo mismo, supuesto tan sólo que no concibamos el amor al prójimo como un impulso cualquiera cargado de sentimiento, sino que sepamos cómo ese amor puede exigir nuestra decisión, nuestra responsabilidad y también nuestra renuncia, si quiere ser amor real a la persona libre del prójimo, dotada de inmediatez con Dios. Si el amor al prójimo puede concebirse como la suma de todas las obligaciones morales (ya según el Evangelio) y a la vez es aquello que supera siempre y en principio una ética legal de rendimientos objetivamente calculables, y si el amor a Dios y al prójimo sólo puede realizarse en un mismo amor del hombre, con ello también está dada en consecuencia la unidad interna entre moralidad y religión.

Este hombre cristiano, que experimenta el esfuerzo de la aspiración moral como un dato ineludible de su propia existencia, sabe siempre que él, sin que en principio quiera y pueda eludir la responsabilidad por ello, es el deficiente, el que se queda por debajo de este encargo, de esta responsabilidad y también de sus posibilidades reales. En consecuencia es siempre el que se deja envolver por el amor de Dios y a la vez se conoce como el pecador —en un cierto sentido, que, una vez más no puede calcularse—. Y así el cristiano es una vez más el conducido a través de la historia de su existencia. Procede siempre de su claudicación y se extiende siempre hacia lo que se halla ante él. En lo incomprensible de su propia libertad oscura y tenebrosa se sabe en todo momento envuelto por la gracia de Dios, y tiene conciencia de que ha de refugiarse siempre en esta gracia de Dios. El cristiano es siempre el que no pasa cuentas a Dios, sino que confía a él y a su gracia toda cuenta, todo esfuerzo moral, toda prueba moral, que se le impongan, y lo hace con espontaneidad, sin “juzgar” de nuevo sobre todo esto. Como cristiano es siempre el *simul iustus et peccator*. Cree y espera ser el santificado por el Espíritu Santo de Dios; y, tal como dijo el concilio de Cartago en tiempos de Agustín (DS 229: † 107), ora humildemente y con toda verdad: “Perdónanos nuestra culpa”.

2. LA VIDA SACRAMENTAL

El gran tratado de la doctrina cristiana de los sacramentos sólo puede pensarse aquí con algunas anotaciones breves, que propiamente no hacen justicia a la importancia del tema. Por otra parte, en virtud de la cosa misma tiene pleno sentido insertar el tratado sobre los sacramentos de la Iglesia en este paso, donde consideramos la vida cristiana. En efecto, metodológicamente es muy problemático considerar por separado los siete sacramentos; pues entonces no aparece con suficiente claridad lo peculiar de cada uno ni se esclarece en forma debida su relación con la Iglesia y con la vida cristiana concreta.

La Iglesia como sacramento fundamental y los siete sacramentos

Esto se comprenderá de inmediato si recordamos lo que en general hemos dicho sobre la esencia de la historia de la salvación. La historia oficial de la salvación no es sino la explicitación, la aprehensibilidad histórica de aquella historia de la salvación y de la gracia que desde el fondo de la esencia humana divinizada por la comunicación de Dios mismo se extiende a todas las dimensiones del hombre, a su historia entera. No somos sólo nosotros los que estamos en relación con Dios, los agraciados, aquellos en los que se realiza el evento de la comunicación de Dios mismo cuando recibimos los sacramentos. Dondequiera que el hombre acepta su vida, se abre a la incomprendibilidad de Dios y se deja caer en ella, por tanto, dondequiera asume su trascendentalidad sobrenatural en la intercomunicación, en el amor, en la fidelidad, en una tarea abierta también en el plano intramundano al futuro del hombre y de la humanidad, acontece también historia de la salvación y revelación de Dios mismo, que a través de las mediaciones de la profundidad y amplitud entera de la vida humana se comunica al hombre. Y lo que llamamos Iglesia, lo que llamamos historia oficial, explícita de la salvación y, por ello, también lo que llamamos sacramentos, son sólo sucesos muy señalados que aparecen en el plano histórico —bajo una forma claramente aprehensible— de una historia de la salvación, que se identifica con la vida del hombre en conjunto. Esta historia de la salvación como general y colectiva, como historia de la salvación de la humanidad, a través de Jesucristo ha entrado en

su fase escatológica, definitiva, irreversible. A través de Jesucristo el drama, el diálogo entre Dios y su mundo, ha entrado en una fase que implica ya la victoria irreversible de Dios y en Jesucristo, el crucificado y resucitado, hace históricamente aprehensible esta victoria. La palabra sustentadora de Dios ha salido a nuestro encuentro de tal manera que su victoria, el sí divino, ya no puede eliminarse por la negativa humana.

Esto es válido también en la historia *individual* de la salvación. Y donde lo definitivo e invencible de la comunicación de Dios mismo aparece concretamente en la vida individual a través de la Iglesia, que es el sacramento fundamental de la salvación, hablamos de sacramentos cristianos. La Iglesia es la presencia permanente de Jesucristo en el espacio y el tiempo como fruto salvífico que ya no puede destruirse, y como medio salvífico por el que Dios ofrece su salvación —el sacramento fundamental— al individuo también de manera aprehensible en la dimensión de lo social e histórico. Ello significa que la Iglesia es un *signo*, no la salvación simplemente. Pero en tanto la Iglesia es la permanencia de la propia comunicación de Dios en Jesucristo, por cuanto él tiene la palabra última, victoriosa, creadora de salvación en el diálogo entre Dios y el mundo, en esa misma medida es el signo *eficaz* y, aplicando esto a los sacramentos particulares, lo que se llama *opus operatum*. En Jesucristo y en su presencia, a saber, la Iglesia, Dios se comunica a la humanidad de manera que esa comunicación por la acción de la gracia divina permanece definitivamente unida a su aceptación por parte de la historia de la libertad del mundo. Vistas las cosas desde aquí, la Iglesia es el signo, la aparición histórica de la comunicación de Dios mismo que se impone victoriosamente. No es sólo el signo de una oferta que por así decir permanezca abierta, de una mera pregunta de Dios a su criatura, de una pregunta acerca de la cual no se sepa qué respuesta recibirá por parte del mundo, sino también de una pregunta que —sin mengua de la libertad de la criatura— produce y lleva en sí misma su respuesta positiva en el conjunto de la historia de la humanidad. Y así la Iglesia es signo, pero signo de una gracia que se impone *eficazmente* para el mundo y, a una con ello, sacramento fundamental en este sentido radical.

Pero si la Iglesia como sacramento fundamental, como radical comunicación victoriosa de Dios al mundo, se entrega con un compromiso total al hombre, al individuo en sus situaciones existencialmente

decisivas, en ello va implicado lo que en términos cristianos llamamos los sacramentos en el sentido usual de la palabra, o sea, los sacramentos particulares. La dogmática católica enumera siete de estos sacramentos, que fueron definidos en el concilio de Florencia y sobre todo en el de Trento (cf. DS 1310; † 695 y 1601; † 844).

Institución por Jesucristo

Si vemos los sacramentos desde esta esencia de la Iglesia y recordamos lo que hemos dicho antes sobre la posibilidad de un derecho esencial en devenir de la Iglesia; si tenemos en cuenta además que hoy (a diferencia del tiempo de la reforma) tampoco el bautismo puede referirse con facilidad a una institución verbal del Jesús histórico y, en consecuencia (por lo menos si prescindimos de la fundación de la cena) para todos los sacramentos (también para los que se reconocen en las Iglesias no católicas) existe el mismo problema en lo que se refiere a su “institución” por Jesús, en armonía con ello podremos decir que la procedencia o institución debe —y *puede*— entenderse en forma análoga a la de la fundación de la Iglesia por Jesús mismo. La sacramentalidad de la acción fundamental de la Iglesia viene dada con la esencia de ésta como la presencia irreversible de la comunicación de la salvación de Dios en Cristo. Esta sacramentalidad es desarrollada por la Iglesia en los siete sacramentos, a la manera como ella ha desarrollado su propia esencia en su constitución. A partir de aquí el cristiano puede aceptar y vivir sin ambages la facticidad de este orden sacramental septenario.

“Opus operatum” y “opus operantis”

El individuo, en su propia historia de la salvación que él puede abarcar, es un ser libre, que no tiene la certeza de un desenlace victorioso de su particular historia de la gracia de Dios. Él —el individuo— corre todavía (si podemos hablar así) en un horizonte abierto hacia el misterio de la elección de la gracia divina. Como individuo no puede aplicarse a sí mismo con seguridad teorética lo que hemos dicho sobre la situación escatológica fundamental de la historia de la salvación del

mundo en su conjunto fundada en Cristo, aunque aprehenda esta situación escatológica fundamental con *esperanza* firme, como válida para él. El hombre individual se encamina a la historia de Dios y no sabe en forma refleja cómo Dios juzgará las profundidades misteriosas de su propia libertad. Podemos y debemos decir en la fe cristiana y en la esperanza colectiva dada con ella que el mundo está salvado en su conjunto, que el drama de la historia de la salvación en su totalidad tendrá un desenlace positivo, que Dios ha superado ya por Jesucristo, el crucificado y resucitado, el no del mundo a través del pecado. Y en este sentido también el sacramento particular se acerca al individuo con carácter definitivo y con seguridad escatológica.

Porque Dios en la historia se ha comunicado inequívocamente al mundo y porque Cristo se ha prometido con su vida, muerte y resurrección como destino al individuo, en consecuencia la promesa de Dios presenta una incondicionalidad absoluta de cara a su gracia para nosotros, una seguridad que es operada por la palabra de Dios mismo. En ese sentido decimos que el sacramento es un *opus operatum*: obra de suyo como la palabra inequívoca y operante de Dios. Pero en tanto el sacramento se comunica al hombre en su historia individual de la salvación todavía abierta, éste no puede decir con absoluta seguridad teórica que él acepta con certeza y en forma absoluta esa palabra de promesa que desde Dios se le acerca en manera segura y absoluta. Pero el hombre no sólo está capacitado, sino también obligado a la “esperanza más firme” (como dice el concilio de Trento, cf. DS 1541; † 806), pues la gracia de Dios que le llega en el sacramento ya ha superado misteriosamente en él la posibilidad de un no a la misma. Si prescindimos de los sacramentos que se administran a los menores de edad, el *opus operatum* como la palabra sin arrepentimiento, absoluta de la promesa de la gracia de Dios, sale al encuentro de la palabra todavía abierta —como *opus operantis*— del hombre que se entiende a sí mismo en el sí o el no. Y en tanto el *opus operatum* de los sacramentos se encuentra con el *opus operantis* del creyente, del hombre que recibe la acción de Dios, está claro que los sacramentos sólo son operantes en la fe, la esperanza y el amor. Por ello nada tienen que ver con un encanto mágico: dejan de ser magia, no porque no fuercen a Dios, sino porque son la acción del Dios libre en nosotros. Y tampoco tienen nada que ver con la magia, porque sólo se hacen operantes en tanto se encuentran con una libertad abierta del hombre. Ahora bien, el hom-

bre, si responde con su aceptación a esta comunicación divina, ha de confesar una vez más que su aceptación se produce por la fuerza de la gracia de Dios.

Con esta afirmación no se niega que el cristiano concreto en casos particulares de su existencia personal no iluminada pueda tergiversar los sacramentos mágicamente y los tergiversarse de hecho, a saber, cuando opina que los sacramentos no se dirigen a la libertad de su fe y de su amor, que están ahí para eximirle de la última decisión personal en la fe, la esperanza y el amor. Los sacramentos no son otra cosa que la palabra operante de Dios al hombre, en la que aquél se comunica a éste y con ello libera la libertad del hombre para aceptar con su propia acción la comunicación de Dios mismo.

Los sacramentos de la iniciación

Los sacramentos, por una parte, deben considerarse desde la Iglesia como sacramento fundamental y, por otra parte, han de enmarcarse en la historia de la vida individual, donde aparecen como manifestación sacramental de la vida cristiana de la fe en *momentos existencialmente fundamentales*. Así, hay en primer lugar un complejo de sacramentos de la iniciación: el bautismo y la confirmación.

En el *bautismo* el hombre se hace cristiano y miembro de la Iglesia. El bautismo es el primer sacramento del perdón de los pecados, de la comunicación del esplendor de la gracia divina, de la naturaleza divina, de la capacitación interna y duradera para la fe, de la esperanza y del amor a Dios y al hombre. Pero este agradecimiento interno, permanente, individual del hombre, que de pecador pasa a ser un justificado, se produce en el bautismo por el hecho de que el hombre por este rito de iniciación es asumido en el pueblo de Dios constituido en forma social y jerárquica, en la comunidad de los creyentes y de los que confiesan la salvación de Dios en Cristo. Dios agracia al hombre en el bautismo para su propia salvación individual por el hecho de que lo incorpora a la *Iglesia*. La pertenencia a la Iglesia, el ser miembro de la Iglesia, es el efecto primero y más inmediato de este sacramento de la iniciación, que recibe cada cristiano, que para cada uno es la base de su ser cristiano de cara a todo lo que en su vida puede hallarse de potestad jerárquica, sacramental y jurisdiccional; en efecto, el que no

está bautizado no puede recibir válidamente ningún otro sacramento y no puede ser investido de poder jurídico en la Iglesia. El hombre es agraciado para su salvación en el bautismo, en el que él se hace miembro de la Iglesia. Pero esta afirmación no ha de trivializarse en el sentido de que se piense que la pertenencia a la Iglesia conferida por el bautismo está ahí solamente para que se den al bautizado los demás bienes de su justificación y santificación individuales, y para nada más. Que esto es falso por completo se echa de ver en que la justificación y santificación meramente individuales en caso de necesidad pueden conseguirse por la fe y el amor solos, sin sacramento, y en que semejante caso sin duda se da en muchos hombres no bautizados. Por tanto, previamente a esta producción individual de la salvación, el bautismo debe tener para el individuo un contenido positivo de significación, el cual no puede agotarse con la producción individual de la salvación. El ser miembro de la Iglesia no sólo constituye un medio para el fin de la consecución privada de la salvación, sino que tiene su propio sentido en virtud del bautismo. Este sentido viene dado con el sentido y la función de la Iglesia en general.

El sentido y la meta de la Iglesia no está sólo en posibilitar y facilitar la suma de los logros individuales de la salvación por parte de los muchos individuos. Para este fin la Iglesia puede considerarse útil e importante, pero no incondicionalmente necesaria; en efecto, tal fin se consigue con frecuencia sin intervención visible de la Iglesia, por más que la salvación esté ordenada a la Iglesia por mandato de Dios y por el deseo obligatorio de los sacramentos mandados. Sin embargo, una cosa no es posible en concreto sin la Iglesia: que la gracia de Dios en Cristo se haga presente en el mundo como suceso duradero en forma históricamente aprehensible, en una corporalidad encarnacionista. Quien es agraciado a través del bautismo, en cuanto es incorporado a la Iglesia como la corporalidad histórica y social de la gracia de Cristo en el mundo, junto con esta gracia de la Iglesia recibe con necesidad una participación en las funciones eclesiásticas, el encargo y la facultad de participar en ellas y de ser la visibilidad histórica de la gracia de Dios en el mundo. Recibe el encargo de asumirla realmente en una decisión personal y de ejercitarla en su vida entera. Por el bautismo el investido de la gracia ha sido comisionado para ser portador de la palabra, testigo de la verdad, representante de la gracia de Cristo en el mundo.

¿Pero cómo puede establecerse todavía una diferencia entre el *bautismo* y la *confirmación*? En primer lugar, la tradición eclesiástica, a pesar de la distinción legítima —sancionada por el Tridentino (cf. DS 1601; † 844 y 1628; † 871)— entre bautismo y confirmación, da testimonio de que ambos sacramentos constituyen una unidad como la única iniciación cristiana. En ellos la Iglesia siente a Cristo como su fundamento también históricamente y no sólo en la profundidad de la existencia. Y hace esto en una forma definitiva, de modo que ambos sacramentos por la naturaleza de tal fundamentación primera y definitiva de la existencia humana y cristiana no son repetibles. Por tanto, ambos sacramentos pertenecen juntos a la única iniciación cristiana: se distinguen en cierto modo, a la manera como pueden distinguirse un aspecto más negativo y otro más positivo en una realización que en definitiva es única, aunque tenga una extensión temporal.

En el *bautismo* el hombre muere en el seno de la muerte de Cristo, también en forma sacramental, espacio-temporal, socialmente aprehensible. Es incorporado a la Iglesia por la invocación y denominación del Dios trino: del Padre, que llama, del Hijo, que es la palabra del Padre a los hombres, y del Espíritu Santo, en el que esta comunicación del Padre en el Hijo llega realmente al hombre santificando y redimiendo. La *confirmación* es en cierto modo el aspecto positivo de este único proceso y acentúa lo socialmente funcional del bautizado, que queda equipado con la comunicación del Espíritu Santo. La confirmación es el sacramento del testimonio de la fe, de la plenitud carismática, de la misión testimonial al mundo del que ha sido sellado con el Espíritu, para que la realidad mundana se someta al reinado de Dios; es el sacramento del fortalecimiento en la fe frente a las virtudes y potestades en este mundo, frente a los poderes de la mentira y de la incredulidad, frente a la osadía demoníaca de la propia redención. Con ello, la gracia de la confirmación es en un sentido recto la gracia de la Iglesia para la misión al mundo y para el anuncio de su transfiguración. Qué funciones comunica primordialmente esta gracia al individuo como su encargo especial, es cosa que dispone Dios a través de su llamada y de la distribución de los carismas del espíritu, los cuales no son sino formas preferidas de desarrollo del único y mismo espíritu, que todos reciben en la confirmación.

Los sacramentos de estado

Distinguimos además los dos sacramentos que confieren estado, pues sin duda se trata de dos momentos existencialmente decisivos en la vida humana. Esto no ha de entenderse como si los dos sacramentos por su propia esencia debieran fundar *diversos estados*, de manera que no pudieran administrarse a un mismo hombre. Pero allí donde el hombre asume una función última y originaria —sustentadora de todo lo demás— en la comunidad humana o cristiana, sin duda acontece algo decisivo por completo en el plano existencial y, por ello, también en el plano individual y en el histórico-salvífico. Y la señal sacramental visible de que Dios, cuando el hombre asume una función decisiva en su historia individual, lo llama también decisivamente para la historia divina de la *salvación*, son precisamente los sacramentos del *orden* y del matrimonio.

Si queremos pensar el aspecto eclesiológico del sacramento del orden —articulado en grados diferentes— como un acontecer individual de la salvación, podemos partir del principio fundamental de que se da un sacramento allí donde la Iglesia en un compromiso absoluto realiza uno de sus actos fundamentales, en el que ella actualiza plenamente su esencia como sacramento originario de la gracia de cara al individuo en su situación salvífica decisiva. Puede verse fácilmente que los ministerios fundamentales de la Iglesia son constitutivos esenciales de ella misma. La Iglesia sólo es ella misma si posee y transmite los encargos que le vienen de Cristo y los poderes que van ligados con aquéllos y que están a su servicio. ¿Mas por qué este acto fundamental de la Iglesia, en el que ella transmite sus ministerios y así se constituye a sí misma siempre de nuevo, es un acto encaminado a la santificación del hombre que recibe el ministerio y un acto que puede llamarse también sacramento? Para responder a esta pregunta hemos de partir de la esencia de la Iglesia. De ahí se desprende que para el sentido y la esencia del ministerio en la Iglesia no es indiferente que éste sea o no ejercido y administrado santamente.

Cierto que el ministerio conserva su validez y que su sujeto mantiene su potestad aunque como individuo sea un pecador y ejerza su oficio en pecado. Ya la antigua Iglesia formuló esto con claridad en la lucha contra el donatismo. Pero con esta posible separabilidad entre poderes ministeriales y santidad del oficio en caso particular no queda

descrita adecuadamente la relación entre oficio y gracia. En efecto, hay aquí una relación semejante a la existente en la pregunta de si hombres particulares, que son miembros de la Iglesia, a pesar de la santidad de ésta pueden ser y permanecer pecadores. A pesar de la posibilidad de que haya hombres particulares que siguen siendo pecadores en la Iglesia, y a pesar de que por ello en general hasta la muerte del individuo y hasta el juicio de Dios permanece oculto en qué miembros de la Iglesia de un tiempo ésta realiza su propia santidad, no obstante en la Iglesia actúa con una predefinición formal la voluntad de Dios para una gracia operante, que santifica infaliblemente a los miembros de la Iglesia y los conserva en la gracia, de modo que la Iglesia nunca cesa de ser santa. Y esa misma voluntad debe darse en relación con el ministerio de la Iglesia, si ésta ha de ser santa en forma indefectible y permanecer como presencia y manifestación de la gracia escatológicamente victoriosa. Un ministerio absolutamente no santo a través de la totalidad de su realización y una Iglesia santa son magnitudes inconciliables. En efecto, si supiéramos que el ministerio en su *totalidad* puede realizar su tarea en forma no santa, entonces ni la santidad de los miembros de la Iglesia podría depender esencialmente de los actos ministeriales (de los que depende de hecho), ni el ministerio podría permanecer lo que en efecto es: un oficio para la santificación de los hombres. No depende de la santidad del ministerio el efecto del sacramento cuando éste es administrado, pero sí, en una perspectiva total y a largo alcance, la existencia y la duración de los sacramentos en la Iglesia. Por tanto, si en el todo de la Iglesia Dios quiere absolutamente la existencia de los sacramentos, también debe querer de manera absoluta la santidad de la jerarquía en conjunto, pues de otro modo no querría el fundamento por el que está soportada la existencia fáctica de la administración de los sacramentos.

Consideremos ahora el segundo de los "sacramentos de estado". Dos bautizados se unen en *matrimonio*. Con ello sucede algo *en* la Iglesia. Por el carácter de referencia y signo del amor matrimonial, el matrimonio no es sólo una "cosa mundana". Es, en efecto, evento de la gracia y del amor que unen a Dios y al hombre. Por tanto, si tal matrimonio acontece en la Iglesia, es un momento de la propia realización de ésta como tal, la cual es llevada a cabo por dos cristianos bautizados, que por el bautismo están capacitados para la participación activa en esa realización. En consecuencia, ellos como bautizados

hacen precisamente lo que es peculiar de la Iglesia: esclarecen el signo del amor, en el que aparece *el* amor que une a Dios y al hombre. Pero donde opera una autorrealización *esencial* de la Iglesia en la situación decisiva de la vida de un hombre, allí está dado un sacramento.

A partir del catecismo estamos acostumbrados a decir que el matrimonio es una imagen de la unidad entre Cristo y la Iglesia y, en consecuencia, un sacramento. Si leemos el lugar de la carta a los Efesios (5, 22-23) que sirve de base a esta fórmula, quizá de momento recibimos la impresión de que el fundamento decisivo de la semejanza entre Cristo y la Iglesia, por una parte, y el matrimonio, por otra, está en que el hombre representa a Cristo y la mujer a la Iglesia. La unidad del matrimonio como tal sería entonces un reflejo relativamente secundario de la unidad entre Cristo y la Iglesia, con lo cual los cónyuges se considerarían precisamente por separado con funciones diferentes. Pero hemos de decir sin duda que en la carta misma a los Efesios esta forma de consideración es secundaria, y que está quizá condicionada por un contexto parenético y coloreada de algún modo en forma histórico-social. Así deberíamos atender a la afirmación central del texto (5, 29-33), en el que la unidad del amor como tal en *una* carne y un cuerpo constituye el paralelismo entre Cristo-Iglesia y matrimonio. Si presuponemos esto, entonces ya sólo falta esclarecer dónde ha de situarse Cristo en la concepción fundamental expuesta en esta reflexión. En primer lugar está claro en la carta a los Efesios que (de acuerdo con Gén 2) el orden de la creación es visto como incluido en el orden de la gracia y de la redención, de modo que el primero desde el principio y también desde el matrimonio de Adán tiene una significación previa para el segundo. Esto significa en nuestra terminología (la cual, evidentemente, llega a tal afirmación desde otros enfoques teológicos) que todo comportamiento moral del hombre (y en consecuencia también sus presupuestos) está siempre llevado y abarcado por la comunicación de la gracia de Dios a la criatura. "Alianza" es el fin y el marco general que soporta y abarca la creación como condición de posibilidad, como posición del posible socio de la alianza. Con ello objetivamente todo acontecer moral-humano dice una relación oculta a Cristo, en cuyo ser y acción la comunicación de la gracia alcanza su culminación y aparición escatológicas. Cristo como fin es el fundamento de toda la dinámica —dada con la gracia— de la historia humana hacia la inmediatez de Dios.

Donde acontece, por tanto, la unidad en el amor entre dos hombres, en un amor que no es sólo una unidad de fin para metas terrestres, sino que se refiere a las personas mismas en su condición definitiva, allí se da el efecto y la manifestación de aquella gracia que constituye la unidad más auténtica de los hombres. Pero también a la inversa: precisamente esta misma gracia como fundadora de unidad entre Dios y el hombre se manifiesta en la unidad entre Cristo y la Iglesia y, por cierto, en su aparición, que es absoluta, escatológica y, como meta, el fundamento de toda otra gracia y de su función instauradora de unidad en el mundo. Por ello, no sólo se da una unidad externa entre la unidad del amor de dos hombres y la unidad de Cristo-Iglesia, sino también una relación de condicionamiento entre ambas unidades: se da la primera *porque* existe la segunda. Su relación de semejanza recíproca no es accesoria respecto de ambas, sino que representa una auténtica relación de participación por la procedencia causal de la unidad del matrimonio a partir de la unidad de Cristo-Iglesia.

Por tanto, el matrimonio descuella en el interior del misterio de Dios en un sentido mucho más radical de lo que podríamos barruntar por la incondicionalidad del amor humano. Ciertamente que todo está oculto todavía bajo el velo de la fe y de la esperanza, y quizá todo esto no haya aflorado aún, desde las profundidades secretas de la existencia en nuestra vida cotidiana. Es indudable que tal verdad no acontece a espaldas del hombre, de su libertad y de su "sí" interno. No hay duda, pues, de que quienes se aman en el matrimonio experimentan esta realidad en la misma medida en que abren su corazón para ello creyendo y amando. Se ha puesto en claro que tal teología del matrimonio no puede concebirse en un sentido introvertido y "privatizado", sino que, más bien, el auténtico amor matrimonial cristiano es en todos los tiempos una representación real del amor unificante de Dios en Cristo a la humanidad. En el matrimonio se hace presente la Iglesia: él es realmente la más pequeña comunidad de los redimidos y santificados, cuya unidad puede edificar todavía sobre el mismo fundamento en el que se basa la unidad de la Iglesia, o sea, el matrimonio es la más pequeña Iglesia particular verdadera. Si fuéramos capaces de vivir y pensar eso con toda su significación, entonces podríamos volver con mayor consuelo y valor, y con una libertad verdaderamente cristiana, a nuestras "cuestiones matrimoniales", que presentan problemas oprimidos y han sido comentadas hasta un agotamiento casi mortal.

Penitencia y unción de los enfermos

Puesto que la nueva vida, que se concreta en funciones fundamentales totalmente determinadas, es siempre la vida amenazada del pecador, y en tanto bajo este aspecto ha de prometerse una y otra vez al hombre la palabra indulgente de Dios, tenemos el sacramento de la *penitencia* y el complemento de este sacramento en aquella situación donde mejor aparecen la amenaza de la salvación y la condición pecadora en medio de la gracia: el sacramento de la *unción de los enfermos*.

En este paso, y ya antes, hemos conocido al hombre como el ser de la libre responsabilidad. Hemos hablado de culpa personal y de la interconexión del hombre con la culpa de su entorno social. No repetiremos ni desarrollaremos aquí estas ideas. Pero si hemos entendido realmente qué significa culpa como posibilidad o como terrible realidad en nuestra vida, si hemos experimentado en qué medida el hombre por sí solo en su culpa real ante Dios no tiene salida, entonces es necesario que oigamos de boca de Dios la palabra del perdón. Éste no nos parecerá evidente, sino que se presentará como el milagro de la gracia y del amor de Dios. El perdón es el milagro mayor y más incomprendible del amor de Dios, pues en él Dios se comunica a sí mismo, y se comunica a un hombre que en la trivialidad meramente aparente de la existencia cotidiana ha sido capaz de la terrible acción de decir “no” a Dios.

La palabra del perdón divino —la cual no sólo es consecuencia, sino en definitiva también presupuesto de la conversión, en la que el hombre culpable creyendo, arrepintiéndose y confiando se dirige y entrega a Dios—, puede percibirse en la profundidad de la conciencia, pues como fundamento sustentador inhabita en aquel retorno confiado y amoroso del hombre a Dios en el que aquél, juzgándose a sí mismo, rinde honor al amor misericordioso de Dios. En la amplia longitud y latitud de la historia de la humanidad, con frecuencia tiene que bastar tan sólo esta silenciosa palabra de perdón.

Pero lo que casi siempre acaece de manera oculta y desarticulada en la historia de la conciencia, a saber, la gracia de Dios que ofrece a todos salvación y perdón, tiene a su vez una historia en el espacio y en el tiempo. Y esta palabra de perdón de Dios a la humanidad, que se hace concreta en el espacio y el tiempo, ha encontrado su punto cimiento y su última irrevocabilidad histórica en Jesucristo, el crucificado y

resucitado, por cuanto él, amando, se solidarizó con los pecadores y en la acción última de su fe, esperanza y amor, en medio de las tinieblas de su muerte, en la que él experimentó las tinieblas de nuestra culpa, aceptó para nosotros la palabra del perdón de Dios. Esta palabra del perdón de Dios en Jesucristo, en el que lo incondicional de dicha palabra se ha hecho también históricamente irrevocable, permanece presente en la comunidad de los que creen en el perdón, en la Iglesia.

La Iglesia es el sacramento fundamental de la palabra del perdón de Dios. La palabra una del perdón, que es la Iglesia y que se hace en ella presencia viva de poder y eficacia, se articula de múltiples maneras en conformidad con la esencia del hombre. Como mensaje fundamental a todos está presente en la predicación de la Iglesia: “Yo creo... el perdón de los pecados”, leemos en el Símbolo apostólico. Esa palabra de perdón de la Iglesia es prometida por ésta al individuo en el sacramento del bautismo, y le es prometida en una forma fundamental, que retiene una importancia decisiva para la historia entera de la persona respectiva. La palabra del perdón permanece viva y operante en la oración de la Iglesia, en la que ella —la Iglesia de los pecadores— una y otra vez implora confiadamente para sí la misericordia de Dios y así acompaña la conversión del hombre, siempre nueva y que siempre debe profundizarse, una conversión que por primera vez en la muerte llega a la consumación y a la victoria definitiva. Esta palabra del perdón (edificando siempre sobre la palabra pronunciada en el bautismo) es de nuevo prometida por la Iglesia al individuo en forma especial cuando él, que también después del bautismo permanece pecador y puede caer en una nueva culpa grave, confiesa arrepentido ante los representantes de la Iglesia su gran pecado o la pobreza de su vida, o bien, en algunas circunstancias, en una confesión común de una comunidad pone la propia situación ante Dios y su Cristo. Si la palabra del perdón de Dios es pronunciada por un representante de la Iglesia expresamente comisionado de cara a un bautizado particular después de la confesión de sus pecados, entonces decimos que este evento de la palabra de Dios que produce el perdón del pecado es la administración del sacramento de la penitencia.

En tanto la palabra eficaz del perdón se promete al miembro ya bautizado de la Iglesia una vez que éste ha confesado sus pecados, tiene una determinada peculiaridad: el cristiano bautizado como miembro de la Iglesia en su culpa grande o “pequeña” se ha puesto en

contradicción con la esencia de la comunidad santa, a la que él pertenece, con la Iglesia, cuya existencia y vida han de ser signos de que la gracia de Dios es victoriosa en el mundo como amor a Dios y al hombre. Así, con su palabra de perdón la Iglesia condona también la injusticia que la culpa del hombre le inflige. Es más, podemos decir que la Iglesia perdona la culpa por la palabra del perdón de Dios que está confiada a ella *en tanto* condona al hombre la injusticia infligida a la comunidad eclesiástica, a la manera como en el bautismo comunica al hombre el Espíritu Santo de la Iglesia *en tanto* lo incorpora a sí misma como cuerpo de Cristo. Porque esta palabra de perdón de la Iglesia es pronunciada dentro de la situación concreta de culpa del individuo, y es pronunciada allí como palabra de Cristo y en forma tal que la Iglesia empeña en ello su esencia, de modo que no constituye un mero hablar sobre el perdón de Dios, sino su *evento*, por ello esta palabra es realmente un sacramento.

También la situación de la *enfermedad* pertenece a los trances decisivos en la vida del hombre, los cuales —aunque a primera vista parezcan muy profanos— pertenecen a su historia de la *salvación*, y le fuerzan a decidir cómo quiere entender libremente el todo y lo auténtico de su vida, como absurdo o como misterio oscuro, en el que se acerca a él el amor incomprensible. Si hablamos así de enfermedad, nos referimos a aquellas enfermedades serias que, aun cuando podemos tener confianza de vencerlas, son mensajeras y precursoras de la muerte, y así ponen de manifiesto la amenaza más íntima del hombre y su ser para la muerte, notas existenciales que arrojan al hombre a la más amarga soledad, en la que él solo debe componérselas consigo mismo y con Dios. Esta entrega de cada hombre a sí mismo, a su libertad, a un fondo no penetrable por la reflexión, pertenece, según hemos dicho ya con frecuencia, a la esencia del hombre y nadie puede quitársela. Pero eso es sólo uno de los aspectos. El hombre en su soledad permanente no está solo. Dios está con él. Le rodea también la comunidad santa de los creyentes, de los que aman y adoran, de los que en la vida intentan ejercitar la obediencia de la muerte, de los que en la vida intentan mirar —creyendo— *a los* moribundos. Y porque esta comunidad santa, llamada Iglesia, vive siempre desde la muerte de su Señor, en consecuencia el que muere siempre solitariamente no está abandonado por sus hermanos.

Si tomamos esta experiencia de la fe en toda su profundidad (no

podemos seguir desarrollando aquí las dimensiones histórico-salvíficas y eclesiológicas), entonces deseamos con espontaneidad que la comunidad de los entregados al misterio con ansia de fe (entregados con absoluta obediencia, con la actitud de Jesús), la Iglesia, comparezca también de manera visible en el lecho del enfermo, para que el círculo misterioso de la vida divina no sólo se mueva libremente en nosotros, sino que se encarne en la esfera aprehensible de nuestra vida y así la gracia a través de esta misma aparición suya se infunda de nuevo en nosotros y con mayor fuerza salvífica penetre nuestra vida y muerte.

Esta palabra, por la que la gracia oculta adquiere una manifestación corporal, totalmente encarnacionista, es pronunciada por la Iglesia a través de sus representantes comisionados y hace que la gracia y el sí interno que acontece en el que recibe la palabra, así como la gracia de la Iglesia *santa*, llena del Espíritu de Dios, se conviertan en “acontecimiento” palpable y visible. En esa palabra se manifiesta y acontece la gracia *en cuanto* adquiere cuerpo. En tal sentido, la aparición es la causa de la gracia (y, por supuesto, también a la inversa: a la postre es indisoluble la unidad de lo que aparece y de su aparición). Si tal palabra de la gracia, que a veces se esclarece y hace aprehensible mediante gestos ulteriores (unción, imposición de manos), es prometida por la Iglesia —con el empeño último de su propia esencia, que en su totalidad como “sacramento originario” es la presencia histórica de la gracia de Dios— a un hombre determinado en una situación decisiva de su vida, y así la Iglesia sabe que con ello pronuncia creativamente la palabra de la gracia de Dios, entonces aquélla dice y hace lo que llamamos un sacramento: la palabra irrevocable de la gracia divina por encargo de Dios, la cual no sólo habla “sobre” la gracia, sino que hace que ésta se convierta en evento. Una de las siete palabras sacramentales de este tipo que conoce la Iglesia es la oración de la fe junto con la unción del enfermo, cuya enfermedad es en forma urgente situación de salvación y de gracia y, en consecuencia, clama por esta palabra de la Iglesia que da cuerpo a la gracia y la produce. En esa palabra, la gracia oculta se confiere visiblemente a la Iglesia y a la situación de enfermedad de su miembro (por lo menos como ofrecida) y opera produciendo la salvación, con tal que sea aceptada por el hombre con fe y con deseo de perdón.

La eucaristía

El sacramento de la eucaristía no debería computarse simplemente entre los siete sacramentos. Por más que se refiera al individuo y lo asuma siempre de nuevo en la comunidad con Cristo, la eucaristía es el sacramento de la Iglesia como tal en un sentido muy radical. Precisamente la institución de la cena reviste una importancia decisiva para la fundación de la Iglesia y para la propia inteligencia de Jesús como el mediador de la salvación.

Dada la importancia y peculiaridad de la eucaristía en el marco de los sacramentos, en primer lugar hemos de recordar aquí ciertos elementos de teología bíblica. Evidentemente, sólo podemos hacerlo a grandes rasgos, en un breve esbozo. La realidad designada con la palabra "eucaristía" quedó fundamentada en la cena de Jesús (cf. sobre todo Lc 22, 14-23 y 1 Cor 11, 23-26). Allí Jesús según sus propias palabras da su "cuerpo" y su "sangre" para que éstos sean disfrutados bajo la experiencia de la comida del pan y la bebida del vino. El contenido de sentido de esta acción resulta de la situación y de los conceptos usados. Reviste una significación fundamental el pensamiento de la muerte: Jesús acepta conscientemente su destino y lo pone en relación con el contenido central de su mensaje. Además, Jesús entiende escatológicamente esta cena como anticipación de la festiva alegría definitiva. Finalmente, en esta cena de Jesús es constitutiva la idea de la comunidad, la unión de Jesús con sus amigos y la fundación de la comunidad de estos amigos entre sí.

De los conceptos usados se desprende lo siguiente: según el uso semítico del lenguaje, "cuerpo" designa la visibilidad corporal de la persona de Jesús; en la palabra adicional sobre el pan Jesús es entendido simplemente como el siervo de Dios (cf. Is 53, 4-12). Pero la "sangre" queda precisada más exactamente como la derramada para la fundación de la nueva alianza con Dios (cf. Is 42, 6; 49, 8). Con ello, Jesús queda caracterizado como uno que ha de morir sangrientamente. Por tanto, los dones se identifican con el siervo de Dios, Jesús, que asume la muerte violenta con libre obediencia y con ello funda la nueva alianza. La identidad entre la comida eucarística de la Iglesia y el cuerpo y sangre de Jesús es determinada más exactamente en 1 Cor: esa comida es el cuerpo dado por Jesús en la cena. Es el cuerpo crucificado de Jesús, y así quien lo gusta proclama y hace operante la

muerte de Jesús como salvíficamente operante. Es cuerpo y sangre del glorificado, por cuyo disfrute los individuos se unifican en la comunidad del único cuerpo pneumático de Jesucristo. La permanencia de esta comida en la Iglesia y como *la* comida de la Iglesia, se deduce del mandato de memoria ligado inmediatamente con las palabras de la institución: “Haced esto en mi memoria.” Por el encargo de seguir haciendo “esto”, queda asegurado que la realidad entera de Cristo está siempre presente de manera operante allí donde los discípulos de Jesús celebran legítimamente la cena.

En esta repetición —querida por Jesús mismo— de la cena, se hace presente a la vez el sacrificio cruento de Jesucristo en la cruz, porque la *carne* y la *sangre* del siervo de Dios que *padece* y *muere* se hacen presentes *como* entregada y derramada por “los muchos”, y sólo como tales pueden hacerse presentes según la institución de Jesús, y porque esta presencia del único sacrificio de Jesucristo se da bajo una acción litúrgica sacrificial de la Iglesia. Así, la celebración de la eucaristía de la Iglesia es siempre una comida real, por cuanto en ella el cuerpo y la sangre de Jesucristo están allí verdaderamente como comida, y a la vez es un sacrificio real, por cuanto el *único* sacrificio de Jesús opera de manera permanente *en* la historia y, a través de la acción litúrgica representativa de la dimensión de la “Iglesia”, esencialmente histórica, se hace eficaz de manera permanente en la celebración eucarística. Por ello, estas dos realidades en la única celebración eucarística no pueden ser objeto de reflexión teológica en una completa separación recíproca y en la cena eucarística se hacen presentes también la encarnación, la resurrección y la glorificación de Jesús.

No hace falta exponer en nuestro contexto la evolución histórica de los dogmas y de la teología en relación con la eucaristía, por ej., las preguntas acerca de la presencia real y de la transustanciación.

En la realización y recepción de la eucaristía, la Iglesia y el individuo creyente tributan en verdad una “acción de gracias” —esto significa “eucaristía”—. Esta acción de gracias en su grado supremo y como específicamente “eclesial” sólo es posible para la Iglesia de Jesucristo, a la que, por otra parte, ha sido impuesta como ley fundamental. En cuanto la Iglesia “tiene” en sí a Jesucristo y lo acepta realmente como comida —si bien bajo la realidad audaz de la fe—, “dice” —o sea, realiza— aquella respuesta agradecida a la oferta de la gracia de Dios, a saber, su propia comunicación, que es la más intensa por-

que está “formulada” por la vida de Jesús siempre amada y definitivamente aceptada en carne y sangre. Por tanto, el “efecto” de la eucaristía no ha de pensarse sólo como individual, como acontecido en el individuo, en el sentido de que éste por tal efecto recibe la participación personal en la vida de Jesucristo y la gracia para realizar esa participación en una vida “cristiana” (en sentido estricto: la vida de Jesucristo por el amor, la obediencia y la gratitud frente al Padre, como envés de su perdón y paciencia); ha de pensarse sobre todo como eclesiológico y social. Efectivamente en la eucaristía se hace presente, aprehensible y visible *en* este mundo la gratuita e irrevocable voluntad salvífica de Dios para con todos los hombres, por cuanto a través de ella la comunidad aprehensible y visible de los creyentes es configurada como *el* signo que no sólo apunta a una posible gracia y voluntad divina de salvación, sino que *es* la visibilidad y permanencia de esta gracia y salvación. Así la eucaristía, también como el sacramento de la presencia más radical y real de su Señor en esta celebración bajo las especies de la comida, constituye la suprema realización de la esencia de la Iglesia misma, pues ella no es ni quiere ser otra cosa que la presencia de Cristo en el espacio y el tiempo. Y en tanto todos participan en la misma comida de Cristo, que es a una el donador y el don, la eucaristía es también el signo, la aparición, la realización más actual de la Iglesia, por cuanto ésta es la última unidad —fundada gratuitamente por Dios— de los hombres en el Espíritu y la manifiesta.

Aspectos comunes de los sacramentos

Podría quedar claro ya aquí que los sacramentos particulares tienen a su vez aspectos comunes. En todos están dadas la palabra operante de Dios y —donde los sacramentos no sólo se reciben en forma válida, sino también, como la teología dice, fructífera— la respuesta del hombre y, además, no sólo en la profundidad de la esencia agraciada de la libertad del hombre, sino también en la dimensión de su historia, de su condición social. El sacramento es así palabra visible y respuesta visible, a partir de Dios y a partir del hombre. Y puesto que el hombre, por más que es el ser de la palabra, del lenguaje, también es siempre el ser de los gestos, del símbolo, de la acción, en consecuencia los sacramentos, aunque pueden reducirse al denominador común de *palabra*

operante de Dios, sin embargo presentan también otras formas que las de la palabra —en manera e intensidad diferentes—, a saber, el rito cultural, la inmersión en el agua, la comida, la unción, la imposición de manos. Pero el hecho de que estos elementos, precisamente según la concepción católica, no pertenecen con necesidad a la esencia del sacramento, se echa de ver en que, al contraer matrimonio como sacramento y en la administración de la palabra reconciliadora de la Iglesia a los pecadores, en el fondo se da sólo la palabra operante de Cristo en la palabra humana. En este sentido, teológicamente tenemos derecho a concebir los sacramentos como el caso más radical e intenso de palabra de Dios como palabra de la Iglesia, a saber, allí donde esta palabra como compromiso absoluto de la Iglesia es lo que llamamos *opus operatum*.

Evidentemente en el sacramento se da también la dialéctica entera entre individuo y miembro de la comunidad. Todos los sacramentos tienen un sentido eclesiológico muy específico, refieren al hombre a la Iglesia. Los sacramentos no sólo son lo administrado por la Iglesia, sino también la autorrealización de la Iglesia, y esto tanto en el ministro como en el sujeto de los sacramentos. Y a la vez son —con inclusión de la eucaristía, que es recibida por el individuo— los resultados salvíficos más individuales e históricos de la historia individual de la salvación, los cuales, sin embargo, tienen lugar en la Iglesia.

El sacramento es, en este sentido, diálogo y sociedad entre Dios y el hombre, pero en la manera como debe pensarse esta relación allí donde entre los socios media una diferencia tan radical como la que se da entre el Dios absoluto y su criatura. No obstante, esta condición de socios es auténtica, pues el poder absoluto de Dios sitúa a la criatura en el interior de su propia realidad y libertad, y este mismo Dios capacita al hombre por la gracia para una respuesta digna de aquél.

En los sacramentos tenemos también la unidad dialéctica, la pertenencia recíproca y la no identidad entre el hombre particular como individuo y como miembro de la comunidad. Precisamente en la palabra sacramental, en la que la Iglesia pronuncia la palabra de Dios para el individuo en su situación salvífica muy concreta, el hombre particular es interpelado por la palabra de Dios precisamente como individuo, y esto en una forma que no se da en la palabra general de la predicación, tampoco de una predicación en verdad existencial. Por otra parte, el individuo precisamente como individuo es llamado por la

Iglesia a través del sacramento; y ésta exige al hombre como hombre de la Iglesia, como miembro de la comunidad, pues ella no sólo administra los sacramentos, sino que en su administración realiza su propia esencia como la presencia permanente de la gracia escatológica victoriosa. Y por eso cada sacramento tiene su aspecto totalmente especial, propio, eclesiológico-eclesiástico. Cada sacramento es realmente también un suceso de la relación del individuo con la Iglesia, el cual asume un puesto muy determinado en la Iglesia, una función muy concreta en ella. En efecto, el individuo es incorporado a la Iglesia por el bautismo, y en el sacramento de la penitencia es reconciliado con la comunidad de gracia de la Iglesia. En la eucaristía este individuo, como miembro del pueblo santo de Dios, de la comunidad de altar de Cristo, concelebra el misterio supremo de la Iglesia, en el que ésta está realmente allí en el sentido más pleno, como presencia de su Señor muerto, crucificado y resucitado, de modo que Cristo mismo está presente en medio de la comunidad del altar.

Además los sacramentos también son siempre, según puso muy en claro Tomás de Aquino (cf. ST III, q 60 a 4 corp.), *signa rememorativa, demonstrativa y prognostica* de la salvación, es decir, remiten siempre, cada uno a su manera, al suceso histórico de la salvación de Cristo, de su muerte y su resurrección. Como *signa rememorativa* son un recuerdo del suceso histórico de la salvación, por el que Dios se comunica históricamente a la humanidad y en ella al individuo en Jesucristo. Son *signa demonstrativa*, es decir, palabra que trae realmente consigo aquello que ella expresa: la autocomunicación gratuita del Dios santo. Y son *signa prognostica*, es decir, apuntan anticipadamente a la consumación de la comunicación de Dios mismo en la vida eterna. Por ello son sucesos que, en conformidad con la esencia del hombre, con la esencia de Dios y con su propia comunicación al mundo, unen internamente de manera real el pasado, el presente y el futuro, y manifiestan aquí y ahora cada uno de estos momentos del hombre en su peculiaridad.

Acción salvífica de la Iglesia oficial y acción salvífica existencial

Los sacramentos, o sea, el *opus operatum*, no se distinguen del *opus operantis* —es decir, de la acción personal, libre, moral y religiosa del

hombre— por el hecho de que en el *opus operatum* de los sacramentos se produce la gracia y de que esto no acontezca en el *opus operantis* del hombre. También la acción libre del hombre, si está exenta de culpa, en el presente orden de salvación es a su vez evento de la gracia bajo la voluntad absoluta que Dios tiene de comunicarse a sí mismo. Donde el hombre cree, donde espera, donde ama, donde se convierte a Dios, donde se aparta de su culpa, donde asume una relación interna, positiva, con su muerte, donde en un amor eterno se abre en manera última a otro hombre, allí acontece salvación, allí se da una relación dialogística de la gracia con Dios, se da un suceso salvífico y un evento de la real y más íntima historia de la salvación del hombre. Por eso el *opus operantis* y el *opus operatum* no se distinguen como acción gratuita de Dios en el hombre y libre realización meramente humana. Se distinguen más bien como historia de la salvación del hombre que de manera explícita, oficial y eclesiástica aparece en los sacramentos y acción salvífica meramente existencial del hombre mediante la gracia de Dios.

Así como antes hemos distinguido una historia de la salvación anónima, general, coexistente con la historia del espíritu humano, así también hemos de proceder de manera análoga en la relación entre *opus operatum* y *opus operantis*. Ambas dimensiones pertenecen a la historia de Dios y de su gracia y a la historia de la salvación del hombre; y se distinguen sólo a la manera como, por lo demás, en una historia humana los actos explícitos, sociales y presentes —también de manera jurídica— en la esfera de lo social, se distinguen de los que se realizan en una esfera socialmente no explícita bajo la forma inmediata de la propia intimidad personal. Siempre y en ambos casos el hombre es el individuo singular y el miembro de una comunidad de hombres en intercomunicación; pero no en todos los casos el hombre es también en cada uno de sus actos miembro de la comunidad como tal en una constitución explícita, oficial y jurídica. Y, de manera análoga, ciertamente en la vida humana todo es historia de la salvación, mas no por ello puede decirse que todo sea sacramental en este sentido más estricto; y, sin embargo, en ambas esferas el hombre realiza la única relación entre él, el libre, y el Dios eterno y santo, que se da en posesión al hombre en un amor eterno e incalculable.

Reducción al misterio

Si hemos entendido rectamente estas anotaciones sobre la vida cristiana, habrá quedado claro que el cristiano —según muestran ya los sacramentos— lleva una vida visible, eclesial; pero también que la última dimensión cristiana en esa vida se identifica con el misterio de la existencia humana. Y así, cabe decir sin género de dudas que lo último y peculiar de la existencia cristiana consiste en que el creyente se deja caer en el misterio que llamamos Dios; en que él, creyendo y esperando, está persuadido de que ese arrojarse al misterio incomprensible e innominado de Dios es realmente la caída en el misterio bienaventurado e indulgente que nos diviniza; y en que él sabe esto en la reflexión de su conciencia, de su fe explícita, lo espera explícitamente y no lo realiza sólo en el anonimato de su existencia fáctica. Y en ese sentido, el cristiano es el hombre sin más, el cual sabe también que esta vida, que él realiza y de cuya realización él sabe, puede acontecer también allí donde uno no es cristiano en forma explícita y no se conoce reflejamente como tal.

Grado noveno

LA ESCATOLOGÍA

I. ALGUNOS PRESUPUESTOS PARA LA COMPRENSIÓN DE LA ESCATOLOGÍA

El grado noveno se refiere a la escatología cristiana, la doctrina de los novísimos, la doctrina del hombre en tanto él es el ser abierto al futuro absoluto, a Dios mismo. Es patente que tal escatología cristiana no es sino recapitulación de todo lo que hemos dicho hasta ahora sobre el hombre, en tanto él es el espíritu libre, creado y agraciado por la comunicación de Dios mismo. Propiamente la escatología no es algo adicional, sino que muestra una vez más al hombre tal como lo entiende el cristianismo: como el que alejándose de su presente actual existe hacia su futuro. El hombre sólo puede decirse a sí mismo qué es él, en cuanto se dice lo que él quiere y puede llegar a ser. Y, en el fondo, como criatura sólo puede decirse lo que él quiere con libertad, cuando se dice a sí mismo lo que espera con libertad como lo enviado a él y aceptado por su libertad. Por tanto, en virtud de la esencia del hombre, la antropología cristiana es futurología cristiana, escatología cristiana.

Hermenéutica de las afirmaciones escatológicas

A partir de aquí se desprenden ya algunos principios hermenéuticos para entender rectamente la escatología cristiana. El cristiano, a juzgar también por la manera de las afirmaciones escatológicas en el Antiguo y el Nuevo Testamento, está siempre tentado de leer e interpretar las afirmaciones escatológicas del cristianismo como reportajes anticipativos de un futuro que está por venir. Con ello se enreda casi a la fuerza en problemas y dificultades en lo que respecta a la credibilidad de una afirmación escatológica así leída, en dificultades que la cosa misma no lleva inherentes por necesidad. Ciertamente que el Antiguo y el Nuevo Testamento, así como la doctrina eclesiástica, dicen muchas cosas acerca del futuro, acerca de lo que una vez llegará a ser, sobre la muerte, sobre el purgatorio, sobre el cielo, sobre el infierno, sobre la parusía de Cristo, sobre un nuevo cielo y una nueva tierra, sobre los últimos días, sobre los signos por los que se reconocerá la venida y el retorno de Cristo. La escatología cristiana habla de un futuro del hombre en cuanto hace afirmaciones sobre la futuridad y el futuro del hombre en relación con todas sus dimensiones.

Porque la escatología cristiana expresa el futuro del hombre uno y entero tal como él es, hay necesariamente una escatología que hace afirmaciones sobre el hombre en tanto él es persona libre, en tanto es la esencia concreta, espacio-temporal y corporal, en tanto es siempre el individuo, el singular, el inconfundible; y hay una escatología que hace afirmaciones sobre el mismo hombre en tanto él es miembro de una comunidad, momento de una historia colectiva, hay una escatología colectiva que hace afirmaciones sobre el futuro de la humanidad, del mundo en general, en tanto este mundo para el cristianismo es concebido de antemano como el entorno de un espíritu trascendental, cuyo mundo circundante coincide con la realidad en general.

Si queremos leer rectamente las afirmaciones escatológicas del Nuevo Testamento, hemos de advertir que por la esencia del hombre éstas son consecuencias necesarias de la experiencia del *presente* cristiano. Sabemos sobre la escatología cristiana lo que sabemos sobre el actual estado histórico-salvífico del hombre. No es que proyectemos algo en el presente desde un futuro, sino que proyectamos hacia su futuro nuestro presente cristiano en la experiencia del hombre consigo y con Dios en la gracia y en Cristo, pues el hombre no puede entender

su presente sino como el nacimiento, el devenir y la dinámica de un futuro. Él entiende su presente en tanto lo comprende como arranque, como apertura de un futuro. Por esto tiene que desarrollar una futurología, una escatología, pero de esto último sabe en una anticipación etiológica lo que sabe ahora y aquí de su presente salvífico.

Quizá es desde aquí desde donde mejor se ve la diferencia entre escatología real y apocalíptica como un tipo determinado de utopía teológica. En los medios de representación estas dos magnitudes —las afirmaciones escatológicas y las apocalípticas— no son necesariamente diferentes. Si Jesucristo dice que nos sentaremos a la mesa en el reino de Dios, las mismas imágenes —aunque sea en una tosca ampliación masiva— pueden darse también en una apocalíptica que en cierto modo quiere saber ya, a modo de reportaje, lo que una vez sucederá más tarde. De todos modos, la apocalíptica (sin que aquí debamos entrar más de cerca en la difícil diferencia conceptual y objetiva entre escatología y apocalíptica) puede entenderse también como una forma de expresión por la que el hombre toma realmente en serio la concreción de su futuro escatológico, y no olvida el hecho de que su futuro definitivo procede realmente de su actual vida individual y social, es el estado definitivo de su acción libre, radicalizada por la propia comunicación de Dios. La escatología, por su parte, es la mirada del hombre a partir de su experiencia de la salvación, que él hace ahora en la gracia y en Cristo; es una mirada relativa a cómo debe ser el futuro, si el presente, como punto de arranque del futuro, es tal como el hombre lo sabe en una antropología cristiana.

Porque el hombre tiene que hablar siempre en imágenes y semejanzas y puede hacerlo sin reservas, y porque debe conceder que un hombre de épocas anteriores expresaba su escatología en imágenes, con el material intuitivo que le brindaba su situación espiritual e histórico-social, en consecuencia no podemos esperar que en la forma de expresión deba haber una diferencia muy clara entre apocalíptica y escatología, tal como la entiende realmente el cristianismo. Pero si entendemos rectamente este principio fundamental hermenéutico, es decir, si entendemos que las afirmaciones escatológicas son la traducción al futuro de lo que el hombre como cristiano experimenta en la gracia como su presente, entonces tenemos un principio práctico e importante en orden a una realización actual de la fe, para distinguir entre formas de representación y contenido realmente inserto en las afirmacio-

nes escatológicas. Si leemos en Pablo que Cristo vuelve al son de la trompeta del arcángel, o si en el apocalipsis sinóptico los hombres son congregados por los ángeles y divididos en grupos, los buenos y los malos, los cabritos y las ovejas, si la tradición posterior desplazó luego este acontecimiento al valle de Josafat, no hay duda de que todo ello son imágenes que quieren decir algo muy esencial y auténtico. Esto y nada más es lo que a partir de la escatología cristiana puede decirse sobre los novísimos. Y por lo menos en principio podemos afirmar: lo que en los novísimos no puede alcanzarse así, pertenece al material representativo, a la esfera imaginativa de las afirmaciones escatológicas, pero no a su contenido.

Ahora bien, en la aplicación de este principio hemos de proceder con cierta cautela, pues podría ser que, desde el punto de partida de una escatología, en principio algo pueda alcanzarse realmente y por ello pertenezca al contenido afirmado, aunque el teólogo particular y el cristiano individual no sean capaces de descubrir por propia impericia en su actual antropología cristiana tal implicación de los novísimos. Pero teniendo esto en cuenta, y, por ello, aplicando con precaución dicho principio hermenéutico, puede decirse sin ambages que sólo sabemos de los novísimos lo que sabemos del hombre, del redimido, del asumido por Cristo, del que se halla en la gracia de Dios.

El presupuesto de una antropología unitaria

A este respecto, debe pensarse qué saber fundamental tiene la antropología cristiana acerca del hombre. Si, p. ej., está fuera de toda duda que el hombre no es el espíritu que por un sorprendente infortunio cayó también en lo corporal, en lo espacio-temporal e histórico, sino que es realmente hombre en una corporalidad, en una unidad absoluta e insuprimible de materia y espíritu, entonces esta antropología — traducida a una “futurológica” — debe con necesidad decir algo sobre la salvación del único hombre entero. Una antropología cristiana sería incompleta y falsa si entendiera los novísimos del hombre, del individuo, como mera salvación de un alma abstracta del mismo, si sólo a ella atribuyera una inmortalidad e independizara su destino de la transformación del mundo, de la resurrección de la carne, es decir, de la salvación del hombre uno. Por tanto, a partir de una antropología

cristiana rectamente entendida, está claro de antemano que una escatología revelada no puede concebir en forma ilustrada y racionalista —aunque subterráneamente en la teología cristiana se den algunas corrientes de este tipo muy considerables— la salvación del hombre como mera inmortalidad del alma.

Carácter oculto de las postrimerías

El hombre, en todo lo que vive y es, pasa por así decir a través del punto cero de la muerte; y Dios, que ha de ser precisamente el futuro absoluto del hombre, él y sólo él, permanece para tal antropología cristiana, y en consecuencia para una escatología que no es ninguna apocalíptica, el misterio inabarcable, que debe venerarse en silencio; por eso nosotros, como cristianos, no hemos de hacer como si conociéramos familiarmente el cielo. Quizá la esperanza cristiana habla a veces con cierto énfasis del ser consagrado que domina las regiones de Dios y de su eternidad mejor que las mazmorras lúgubres del presente. Pero en realidad esta consumación absoluta sigue siendo un misterio que hemos de venerar en silencio desprendiéndonos, por así decir, de toda imagen ante lo inefable.

2. LA ESCATOLOGÍA UNA COMO INDIVIDUAL

Carácter definitivo de la acción libre del hombre

A partir de este enfoque hermenéutico, resulta comprensible que nosotros, los cristianos, entendamos al hombre como el ser libre que puede decidirse definitivamente contra Dios. Por eso hemos de prolongar en cierto modo hacia el futuro lo que experimentamos ahora como la posibilidad de nuestra libertad (remitiendo a lo expuesto en el tercer paso), y decir algo de la posibilidad de una pérdida absoluta de la libertad del hombre hecha definitiva, o sea, del “infierno”. Mas, por ello mismo, las afirmaciones escatológicas sobre lo que llamamos “cielo” (como estado definitivo y consumación del hombre agraciado con la comunicación de Dios mismo) y las afirmaciones sobre el infierno no se hallan en un plano idéntico. Pues como vivimos en la era últi-

ma de Jesucristo, el Dios-hombre, el crucificado y resucitado por nosotros, que permanece por toda la eternidad, sabemos en la fe cristiana y en una esperanza inmovible que la historia de la salvación, a pesar del dramatismo y de la apertura del hombre particular, en conjunto para la humanidad tiene un desenlace positivo por la propia gracia poderosa de Dios. Mas sobre el desenlace del individuo en la perdición definitiva no podemos ni tenemos que decir sino que el hombre, que se mueve todavía en la historia y por primera vez ahora realiza su libertad, debe contar seriamente con tal posibilidad, sin que él, en una anticipación de una doctrina teórica positiva de la apocatástasis —de una salvación universal— pueda suprimir indiscretamente la condición abierta de su historia individual de la salvación. Pero en virtud de la antropología y escatología cristianas, en una interpretación seria y cauta de la sagrada Escritura y de sus afirmaciones escatológicas, no estamos obligados a afirmar que sabemos con seguridad que para determinadas personas la historia de la salvación como historia de la perdición termina efectivamente en la condenación absoluta. Por eso, en cuanto cristianos, no tenemos que considerar el cielo y el infierno como afirmaciones de igual rango de la escatología cristiana.

Si pensamos que el hombre como espíritu y como ser corporal, en cuanto ser que como trascendental linda en lo absoluto y como espacio-temporal constituye una unidad absoluta, que no puede desmembrarse simplemente en cuerpo y alma, si pensamos que sólo conocemos el espíritu como espíritu corporal e histórico y que experimentamos y sabemos nuestra corporalidad como corporalidad de un ser espiritual libre, entonces veremos claro también que las afirmaciones escatológicas sobre la consumación del alma y la consumación del cuerpo no son tales que puedan separarse adecuadamente entre sí y distribuirse entre realidades diferentes. En consecuencia, a partir de esta metodología y hermenéutica de las afirmaciones escatológicas, es superfluo preguntar qué hace el hombre mientras su cuerpo está en el sepulcro y su alma se halla ya junto a Dios. Ciertamente que no podemos superar dialécticamente esta doble afirmación en otra superior, hemos de hablar siempre colectiva e individualmente, espiritual y corporalmente, lo mismo en la antropología que en la escatología; esta duplicidad es insuprimible e insuperable; pero no puede concebirse como afirmación sobre realidades distintas por completo. El único hombre concreto está consumado cuando se halla glorificado en Dios como el espíri-

tu concreto, como el hombre corporal; esto puede expresarse como situación definitiva de la historia personal y de la realidad corporal y colectiva de un hombre concreto, o sea, como felicidad del alma y resurrección de la carne. Ambas afirmaciones se refieren en definitiva al único hombre entero. No pueden intercambiarse entre sí o distribuirse entre realidades diferentes, ni tampoco trascenderse y superarse en una afirmación superior.

Muerte y eternidad

La doctrina de fe de la Iglesia católica y su teología, cuando reflexionan sobre la *muerte* del hombre, parten de una perspectiva doble y entrelazada, duplicidad que se basa en la filosofía y en la revelación. A la dificultad dada con ello se añade la necesidad de evitar claramente, ya en el primer enfoque, la impresión de que en la doctrina de la muerte se trata de la realidad del hombre no suprimida, sino transformada en otra manera de existencia, en el sentido de una continuación lineal de su temporalidad empírica más allá de la muerte. Semejante representación podría ser inofensiva en sí misma, e incluso podría constituir un esquema útil de representación para esclarecer lo propiamente afirmado. Pero implica más dificultades que ayudas para el hombre de hoy y lo lleva a rechazar como inaceptable e increíble, junto con un esquema de representación que él ya no puede compartir, también lo auténticamente significado. Si, por tanto, en la escatología cristiana hemos de hablar de los muertos que viven, tenemos que decir en primer lugar qué es lo significado o no significado. Lo significado no es que las cosas continúan después de la muerte, como si, hablando con Feuerbach, se cambiaran sólo los caballos y se siguiera viajando, o sea, como si continuara la dispersión peculiar y apertura indeterminada, vacía, determinable siempre de nuevo de la existencia temporal. No, en este sentido la muerte pone fin al hombre entero. Quien hace simplemente como si el tiempo durara más allá de la muerte del hombre y como si el "alma" perdurara en este tiempo, de modo que surgiera un tiempo nuevo, en lugar de que los tiempos queden superados en lo definitivo, ése se enreda hoy en dificultades insuperables de pensamiento y de realización existencial en relación con lo significado realmente en el cristianismo.

Pero quien opina, a la inversa, que con la muerte todo ha terminado, porque el tiempo del hombre en verdad no continúa, porque aquél, que comenzó una vez, tiene que terminar también una vez, porque finalmente un tiempo tejido hasta el infinito en su curso vacío y que camina hacia lo siempre nuevo, anulando sin cesar lo antiguo, propiamente no es concebible e incluso es más terrible que un infierno, ése está sometido al esquema de representación de nuestra temporalidad empírica, lo mismo que quien hace como si el alma sobreviviera.

La realidad es que en el tiempo se hace la eternidad como su propio fruto maduro, eternidad que propiamente no se perpetúa detrás del tiempo vivido, sino que suprime precisamente el tiempo, en cuanto ella misma es desligada del tiempo, que se hizo duración para que pudiera devenir la libertad, lo definitivo. Eternidad no es una forma no supervisable, largamente duradera de puro tiempo, sino una manera de la espiritualidad y libertad realizadas en el tiempo, de modo que sólo puede comprenderse desde la recta inteligencia de éstas. Un tiempo que no hace madurar el germen del espíritu y de la libertad, tampoco engendra ninguna eternidad. Mas porque hemos de tomar del tiempo lo definitivo —superador del tiempo— de la existencia del hombre, hecha con libertad y espíritu, y, sin embargo, al representarla no podemos menos de pensarla como duración sin fin, en consecuencia nos vemos envueltos en aporías. Hemos de aprender a pensar en forma no intuitiva y desmitizante —desmitizante en este sentido muy acertado y en el fondo muy inofensivo—, diciendo en consecuencia: *a través* de la muerte —no *después* de ella— existe lo definitivo, hecho en la existencia libremente temporalizada del hombre. Eso es lo que ha llegado a ser, lo definitivo liberado de lo que una vez fue temporal, lo que se hizo con espíritu y libertad y por ello formó tiempo para ser, y no propiamente para seguir durando en el tiempo. Pues de otro modo lo eterno duraría de una manera que no sería definitiva, sino que tendría ante sí un futuro abierto de tipo temporal, en el que todo carecería de orillas y podría hacerse diferente.

¿Pero de dónde sabemos que acontece eso a partir de lo caduco del tiempo que somos nosotros y que experimentamos amargamente? Aquí, en esta pregunta, penetra en la doctrina cristiana del dogma y de la teología aquella duplicidad de revelación y propio conocimiento y experiencia humanos de la que hemos partido siempre. La revelación por la palabra de Dios, para encontrar en general una apertura de

cara al mensaje del Evangelio, para poder en general tener entrada con lo auténtico del mensaje cristiano, lleva a una realización más clara y más decidida en el hombre aquella inteligencia de sí mismo que puede hallarse casi por doquier en la historia de la humanidad, en concreto cuando el hombre piensa bajo cualquier modalidad que los muertos sobreviven.

¿Mas podemos hoy por nosotros mismos apropiarnos esta convicción de la permanencia de la existencia personal a pesar de la muerte biológica, prescindiendo de momento de cómo hayamos de denominar semejante convicción: conocimiento metafísico, o persuasión religiosa, o postulado ético? Podemos hacerlo si tenemos un espíritu despierto y un corazón sabio y humilde, y si nos acostumbramos a ver lo que está sustraído a la mirada del superficial y del impaciente. En primer lugar: ¿por qué todos los grandes amantes son humildes y piadosos, como inundados por el resplandor de un misterio inagotable, indestructible, a cuyo fondo miran en los grandes momentos de su amor?, ¿por qué le resulta imposible al hombre todo cinismo moral radical allí donde ha encontrado por completo su autenticidad? Frente a esto auténtico ¿no debería ser el cinismo la verdad y la honradez de lo insobornable, si lo auténtico cayera simplemente en el vacío de la nada? ¿Por qué la última fidelidad no capitula ante la muerte? ¿Por qué la verdadera bondad moral no teme la aparente inutilidad desesperada de todo esfuerzo? ¿Por qué la experiencia moral distingue claramente entre bienes que son solamente bellos en cuanto perecen y el bien por excelencia, en el cual sería un desmán temer una sobresaturación y por ello desear el bien como perecedero? ¿No es esto la gran sabiduría que añoramos y veneramos, el suave esplendor de aquella paz sin temblores que sólo puede morar en quien nada ha de temer? Quien con serenidad real mira a su fin ¿no muestra precisamente que él es más que tiempo, el cual habría de temer su fin si fuera sólo tiempo, pues nunca puede operar la nada vacía? Y, a la inversa, ¿lo auténticamente mortal y doloroso en la muerte no es que ella, en su ambigüedad indisponible y oscura, parece arrebatarnos lo que en nosotros ha madurado para una inmortalidad experimentada?

Sólo porque nosotros ya en nuestra vida nos hemos hecho inmortales, es tan mortal para nosotros el morir y la apariencia de ocaso que allí amenaza y que nunca puede penetrarse. El animal muere menos "mortalmente" que nosotros. Estas y otras experiencias serían

imposibles si la realidad que aquí está en juego fuera en su ser y sentido lo que, dada su condición de suyo precedera, no quisiera ya ser. Detrás de todas las preguntas de este tipo, sin duda se entrelazan necesariamente actitudes y decisiones personales, así como concepciones metafísicas de tipo objetivo. Por ello, en tales preguntas lo mejor es siempre apelar inmediatamente a aquellas experiencias espirituales en las que se realizan ambas cosas de una vez, la visión metafísica, la cual, sin embargo, no adoctrina en forma teórica y neutral, sino que es realizada por el hombre en la autenticidad de su existencia siempre singular, y la esperanza radical —dada por Dios a través de lo que llamamos gracia— de que seremos y no pereceremos. Y tal experiencia acontece en la decisión moral, en la que el sujeto se pone como definitivo. En esta decisión el sujeto está dado inmediatamente en su esencia y realización como el inconmensurable con el tiempo que fluye. Ahora bien, esa decisión ha tenido que realizarse en forma pura y fuerte, para que en la reflexión que le sigue, la cual enuncia en frases teoretizantes, pueda aprehenderse todavía lo que se instaura en ella: lo válido, que se alza sobre el tiempo como lo ya no temporal. Quizá hay hombres que nunca han hecho tal cosa o no la han hecho con espíritu suficientemente despierto y, por ello, no pueden hablar sobre este punto. Pero donde tal acción libre de la decisión solitaria se hace con obediencia absoluta a la ley superior o en un sí radical del amor a otra persona, acontece algo eterno y el hombre es experimentado inmediatamente como sustraído a su indiferencia, al tiempo y a su mero seguir fluyendo.

No tiene ningún sentido verdaderamente realizable cuestionar este estar dado originario e inmediato de lo eterno en la dignidad absoluta de la decisión moral, y decir que el hombre opina sólo que la cosa es así. Lo mismo que no tiene un sentido viable poner en duda la validez absoluta del principio de contradicción como opinión meramente subjetiva (pues su validez vuelve a afirmarse en la impugnación de la validez como fundamento de posibilidad de su cuestionamiento), de la misma manera podemos decir algo semejante sobre la decisión moral. Si en la decisión moral libre el sujeto emite un “no” dubitativo a la absolutez de la ley moral o de la dignidad de la persona, en la absolutez de esta *decisión* negativa, de la que el sujeto no puede desembarazarse, se da de nuevo la afirmación de lo que ella impugna. La libertad es siempre absoluta, es el “sí” que sabe de sí mismo y quiere ser

válido para siempre como verdadero. El “válido ahora y para siempre” que ese sí pronuncia, es realidad espiritual, no sólo un pensamiento problemático sobre una realidad supuesta, pensada, sino aquella realidad en la que debe medirse todo lo demás.

Más concretamente y expresado en términos cercanos a la Escritura: si uno que ha de realizar su existencia moral ante Dios con su exigencia absoluta pudiera huir al vacío radical de lo meramente perecedero y sumergirse en esta nada, en el fondo podría zafarse de este Dios y de la exigencia absoluta de su voluntad, o sea, de lo que se hace presente en la decisión moral precisamente como incondicional e ineludible. La nada de lo puramente caduco sería la fortaleza donde se parapetaría la arbitrariedad absoluta frente a Dios.

Pero en la decisión moral se afirma precisamente que no existe esta arbitrariedad radical y nula, lo mismo que en el acto de la decisión no puede negarse la distinción radical entre bien y mal, una distinción que quedaría suprimida en su diferencia absoluta si se pensara como existente sólo ahora y ya no después. En el acto de una obediencia libre, absoluta y de un amor radical se quiere algo opuesto al momento que acontece solamente ahora, y esta verdad que sobrevive a su tiempo puede dudarse desde fuera, pero no en el acto mismo. Y si eso no fuera realmente sino tiempo que se desvanece, entonces este hecho no sería comprensible ni como apariencia o imaginación ficticia, pues también tal apariencia imaginada necesita un fundamento en el que sustentarse. Pero no podría darse la apariencia de eternidad si ésta no existiera en absoluto, si el tiempo no viviera desde la eternidad, y no a la inversa.

No. Allí donde el hombre está concentrado en sí mismo y, poseyéndose a sí mismo, osa libremente su propia mismidad, no realiza ningún momento de nulidades en serie, sino que acumula tiempo en lo válido, que en definitiva no puede medirse con la experiencia del tiempo meramente externa, y que ni se aprehende en forma auténtica y originaria por la representación de una perduración temporal, ni, menos todavía, queda devorado por la terminación de lo meramente temporal en nosotros. Pero sólo la revelación de la palabra dice al hombre en forma también refleja y objetivada lo que se significa concretamente con esta esencia suya. La palabra reveladora lo lleva por primera vez a una experiencia objetivada, refleja y valerosa de su posible eternidad, en cuanto revela la eternidad llena y real.

Este mensaje que consuma el Evangelio contiene varios momentos. La eternidad como fruto del tiempo es un llegar ante Dios, o bien en la decisión absoluta del amor a él, a su inmediatez y cercanía cara a cara, o bien en el encierro definitivo en sí mismo frente a Dios, el cual conduce a las tinieblas ardientes de la privación eterna de Dios. La revelación presupone que por el poder de Dios todo hombre, comoquiera que sea la faz terrestre de su vida usual, tiene tanta eternidad espiritual y personal en su vida cotidiana, que la posibilidad dispuesta en la substancialidad espiritual se realiza también de hecho como vida eterna. La Escritura, en su alto optimismo, no conoce ninguna vida de hombre adocenado que no merezca hacerse definitiva. La Escritura no conoce ningún demasiado. Puesto que Dios llama a todos con su propio nombre, puesto que todo hombre se halla en el tiempo ante el Dios que es salvación y juicio, en consecuencia cada persona es un hombre de la eternidad, y así esta condición no queda reservada a los ínclitos de la historia.

En la teología de Juan se pone además de manifiesto la inmanencia de la eternidad en el tiempo, de modo que, en consecuencia, la eternidad deviene desde el tiempo, y no es solamente un premio enviado y añadido de manera accesoria al tiempo. La Escritura describe en mil imágenes el contenido de la vida bienaventurada de los muertos, como quietud y paz, como banquete y gloria, como un estar en la casa del Padre, como reino del dominio eterno de Dios, como comunidad de todos los bienaventurados consumados, como herencia de la gloria de Dios, como día sin ocaso, como saciedad sin tedio. A través de todas las palabras de la Escritura presentimos siempre una misma cosa: Dios es el misterio simplemente. Y por ello la consumación, la cercanía absoluta respecto de Dios mismo es también misterio inefable, al que nosotros nos encaminamos y que encuentran los muertos, los cuales, como dice el Apocalipsis, mueren en el Señor. La consumación es el misterio de la bienaventuranza inefable. Por ello no constituye ningún prodigio que este silencio de la bienaventuranza no sea percibido por nuestros oídos. Según la revelación de la Escritura, esta eternidad lleva la temporalidad del único hombre entero a su condición definitiva, de modo que ella puede llamarse también resurrección de la carne. Pero esta doctrina de la Escritura no es expresada solamente en palabras, sino que en la resurrección del crucificado irrumpe como una realidad apprehensible en la fe.

La doctrina del “purgatorio”

En la doctrina sobre los muertos hay en la fe católica otra diferencia frente a la de la mayoría de los protestantes. En la doctrina del “purgatorio” el magisterio católico, por una parte, mantiene con estricto rigor que la actitud fundamental del hombre, engendrada libremente a través de la muerte, recibe un carácter definitivo; pero, por otra parte, dada la pluralidad de estratos del hombre y la consecuente desigualdad de fases en su consumación omnilateral, parece enseñar una maduración del hombre entero “después” de la muerte por la penetración de la decisión fundamental en toda la amplitud de la realidad humana. No parece considerar la penetración de esa decisión fundamental del hombre en su existencia corporal concreta como dada necesariamente con la muerte como tal. Decimos “parece”, pues en qué medida tal diferencia de fases, que resulta de la estructura plural del hombre, cae todavía de algún modo bajo categorías *temporales*, de modo que allí pueda hablarse aún de un devenir “después” de la muerte, constituye una pregunta que podemos dejar planteada y que no está decidida en la doctrina dogmática auténticamente definida del purgatorio, el cual no coincide sin más con un “fuego purificador”. Semejante desigualdad de fases, que resulta de la estructura plural del hombre, media también entre una última decisión fundamental en el núcleo de la persona y la integración plena de la realidad entera del sujeto en esa decisión fundamental, entre la consumación personal del individuo en la muerte y la consumación conjunta del mundo, entre el carácter definitivo del hombre dado con la muerte y el esclarecimiento y desarrollo —en cierto sentido no dados todavía con la muerte como tal— de esta consumación en la glorificación del cuerpo.

Por tanto, si no puede impugnarse un estadio intermedio en el destino del hombre entre la muerte, por una parte, y la consumación corporal del hombre en su totalidad, por otra, en consecuencia no cabe objetar nada decisivo contra la representación de una maduración personal en ese estado intermedio, que es denominado “purgatorio” o, mejor, “estado de purificación” o “lugar de purificación”. Pero en la teología católica no están cerradas todavía las actas en relación con el sentido y grado en que aquí pueden aplicarse categorías temporales, bien sea como inevitable modelo de representación, bien sea como un auténtico callejón sin salida. También como católicos or-

todo podemos esgrimir ciertas reservas frente a las usuales formas tradicionales de representación. Advertimos solamente que las dificultades en esas *formas de expresión* no pueden extenderse sin más al dogma como tal, que debe mantenerse con necesidad. Aquí queda mucho por hacer, y sin duda pueden despejarse ciertas dificultades contra la doctrina del estado intermedio, del purgatorio. Hagamos referencia solamente a la pregunta de si en la representación católica de un “estado intermedio”, que a primera vista parece tan anticuada, podría haber un punto de apoyo para avenirnos mejor y de forma más positiva, con la doctrina —tan difundida como cosa obvia en las culturas orientales— de la “metempsícosis”, de la “reencarnación”, por lo menos bajo el presupuesto de que tal reencarnación no puede entenderse como un destino nunca suprimible del hombre, como un destino que en forma temporal se continúe sin fin.

Necesario pluralismo de las afirmaciones sobre la consumación

Hemos de reflexionar una y otra vez sobre nuestros principios hermenéuticos, pues es necesaria una pluralidad de afirmaciones que se refieren siempre a un mismo hombre. Así tenemos también una pluralidad en las afirmaciones escatológicas sobre la consumación del hombre uno. Éstas se refieren siempre a un mismo hombre y, por ello, no pueden insertarse en un modelo plástico de representación del todo, de manera que ese modelo único de representación fuera apropiado en verdad para asumir en sí y reconciliar positivamente todas las inevitables afirmaciones verdaderas, distintas, plurales. En las afirmaciones escatológicas sobre el hombre, sobre la inmortalidad del alma, sobre la resurrección de la carne, sobre un estado intermedio, sobre la relación de la escatología individual con la universal y colectiva, debe pensarse siempre el pluralismo de tales afirmaciones sobre la consumación del único hombre, pluralismo que se deriva inevitablemente de la multiplicidad de afirmaciones antropológicas. No es sorprendente que esas afirmaciones diferentes no puedan sintetizarse en un modelo nítido de representación. Esto se echa de ver también en la manera espontánea con que el Antiguo y sobre todo el Nuevo Testamento manejan tales afirmaciones sobre la consumación del hombre.

Posibilidad de una condenación definitiva

Por lo que se refiere a la doctrina del infierno, recordemos que en diversos contextos hemos procurado interpretar al hombre como el ser de la posibilidad de la culpa. Hemos resaltado cómo el hombre es el ser que en su historia, todavía en curso, debe contar absoluta e insuperablemente con esta posibilidad de una consumación definitiva en el no a Dios, que acarrea la condenación. Como el que corre en la historia de la salvación individualmente abierta y realiza todavía su libertad en la apertura de dos posibilidades diferentes por completo, el hombre no puede decir que la perdición absoluta como final y consumación de la libertad culpable no es una posibilidad con la que él deba contar. Y no necesita saber más sobre el infierno. De todos modos, el hombre puede interpretar las afirmaciones escatológicas del Nuevo Testamento a partir de este principio hermenéutico y distinguir así entre contenido y forma de expresión, entre lo propiamente afirmado en forma no intuitiva y el modelo de representación. Y, en consecuencia, leerá las frases de Jesús sobre el último juicio y su desenlace y también, p. ej., sobre Judas, en el sentido de que debe contar con la posibilidad de una perdición definitiva.

Pero de ahí se deduce que las afirmaciones sobre la consumación bienaventurada del hombre en Jesucristo, el resucitado, sobre la consumación de aquellos que la Iglesia católica venera como santos, no se hallan en el mismo plano que una afirmación sobre el infierno. En la confesión de la vida eterna en el Símbolo Apostólico profesamos que el mundo, la humanidad en general, por el poder de la gracia de Dios en Jesucristo halla una consumación feliz, positiva. En la doctrina del infierno sostenemos la posibilidad de una condenación definitiva para todo individuo —en cada caso para mí—, pues de otro modo no se daría ya la seriedad de una historia libre. Pero esta apertura en el cristianismo no es necesariamente la doctrina de dos caminos de igual rango, los cuales estén ante un hombre que se halla en el cruce; más bien, esa apertura de una posible consumación con libertad en la condenación, se halla en un plano subordinado junto a la doctrina de que el mundo y la historia universal en su conjunto desembocan *de hecho* en la vida eterna de Dios.

3. LA ESCATOLOGÍA UNA COMO COLECTIVA

Necesidad antropológica de afirmaciones colectivas

El hombre como realidad corporal, histórica, y el hombre como espíritu trascendental personal, el hombre como individuo y el hombre como miembro de la humanidad, como miembro de un colectivo, el hombre como persona espiritual y el hombre al que pertenece necesariamente un mundo como entorno, dentro del cual él realiza su existencia...; todas estas afirmaciones en su pluralidad son el presupuesto para enunciados escatológicos, se sostienen en esta pluralidad y, tampoco dentro de la escatología, pueden ser superadas en su multiplicidad. Por ello hay necesariamente una escatología *individual* y otra *colectiva*, no como afirmaciones sobre dos realidades dispares, sino como afirmaciones en cada caso sobre el hombre concreto mismo, cuya consumación no puede expresarse sino considerándolo a una como momento del colectivo humano y del mundo y también como persona siempre singular, inmutable e irreductible al mundo y a la sociedad.

Porque la escatología individual no puede separarse del hombre como ser corporal histórico, como miembro del mundo y de lo colectivo —a pesar de la posible diversidad de fases—, en consecuencia la escatología cristiana no puede pensar su tema de manera que el mundo y su historia prosigan sin más indefinidamente, y que sólo cada hombre como individuo, como existencia personal, se desligue de esta historia, la cual seguiría caminando siempre, y así logre su consumación pensada de forma individualista. La escatología del hombre individual concreto sólo puede ser completa si se desarrolla también una escatología colectiva. Y a partir de aquí —o sea, desde lo definitivo de la historia personal, que a la vez e indisolublemente es siempre colectiva y mundana— la escatología cristiana dice que la historia del mundo, del espíritu, de la salvación y de la condenación es rectilínea y llega a una situación definitiva, o sea, es una historia que no sigue transcurriendo sin confines.

Consumación de la historia de la humanidad en la comunicación acabada de Dios mismo

A este respecto, en relación con la pregunta por el final de esa historia, hemos de formular aquí de nuevo la reserva de que no debemos pensar como si la historia espiritual y colectiva del mundo en cuanto tal desembocara en un tiempo del mundo que sigue trascurriendo. En un plano apriorístico eso en sí no sería impensable. Si alguien presupone (en forma no muy probable para un pensamiento que trabaja bajo el esquema de la evolución, ante la magnitud inconcebible del cosmos) que sólo en nuestra tierra hay seres libres, espirituales y corporales, los cuales realizan su destino ante Dios, y si se imagina que toda esta historia colectiva de la humanidad cesa por una catástrofe cósmica o histórica de la raza humana (por destrucción atómica o por la extinción biológica), podrá concebir sin más la perduración del mundo y de su historia física. Pero entonces semejante representación no toma en serio que nosotros, a pesar de todas las ciencias legítimas de la naturaleza, sólo conocemos la materia como punto de arranque del espíritu, de la subjetividad y de la libertad, aunque debamos suponer que este arranque, hasta la existencia del sujeto libre, tiene una larga duración temporal.

El dogma mismo dice en primer lugar (sin una mirada clara a la historia del cosmos material): la historia de la humanidad en conjunto se encamina a través de un recorrido histórico a una consumación de la humanidad que ha de ponerle fin. Si en una hipótesis, acerca de la cual nada sabemos con mayor precisión, suponemos que en el cosmos —también en lugares distintos de nuestra tierra— la materia, por la dinámica de Dios mismo, trasciende hacia la subjetividad, hacia la trascendentalidad ilimitada y la libertad, si suponemos que esta trascendentalidad de hecho también en otras partes —si bien por gracia— está llevada por la comunicación de Dios mismo (gracia como fundamento de la creación), entonces podemos acercarnos a la idea de que el cosmos material, cuyo sentido y fin es de antemano la consumación de la libertad, llegará a desembocar (transformado) a través de varias historias de la libertad, que no acontecen sólo en nuestra tierra, en la comunicación consumada de Dios mismo a este mundo material y espiritual a la vez.

Si tenemos en cuenta nuestros principios hermenéuticos, apenas

será posible una afirmación clara acerca de cómo se comporta exactamente la consumación de la humanidad y, por ello, también del mundo —el cual de antemano no tiene ningún otro sentido que el de ser el espacio de la historia espiritual y personal—, con la consumación del individuo a través de la muerte que se realiza ahora de manera constante. Pero de los mismos principios resulta también que no puede renunciarse a una escatología colectiva de la humanidad y del mundo en favor de una escatología siempre individual e interpretada en forma puramente existencialista. En los individuos se realiza la consumación de la historia entera de la humanidad. No es que los individuos, una vez que han desempeñado aquí su función, abandonen un drama que en su conjunto prosigue siempre sin fin y que, como en un escenario construido ya con firmeza, ofrece sin cesar a otros individuos espirituales la posibilidad de representar su función. Más bien, el *todo* es un drama al que pertenece también el escenario mismo, es un diálogo de la criatura espiritual y divinizada con Dios, un diálogo y un drama que en Cristo han alcanzado ya un irreversible punto cime-ro. El mundo no es un simple parador de autopista que ofrezca siempre a los individuos la posibilidad de seguir viajando por la ruta de su historia individual.

Utopía intramundana y escatología cristiana

Si hablamos de tal escatología colectiva, deberíamos (esto puede de suyo exigirse con razón) analizar también la pregunta de cómo se relaciona más exactamente la tarea intramundana del hombre, de los pueblos, de las naciones, de las épocas históricas y por fin de la humanidad, en el conjunto de su ideología del futuro y futurología, con esta esperanza del reino de Dios en el cristianismo, en la que el cristiano espera un futuro que es Dios mismo. Dios mismo es el futuro absoluto del hombre, de la historia del hombre como dinámica del origen y fin, Dios mismo, que no es una cifra mitológica para lo eternamente por venir de un futuro que crea el hombre desde su propio vacío, para dejarlo caer de nuevo en la nada de la que lo ha hecho surgir. Y, sin embargo, esta historia intramundana *como* evento de la comunicación de Dios *mismo* significa todo para el hombre, también en lo tocante a su salvación. Pues en esa historia, y no junto a ella, acaece el evento de

Dios que hace donación de sí a la criatura y acaece la historia de la libre aceptación del Dios infinito como el misterio absoluto, que se comunica a sí mismo al hombre y no sólo le posibilita un futuro creado, finito.

En definitiva, pues, entre esta utopía intramundana —tomando la “utopía” en un sentido positivo—, por una parte, y la escatología cristiana, por otra, se da la misma relación de diferencia y unidad que en la unidad y diferencia entre amor a Dios y amor al prójimo, según las concibe el cristiano a partir del Nuevo Testamento. De hecho, toda acción intramundana, si se entiende rectamente a sí misma, es el amor al prójimo que se hace concreto; y de la absoluta responsabilidad en el amor al prójimo recibe esa acción su peso absoluto de responsabilidad, significación y validez eternas. Y este amor al prójimo —sin identificarse en su meta simplemente con el amor a Dios— es la manera concreta bajo la cual se realiza el amor teologal. Y en este sentido podemos decir sin más en términos cristianos: en cuanto el hombre en el amor a los demás realiza su tarea intramundana, acaece para él el milagro del amor, de la propia comunicación en la que Dios hace donación de sí mismo al hombre. Y así, la utopía intramundana y la escatología constituyen una unidad y una diferencia, a la manera como estas dos vertientes se dan ya en el axioma fundamental de la cristología, en la que Dios y hombre no son lo mismo, pero nunca están separados.

Epítome final

FÓRMULAS BREVES DE LA FE

Una vez que a través de tantas páginas nos hemos esforzado por llevar a cabo reflexivamente un “concepto” de cristianismo, quizá en algunos lectores haya surgido de nuevo la impresión de que la extensión del material, la prolijidad de ciertas exposiciones, algunas dificultades en el desarrollo de los pensamientos, etc., no han esclarecido, sino que han dejado en la obscuridad la visión pretendida en toda su densidad, y así, simplemente, no han llegado a la claridad del “concepto”. Por ello, para terminar, vamos a hacer un nuevo intento de abarcar con la mirada la totalidad del cristianismo.

Necesidad de fórmulas breves de la fe cristiana

Desde hace algunos años se viene desarrollando en la teología católica un diálogo acerca de si hoy deben darse nuevas fórmulas fundamentales breves, en las cuales la confesión cristiana de la fe se exprese en enunciados concordes con la actual situación cultural.

Se resalta que el Símbolo apostólico —sobre todo como profesión bautismal del bautizando adulto— tuvo ya una función así, es más, que tales formulaciones simbólicas sumamente breves aparecen ya en el Nuevo Testamento. Se insiste en que, aun presuponiendo una enseñanza sólida y extensa de la religión, un resumen de ese estilo es

necesario para conservar lo aprendido en la enseñanza del catecismo, para una estructuración clara de la “jerarquía de las verdades” (*Unitatis redintegratio*, n.º 11), sin la cual la plenitud de la fe cristiana pronto se hace amorfa, o bien el creyente en su praxis religiosa fácilmente concede excesivo valor a factores sólo secundarios. Se dice, con razón, que el seglar cristiano, aunque no tiene por qué ser un teólogo especializado, debe, sin embargo, responder de su fe en un medio ambiente no cristiano, y, por consiguiente, debe disponer de una formulación breve de su fe y su credo orientada a lo esencial.

Se expresa ya aquí un segundo aspecto: una misión operante de la Iglesia frente a la incredulidad moderna exige asimismo un testimonio del mensaje cristiano, en el que éste se haga realmente comprensible para los hombres de hoy. También esto presupone una separación entre lo esencial y lo accesorio. De otro modo, un “pagano” moderno no puede distinguir entre la esencia del cristianismo y la imagen poco atractiva e incluso repulsiva en que se manifiesta la Iglesia (en la predicación, en la praxis religiosa, en las relaciones sociales, etc.), y entonces traslada su resistencia —en parte justificada— contra los cristianos al cristianismo mismo. Por tanto, el mensaje cristiano debe ser tal que critique claramente a los cristianos y al cristianismo concreto. Este mensaje ha de poder decir *brevemente* lo esencial a los hombres hoy tan atareados, y decirselo siempre de nuevo. Tal repetición no aburre si va en verdad a lo decisivamente esencial, a lo que el hombre experimenta no como la “ideología” aplicada a él sólo desde fuera (la cual nada cambia en los “hechos”), sino como la realidad experimentada y sufrida de su vida misma.

En todas estas reflexiones se parte, como es obvio, de que el Símbolo apostólico, por antiguo y venerable que sea, por importante que sea la circunstancia de su uso en todas las Iglesias cristianas, por más que haya de ser siempre una norma de fe permanentemente obligatoria, sin embargo hoy no puede ejercer en forma suficiente la función de tal fórmula fundamental, pues llama de manera poco inmediata en la actual situación espiritual. Esto se muestra sobre todo en que la existencia de un Dios superior al mundo o por lo menos el sentido de la palabra de Dios se presupone allí como cosa que es o puede llegar a ser evidente, lo cual no es posible sin más en la era de un pragmatismo antimetafísico y de un ateísmo de alcance mundial. Por eso se anuncia el deseo de una nueva o de nuevas fórmulas fundamentales.

La pluralidad de fórmulas posibles

¿Es posible contar con que para toda cristiandad (por lo menos para la católica) pueda crearse tal fórmula fundamental única, e incluso quizá una fórmula que, como el Símbolo apostólico, tenga carácter de magisterio oficial y en consecuencia sea capaz de sustituir a ese símbolo también en la praxis religiosa y en la liturgia? ¿O bien algo así no puede pensarse de antemano? Opino que esta pregunta debe responderse en el sentido de la segunda alternativa, de la negativa. Una fórmula fundamental de la fe cristiana, prescrita a la Iglesia entera como autoritativamente obligatoria, no se dará ya como única y general. En ese sentido, el Símbolo apostólico no tendrá ningún sucesor y, por tanto, permanecerá.

La imposibilidad de tal fórmula fundamental nueva, única y general de la fe, puede escudarse ante todo en el hecho de que han fracasado los intentos de crear un catecismo mundial válido en todas partes y de introducirlo oficialmente, y se han estrellado contra la resistencia unánime de predicadores y catequetas teóricos, a pesar de que hubo una vez un catecismo tridentino como oficial, el cual, sin embargo, aun siendo excelente, nunca se impuso como libro escolar usado prácticamente. También fracasaron los intentos de Gasparri bajo Pío XI por crear tal catecismo mundial. Frente a tales tentativas, se ha resalta-do una y otra vez, con razón, que la situación concreta de la predicación creyente es demasiado diferenciada en los pueblos particulares, en las distintas culturas y ambientes sociales, en las diversas mentalidades de los oyentes, para poderse dirigir a todos esos contextos con el mismo catecismo monótono y uniforme. Y lo mismo ha de decirse de las fórmulas fundamentales, precisamente por su brevedad.

Semejante fórmula fundamental, precisamente a pesar de su brevedad, ha de tener la posibilidad de ser comprensible y “llegar” a los oyentes de manera inmediata y sin grandes comentarios. Pero, ante la gran variedad de los horizontes de inteligencia, es imposible por completo que una fórmula fundamental con las propiedades insinuadas sea la misma por doquier en el mundo. Ya en el Nuevo Testamento se muestra una gran diferencia entre las fórmulas fundamentales allí dadas. Pensemos solamente en los distintos predicados de grandeza en los que se expresa la realidad de Jesús y su importancia salvífica para nosotros.

A esta afirmación de la necesidad de *diversas* fórmulas fundamentales en la Iglesia, por la diversidad de situación en la que debe anunciarse el Evangelio, se añaden hoy otras reflexiones. A tenor de lo antes dicho, estas fórmulas fundamentales deberían haberse creado ya, de suyo, en el momento en que el cristianismo salió del mundo cultural homogéneo del helenismo romano y del occidente, y así ya no podía reducirse a “exportar” aquellas fórmulas breves de la fe que eran acertadas para la situación occidental. Este hecho sólo puede explicarse por completo si se tiene en cuenta el extraño sentimiento de superioridad del colonialismo e imperialismo europeos. Pero en el momento en que ese imperialismo teológico europeo ya no posee su carácter obvio y su poder, y en que el occidente antaño homogéneo cae en un profundo pluralismo espiritual y cultural, se echa de ver claramente que hoy, a pesar de la Iglesia una y de una misma profesión de fe de esta Iglesia, ya no podemos contar con una única teología homogénea. También en la teología como reflexión sistemática sobre la fe cristiana a partir de la situación conjunta y de la autointeligencia entera del hombre, surge hoy con necesidad un pluralismo de teologías que, si bien no deben —y en definitiva no pueden— contradecirse, sin embargo ya no son capaces de ser integradas adecuadamente por individuos y por grupos particulares en una única teología. El pluralismo dado en la Iglesia universal, y reconocido como legítimo, de situaciones de pensamiento teológico con igual rango, liberado ya de la tutela de la mentalidad europea, fuerza a un pluralismo insuperable de teologías. Ahora bien, lo cierto es que la confesión de fe y la teología son magnitudes diferentes, lo fueron siempre y seguirán siéndolo en el futuro y, sin embargo, no hay ninguna confesión de fe que pueda formularse con plena independencia de cualquier teología. También las fórmulas de fe ostentan el signo de una determinada teología, e incluso en el Nuevo Testamento, a pesar de su unidad como revelación, pueden observarse diversas teologías. Si, por tanto, existe hoy una pluralidad insuperable de teologías, no puede esperarse que se imponga para todos en la Iglesia una misma fórmula fundamental.

Quizá sea ya un cierto indicio de esta situación el concilio Vaticano II. Éste, en una cierta compenetración ecléctica de teología tradicional neoescolástica del siglo XIX y de principios del XX y de modernas tendencias teológicas, pudo componer textos doctrinales aceptados en común, cosa que, dado el actual pluralismo espiritual, no

es cosa obvia, sino que constituye un fenómeno digno de notarse. Pero el Concilio no ha hecho ya el intento de nuevas definiciones doctrinales oficiales. Y esto no se debió tan sólo a una tolerancia compasiva y comprensiva para con los "herejes", sino también a la persuasión de que hoy ya no puede esperarse con facilidad un largo texto doctrinal, con afirmaciones positivas y un lenguaje teológico homogéneo, que sea comprensible para todos en igual manera. Eso no significa que se extinga el ejercicio de la potestad de decisiones doctrinales definitivas, las cuales pueden mantenerse en forma de anatemas negativos, que también antes era la manera más frecuente de tales decisiones del magisterio oficial.

Todo esto equivale a decir que cabe aspirar a una cierta variedad de tales fórmulas fundamentales. Éstas no sólo pueden ser diferentes a tenor de la diversidad de las naciones, de los grandes espacios culturales e históricos, de las religiones mundiales que codeterminan una situación, sino también a tenor del nivel social, la edad, etc., de aquellos a los que se dirige una fórmula fundamental.

Éstas fórmulas fundamentales diferentes también habrán de distinguirse sobre todo en relación con lo que puede presuponerse como conocido en cada caso y con lo que se dice de nuevo como desconocido. Pues la diversidad de la situación del oyente, por la que deben orientarse las distintas fórmulas fundamentales, se hace sentir precisamente en lo que un oyente considera obvio en una determinada situación y puede usarse como presupuesto y punto de partida para la inteligencia de lo que ha de decirse de *nuevo*. Si, por tanto, tal fórmula fundamental es más o menos incomprensible en un ambiente diferente de aquel al que va destinada, este hecho no habla contra dicha fórmula, sino, por el contrario, precisamente en favor de ella.

Requisitos de una fórmula breve

Entre las cuestiones que, en principio, plantea una fórmula breve, se halla, por supuesto, la de qué puede decirse y qué omitirse propiamente en ella. Está claro que una fórmula fundamental no puede ser una síntesis abreviada de una dogmática sistemática. No puede decir a la vez todo lo que constituye la conciencia de fe de la Iglesia. En ninguna de las profesiones de fe antes de Trento se dijo

todo lo que pertenece a la fe cristiana. La doctrina de la “jerarquía de las verdades” del Vaticano II afirma que no todo lo que es verdadero ha de tener por ello igual importancia salvífica. Una fórmula fundamental debería contener solamente lo que reviste importancia decisiva y es la base desde la cual en principio puede alcanzarse el todo de la fe. Si se piensa además que puede distinguirse con razón entre una jerarquía objetiva de las verdades y otra situacional-existencial, y que en una fórmula fundamental, la cual sólo quiere ser una entre muchas, el centro de gravedad puede desplazarse hacia la afirmación del punto de acceso y partida (situacional y existencialmente operante) para el todo del contenido de la fe, entonces está claro que una fórmula fundamental —también en su contenido— puede ser muy variada, y que este contenido debe insistir sobre todo en lo que ofrece al oyente respectivo un primer punto de partida —prometedor de éxito— para la inteligencia de toda la fe cristiana.

Otra cuestión sería la de la extensión puramente cuantitativa de tal fórmula fundamental. A este respecto caben diferencias muy considerables, comenzando por una fórmula fundamental con unas pocas palabras —como en el Símbolo apostólico— hasta otra de varias páginas. Las tres fórmulas breves que ofrecemos a continuación se esfuerzan por la mayor brevedad. Y sin duda alguna no tenemos que igualar entre sí, precisamente bajo este aspecto, las posibles fórmulas fundamentales breves del cristianismo.

Hemos de llamar la atención todavía sobre otra cuestión relacionada con la fórmula fundamental en general. Para que una fórmula así sea realmente una confesión cristiana, ha de afirmar la fe en el Jesús histórico como nuestro Señor, el salvador absoluto, ha de estar referida a esta facticidad histórica. Ciertamente que hay algo así como un cristianismo anónimo, en el cual acontecen la gracia, el perdón de los pecados, la justificación y la salvación sin que el hombre respectivo en su conciencia de tipo objetivo esté referido explícitamente al suceso histórico de Jesús de Nazaret. Es cierto también que pueden decirse muchas cosas sobre la realidad central de la fe cristiana sin que esto se vea inmediatamente desde Jesucristo. Y eso tanto más cuanto que no toda relación explícita con el Jesús histórico es ya la de la fe, o sea, ella misma debe explicarse de nuevo en su peculiaridad teológica, cosa que a veces ha de hacerse desde afirmaciones de la fe totalmente diferentes, las cuales *quoad nos*, en un primer momento, pueden establecerse

sin relación explícita con Jesucristo; tal es el caso, por ej., del primer artículo del Símbolo apostólico. Pero es evidente que también una simple *fórmula fundamental* de un cristianismo explícito debe contener la relación de lo afirmado con Cristo o la relación de Jesús con lo otro afirmado, y poseer así una estructura explícita de profesión cristológica. En ese sentido, la segunda de las tres fórmulas breves que siguen ha de leerse con mucha precisión, a fin de que no pase desapercibida esta implicación cristológica.

Para concretar e ilustrar un poco lo dicho hasta ahora, expongamos tres fórmulas teológicas breves, de cuyo contenido intentaremos dar alguna explicación. Por qué ponemos precisamente tres fórmulas breves, es una pregunta que quizá puede comprenderse mejor al final, por lo cual de momento queda todavía abierta. Estas tres fórmulas, ya por su brevedad misma, están redactadas muy "abstractamente". Intentan expresar la esencia más íntima de la historia de la salvación, que el cristianismo es y sigue siendo, ya en el plano colectivo ya en el individual. Esta formulación abstracta no es accesible sin más a cualquiera. En consecuencia es obvio que las tres fórmulas breves de suyo no pretenden ningún carácter vinculante para todos, y que están formuladas desde un ambiente occidental y de cara a esa situación europea.

FORMULA TEOLÓGICA BREVE

El hacia dónde inabarcable de la trascendencia humana, que se realiza existencial y originariamente, no sólo en forma teórica o conceptual, se llama Dios; este Dios se comunica existencial e históricamente al hombre como su propia consumación en el amor indulgente. La cumbre escatológica de la comunicación histórica de Dios mismo, cima en la que ésta queda revelada como irreversiblemente victoriosa, se llama Jesucristo.

Notas aclaratorias

Vamos a comentar con algunas consideraciones esta primera fórmula llamada "teológica". Se contienen en ella tres afirmaciones fundamentales: una primera se refiere a lo que entendemos por *Dios*. Intentamos

acercarnos a la comprensión de Dios (en su esencia y existencia) designando su realidad como el hacia dónde de la trascendencia humana y, precisamente así, como el permanente misterio inabarcable.

Acentuamos a este respecto que la experiencia de Dios implicada en la experiencia de la trascendencia no se da primaria y originariamente en una reflexión teórica, sino en la realización originaria del conocimiento cotidiano y de la libertad; o sea, esta experiencia de Dios por una parte es ineludible y, por otra, es muy anónima y puede acontecer en un plano preconceptual. Por tanto, el hombre ha de ser incitado a descubrir en sí reflexivamente esta experiencia de Dios, dada de todos modos en él, y a objetivarla conceptualmente. O sea, esta primera fórmula teológica breve no sólo quiere decir *que* existe un Dios, acerca del cual está claro (según creía todavía Tomás de Aquino) *qué* es él. Más bien, la fórmula breve pretende ser también una introducción sobre la manera como puede llegarse a una inteligencia de *lo que* significamos propiamente con la palabra Dios.

La segunda afirmación de la fórmula declara que este Dios así acercado a nuestra comprensión no es sólo el fin eternamente asintótico del hombre, sino que él —y con esto hacemos la primera afirmación cristiana decisiva— en su *propia comunicación* hace donación de sí mismo al hombre como su propia consumación, también bajo el presupuesto de que el hombre es pecador, o sea, Dios se comunica en un amor indulgente. Esta comunicación de Dios mismo es afirmada como algo que acontece en una dimensión existencial e histórica a la vez. Esto abarca (en una relación de condicionamiento recíproco de ambos momentos) lo que en la terminología teológica usual se llama gracia (por lo menos como ofrecida), la comunicación existencial de Dios mismo en el “Espíritu Santo”, y a la vez lo que llamamos historia de la salvación y de la revelación, que no es sino la propia mediación histórica, la objetivación histórica e históricamente progresiva de la autocomunicación gratuita de Dios, que de forma duradera está implantada en el fundamento de la historia, por lo menos como oferta. Con esa afirmación de la doble comunicación de Dios mismo al mundo, o sea, de las dos “misiones” económico-salvíficas —la existencial del “Espíritu” y la histórica del *Logos* (Hijo)—, y teniendo en cuenta que el originario e inabarcable misterio de Dios ha quedado caracterizado ya como permanente (“Padre”) está dada ya en primer lugar la Trinidad económico-salvífica y, con ello, también la “inmanente”,

pues, si no existiera ésta, aquélla no sería ninguna comunicación de Dios mismo.

La tercera afirmación fundamental consiste en que la comunicación histórica de Dios mismo, la cual objetiva la comunicación existencial histórica por la gracia y le confiere la mediación para llegar a sí misma, tiene su cima escatológicamente victoriosa en *Jesús de Nazaret*. En efecto, si la comunicación histórica de Dios mismo llega a su cima en cuanto está dada no sólo como dirigida y ofrecida a la libertad del hombre (individual y colectivamente), sino también en cuanto aceptada por la humanidad en conjunto como irreversiblemente victoriosa y de manera definitiva, sin que por ello la historia de la salvación esté terminada ya en forma absoluta, entonces tenemos exactamente lo que en la dogmática eclesiástica se llama el Dios-hombre, la unión hipostática (junto con la muerte y la resurrección de este Dios-hombre). Y así, la tercera afirmación de nuestra breve fórmula confiesa que la cima escatológica de la comunicación de Dios mismo al mundo ha acontecido ya de manera concreta en la persona histórica de Jesús de Nazaret. Puesto que ese suceso escatológico no puede pensarse sin una permanencia histórica en la historia todavía en marcha de la salvación, en nuestra breve fórmula se da también un punto de apoyo suficiente para la teología de la *Iglesia*. De hecho, ésta en su última esencia sólo puede entenderse como el sacramento permanente de la acción salvífica de Dios en Cristo para el mundo.

FORMULA ANTROPOLÓGICA BREVE

El hombre sólo llega realmente a sí mismo en una genuina autorrealización, si osa entregarse de manera radical al otro. Y si hace esto, aprehende (sea en forma atemática o explícita) lo que significamos con la palabra Dios como horizonte, garante y carácter radical de tal amor; en efecto, Dios, por su propia comunicación, se convierte (existencial e históricamente) en espacio de la posibilidad de ese amor. Este amor es entendido aquí en un sentido íntimo y social y, en la unidad radical de ambos momentos, es fundamento y esencia de la Iglesia.

Notas aclaratorias

Quizá puedan distinguirse también aquí tres afirmaciones. La primera dice que el hombre, en aquella autotranscendencia que acontece en el acto del *amor al prójimo*, hace, por lo menos de manera implícita, una *experiencia de Dios*. Con ello, esta primera afirmación es sólo una especificación de la primera parte de la breve fórmula teológica. Concreta lo que en la primera afirmación de la primera fórmula breve decíamos sobre el hecho de que la realización de la trascendencia humana no acontece en la reflexión teórica, sino en el conocimiento práctico concreto y en la libertad de “cada día”, en lo que designamos mediante palabras como “cohumano” e “interhumano”. Esta primera afirmación de la segunda fórmula breve está respaldada también teológicamente por la verdad de la unión entre amor a Dios y amor al prójimo, presupuesto que el segundo no se reduzca a la perogrullada de que no podemos agradecer a Dios si menospreciamos su mandamiento de amor al prójimo.

La segunda afirmación de esta fórmula fundamental dice que Dios, precisamente por su *propia comunicación*, crea la *posibilidad de aquel interhumanismo amoroso* que es el concretamente posible para nosotros y el que constituye nuestra tarea. La segunda afirmación enuncia, pues, con otras palabras que el amor interhumano (donde alcanza realmente su propia esencia última) está llevado por la gracia sobrenatural, infusa y justificante del Espíritu Santo. Si esta comunicación de Dios mismo se entiende con una mayor exactitud en el sentido matizado más de cerca en la primera fórmula breve —o sea, en la unidad, en la diferencia y en la relación de condicionamiento recíproco entre autocomunicación existencial de Dios en la gracia y autocomunicación histórica de Dios con su cumbre en la encarnación del *Logos* divino—, entonces la afirmación de que Dios por su propia comunicación se ha convertido en el espacio de la posibilidad de tal interhumanismo radical, contiene también todo lo que en la primera fórmula breve y en su interpretación hemos dicho sobre la comunicación de Dios mismo como compendio esencial de la fe cristiana. Si reflexionamos sobre Mt 25, sin duda no será necesario impugnar de antemano que en el amor radical, realizado prácticamente, al prójimo, está dada de manera implícita toda la relación salvífica del hombre con Dios y con Cristo. Si en esta segunda proposición de la breve fórmula antropológica alguien

echara de menos una afirmación más explícita de la relación del hombre y de su amor al prójimo con Jesucristo, podemos sin ningún reparo decirle de manera explícita:

Esta comunicación de Dios mismo al hombre, que sustenta su amor al prójimo, tiene su cumbre escatológicamente victoriosa e histórica en Jesucristo, que por ello, en forma por lo menos anónima, es amado en todo otro hombre.

La tercera afirmación de esta segunda fórmula breve dice que un amor donde se ama a Dios en el prójimo y el prójimo es amado en Dios, tiene por su parte una dimensión de *intimidad existencial* y una dimensión *social histórica*, en respuesta adecuada al doble aspecto de la propia comunicación de Dios mismo. Donde este amor, en la unidad de los dos aspectos, llega a su punto cumbre, está dado de hecho lo que llamamos *Iglesia*. En efecto, lo peculiar de la Iglesia, a diferencia de otros grupos históricos, consiste en la unión (no "identidad") escatológicamente indisoluble de verdad, Espíritu y amor, por una parte, y aparición histórica institucional de esta comunicación del Espíritu como verdad y amor, por otra.

FÓRMULA FUTUROLÓGICA BREVE

El cristianismo es un mantener abierta la pregunta por el futuro absoluto, que como tal quiere entregarse en una comunicación de sí mismo. Este futuro absoluto, que se llama Dios, ha fijado escatológicamente en Jesucristo de manera irreversible esa voluntad suya.

Notas aclaratorias

Esta fórmula brevísima transforma la afirmación sobre la *trascendencia* del hombre hecha en la primera fórmula fundamental, pues interpreta esa *trascendencia* como *referencia a un futuro*, como *futuricidad*. Así, pues, una trascendencia absolutamente ilimitada significa *eo ipso* una pregunta por el futuro absoluto, a diferencia de futuros finitos y parciales que se suceden indefinidamente. Sobre este futuro decimos que él no es sólo la meta de la historia pretendida asintóti-

camente, la cual mantendría la historia en movimiento, pero no se conseguiría en ella misma, sino que además quiere darse por su propia comunicación. Acerca de la autocomunicación del futuro absoluto, la cual se halla todavía en medio de una realización histórica, afirmamos lo que en la primera fórmula breve hemos dicho ya sobre la comunicación de Dios mismo, a saber, que dicha autocomunicación —que, evidentemente, también es siempre “existencial”— tiene un *aspecto histórico*, y que en concreto bajo tal aspecto se ha hecho *escatológicamente irreversible en Jesucristo*.

No hace falta exponer de nuevo por extenso que en este enfoque fundamental de una comunicación de Dios mismo al mundo, la cual en Jesucristo se ha hecho escatológicamente irreversible, está dado ya de manera implícita lo que la doctrina de la Trinidad y la cristología dicen de forma más explícita. Tampoco hace falta exponer aquí con mayor detención que en la experiencia de nuestra referencia al futuro absoluto (a un futuro absoluto que quiere entregarse inmediatamente como él mismo) es experimentado Dios y, en concreto, el Dios del orden sobrenatural de la gracia, o sea, como misterio simplemente.

En tanto el cristianismo es la adoración del Dios único y verdadero —frente a todos los ídolos como absolutización de poderes finitos y de dimensiones finitas del hombre—, es a la vez un mantener abierto al hombre para el futuro absoluto; y en tanto éste es y permanece el misterio absoluto, también en la consumación de dicha autocomunicación, el cristianismo es un mantener abierta la *pregunta* por el futuro absoluto.

Reflejos de la fe trinitaria

En primer lugar, estas tres fórmulas breves están pensadas como compendios posibles, junto a los cuales puede haber otros, aun cuando tales fórmulas están pensadas en un nivel muy determinado de abstracción conceptual. Y, sin embargo, quizá no sea mero juego teológico el intento de comprender estas tres fórmulas en su yuxtaposición y compenetración como reflejos y consecuencias de la fe trinitaria cristiana, o como tres vías de acceso de la experiencia humana por las que primero se logra una inteligencia de la Trinidad histórico-salvífica y luego, a partir de ahí, se alcanza la Trinidad immanente.

La primera fórmula habla de Dios como el hacia dónde inabarcable de la trascendencia humana. Si a la vez pensamos que con ello está mencionado el *principium inprincipiatum* —absolutamente carente de origen— de toda realidad concebible, tenemos entonces que con este hacia dónde inabarcable y sin origen de la trascendencia humana queda denominado realmente el “Padre” de la doctrina cristiana de la Trinidad. Y si en la segunda fórmula breve el Dios que en Jesucristo se convierte como hombre en espacio de un interhumanismo radical constituye el auténtico fin de dicha fórmula, salta a la vista que en ella está mencionado el Dios encarnado, el “Hijo”. Pero el futuro absoluto —Dios— del hombre que se comunica en una acción histórica libre, es de manera especial el “Espíritu” de Dios, pues él puede caracterizarse como amor, libertad, novedad siempre sorprendente.

Cierto que este trío de fórmulas expuestas debería pensarse todavía con mayor precisión y claridad de cara a su trasfondo trinitario, pero eso no es posible en nuestro marco. Cabe decir de todos modos que si una fórmula breve, por una parte, ha de expresar la substancia fundamental de la realidad cristiana de la fe con miras a la apertura de un acceso comprensible a dicha realidad desde la experiencia existencial del hombre, y si, por otra parte, esa substancia fundamental puede hallarse sin duda alguna en el acercamiento económico-salvífico y trinitario de Dios al mundo, entonces no puede excluirse de antemano que deban darse tres tipos fundamentales de tales fórmulas breves en correspondencia con el dogma trinitario. Y lo dicho tampoco es óbice para que cada uno de los tipos fundamentales admita amplias diferenciaciones, tanto por la matización y acentuación del contenido como por la perspectiva de los diversos destinatarios a los que vaya dirigida esa fórmula fundamental.

ÍNDICE GENERAL

Sumario	5
Prólogo	9
Abreviaturas	15

INTRODUCCIÓN

1. <i>Reflexiones generales preliminares</i>	17
2. <i>Reflexiones previas de orden teórico-científico</i>	19

La necesidad de un curso introductorio según el Vaticano II 19. La "enciclopedia teológica" en el siglo XIX 20. El destinatario de la teología actual 21. El pluralismo en la teología y la filosofía actuales 23. Justificación de la fe en un "primer nivel de reflexión" 25. Concepción del contenido de la introducción 27.

3. <i>Algunos problemas fundamentales de teoría del conocimiento</i>	32
--	----

Relación entre cosa y concepto, entre originaria posesión de sí mismo y reflexión 32. El sujeto como dato implicado en el conocimiento 35. Aprioridad y apertura fundamental 37. La experiencia trascendental 38. Saber no temático acerca de Dios 39.

GRADO PRIMERO: EL OYENTE DEL MENSAJE

1. <i>Relación entre filosofía y teología</i>	42
2. <i>El hombre como persona y sujeto</i>	44

Personalidad como presupuesto del mensaje cristiano 44. Carácter oculto y amenazado de la experiencia de la persona 45. La peculiaridad de la experiencia personal 47.

Índice general

3. <i>El hombre como el ser que trasciende</i>	50
La estructura anticipativa del conocimiento 51. Posible alejamiento de la experiencia de la trascendencia 51. La anticipación del ser 52. La anticipación como constitutivo de la persona 54.	
4. <i>El hombre como el ser responsable y libre</i>	55
La libertad no es ningún dato particular 55. La mediación concreta de la libertad 56. Responsabilidad y libertad como realidad de la experiencia trascendental 57.	
5. <i>La cuestión personal de la existencia como pregunta por la salvación</i>	59
El punto de partida teológico y antropológico para la inteligencia de la "salvación" 59. Salvación en la historia 60.	
6. <i>Sumisión del hombre a la disposición ajena</i>	62
Sustentado por el misterio 62. Condicionamiento histórico-mundano 63.	

GRADO SEGUNDO: EL HOMBRE ANTE EL MISTERIO ABSOLUTO

1. <i>Meditación sobre la palabra "Dios"</i>	66
Existe esta palabra 66. ¿Qué dice la palabra "Dios"? 67. ¿Tiene futuro esta palabra? 68. La realidad sin esta palabra 69. La palabra "Dios" permanece 71. La palabra originaria que nos viene impuesta 72.	
2. <i>El conocimiento de Dios</i>	74
Conocimiento trascendental y aposteriorístico de Dios 74. Las distintas clases de conocimiento de Dios y su unidad interna 77. Conocimiento trascendental de Dios como experiencia del misterio 80. El hacia dónde de la trascendencia como lo infinito, indelimitable e indenumerable 84. El hacia dónde de la trascendencia como "misterio sagrado" 88. Experiencia trascendental y realidad 90. Algunas anotaciones sobre las pruebas de la existencia de Dios 92.	
3. <i>Dios como persona</i>	95
Analogía en nuestro hablar con Dios 95. Sobre el ser personal de Dios 97.	
4. <i>Relación del hombre con su fundamento trascendental: condición de criatura</i>	100
Ningún caso particular de una relación causal 101. Condición creada como diferencia y dependencia radical de Dios 102. Dependencia radical de Dios y auténtica subsistencia propia 103. La experiencia trascendental como lugar originario de la experiencia de la condición de criatura 104. Experiencia de criatura como desacralización del mundo 105.	
5. <i>La posibilidad de encontrar a Dios en el mundo</i>	106
La tensión entre enfoque trascendental y religión histórica 106. Inmediatez con Dios como inmediatez mediada 108. La alternativa: "Culto al mundo" o verdadera comunicación de Dios mismo 110. Acción de Dios a través de las causas segundas 112.	

Índice general

GRADO TERCERO: EL HOMBRE COMO SER RADICALMENTE AMENAZADO POR LA CULPA

1. *El tema y sus dificultades* 117
Carácter encubierto de la cuestión para el hombre actual 118. El círculo entre experiencia de la culpa y del perdón 120.
2. *Libertad y responsabilidad del hombre* 121
La libertad se refiere al todo uno de la existencia humana 122. Libertad como facultad de lo definitivo 123. Libertad trascendental y sus objetivaciones categoriales 124.
3. *Posibilidad de decisión contra Dios* 126
Afirmación o negación no temática de Dios en cada acto de la libertad 126. El horizonte de la libertad como su "objeto" 127. Posibilidad de la contradicción absoluta 128. Libertad del sí o no a Dios 129. Carácter oculto de la decisión 130. La desigualdad del sí y del no 131. Sobre la interpretación de afirmaciones escatológicas 131. Posibilidad del pecado como existencial permanente 133. Soberanía permanente de Dios 134.
4. *El "pecado original"* 136
El mundo concomitante como espacio de realización de la libertad 136. Hay objetivaciones de la culpa ajena 137. La originaria y permanente codeterminación por la culpa ajena 139. El "pecado original" según el cristianismo 140. "Pecado original" y culpa personal 141. El "pecado original" a la luz de la propia comunicación de Dios 143. Sobre la hermenéutica de las afirmaciones de la Escritura 144. Las "consecuencias del pecado original" 145.

GRADO CUARTO: EL HOMBRE COMO EVENTO DE LA COMUNICACIÓN LIBRE E INDULGENTE DE DIOS MISMO

1. *Notas previas* 147
Concepto de la "comunicación de Dios mismo" 147. El mensaje cristiano como punto de partida 148.
2. *¿Qué significa "comunicación de Dios mismo"?* 149
Gracia justificante y visión beatífica 149. La doble modalidad de la comunicación de Dios mismo 150. Comunicación de Dios mismo y carácter permanente de misterio 150. El donador es en sí mismo el don 152. El modelo de la causalidad formal 152. Comunicación de Dios mismo para un conocimiento y amor inmediatos 154. Gratuidad absoluta de la comunicación de Dios mismo 155. Gratuidad no significa exterioridad 155. Anotaciones sobre la doctrina de la Iglesia 157. El cristianismo como religión de la inmediatez con Dios 157.
3. *La comunicación de Dios como "existencial sobrenatural"* 159
La afirmación de la comunicación de Dios mismo como afirmación ontológica 159. La comunicación como condición de la posibilidad de aceptarla 161. La trascendentalidad del hombre elevada sobrenaturalmente 162. La experiencia de la gracia y su carácter oculto 162.
4. *Manera de entender la doctrina trinitaria* 167

Índice general

Problemática de los conceptos 167. Problemática de una "doctrina psicológica de la Trinidad" 168. La Trinidad "económica" histórico-salvífica es la inmanente 169.

GRADO QUINTO: HISTORIA DE LA SALVACIÓN Y DE LA REVELACIÓN

1. *Reflexiones previas sobre el problema* 172

2. *Mediación histórica entre trascendentalidad y transcendencia* 174

Historia como acontecer de la transcendencia 174.

3. *La historia de la salvación y de la revelación como coextensiva con toda la historia universal* 177

Historia de la salvación e historia universal 177. La historia universal de la salvación es a la vez historia de la revelación 179. Fundamentación de la tesis con datos de la dogmática católica 181. Fundamentación complementaria de tipo teológico-especulativo 184. Mediación categorial de la trascendentalidad elevada sobrenaturalmente 186.

4. *Relación entre la historia general de la revelación trascendental y la historia categorial especial de la revelación* 188

La autointerpretación histórica esencialmente necesaria de la experiencia trascendental (sobrenatural) 189. Concepto de una historia categorial y especial de la revelación 190. Posibilidad de una historia auténtica de la revelación fuera del Antiguo y del Nuevo Testamento 192. Jesucristo como criterio de distinción 193. La función de los portadores de la revelación 194. La orientación hacia la universalidad en la historia particular lograda de la revelación 197.

5. *Estructura de la historia fáctica de la revelación* 198

La "revelación primitiva" 199. ¿Es posible una estructuración de la historia entera de la revelación? 201.

6. *Resumen del concepto de revelación* 207

Revelación "natural" y auténtica revelación de Dios mismo 207. El aspecto trascendental de la revelación 209. La parte categorial, histórica de la revelación 210. La cúspide insuperable de toda revelación 212.

GRADO SEXTO: JESUCRISTO

1. *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo* 216

Fundamentación y esclarecimiento de la posición de los temas 216. Unidad de todo lo creado 216. El concepto de la "propia transcendencia activa" 222. Teleología de la historia de la naturaleza y del espíritu 226. La posición del hombre en el cosmos 227. La posición de Cristo en una imagen evolutiva del mundo 232. El concepto de salvador absoluto 233. Notas sobre el sentido del dogma de la unión hipostática 235. Sobre la relación entre transcendencia humana y unión hipostática 238.

2. *Fenomenología de nuestra relación con Jesucristo* 243

La relación fáctica de la fe como punto de partida 244. Relación con Jesucristo como salvador absoluto 245. La relación con Jesucristo se legitima por sí misma 246.

Índice general

3. *Cristología trascendental* 247
- Algunas objeciones 247. Significación para nuestra época de una cristología trascendental 248. Presupuestos de la cristología trascendental 249. El desarrollo de una cristología trascendental 249.
4. *¿Qué significa “encarnación de Dios”?* 253
- La pregunta por la encarnación de Dios 254. La “palabra” de Dios 255. Hecho “hombre” 256. ¿Puede el inmutable “llegar a ser” algo? 260. La “palabra” se hizo hombre 265. El hombre como cifra de Dios 266. Significación y límites de las fórmulas dogmáticas 269.
5. *La historia de la vida y muerte del Jesús prepascual en perspectiva teológica* 271
- a) Notas previas 271. Relación del anterior planteamiento trascendental con el suceso histórico 271. La pregunta de la posibilidad de responsabilizarnos de nuestra fe en Jesús de Nazaret como el Cristo 272. La estructura circular del conocimiento de fe 273. Dimensión histórica de la fe cristiana 275. El problema de la significación universal de sucesos históricos particulares 276. Incongruencia entre seguridad histórica relativa y compromiso absoluto 277.
- b) Aspectos hermenéuticos y teológicos en el problema del conocimiento histórico del Jesús prepascual 279. Dos tesis 279. La fe cristiana está remitida a la historia concreta de Jesús 280. Relación entre objeto de fe y fundamento de la fe 282. Sobre el binomio conceptual “histórico-salvífico e histórico simplemente” 284. La fe de los primeros testigos y nuestra fe 285. El conocimiento de la salvación sólo es posible en el compromiso de fe 286. Diferencia entre las afirmaciones que son objeto de la fe y las que fundamentan la fe 287. Los presupuestos históricos mínimos, que deben alcanzarse en el plano de la teología fundamental, para una cristología ortodoxa 290.
- c) La forma empírica concreta de la vida de Jesús 291. Peculiaridad de nuestro procedimiento 291. Resumen en forma de tesis 292.
- d) La autointeligencia fundamental del Jesús prepascual 294. Jesús tenía una conciencia de sí mismo verdaderamente humana 294. El problema de la “espera próxima” 295. El mensaje de Jesús sobre el reino de Dios como proclamación definitiva de la salvación 296. La vinculación entre la persona y el mensaje de Jesús 297.
- e) La relación del Jesús prepascual con su destino de muerte 300.
- f) Milagros en la vida de Jesús y su valor teológico 301. Preguntas sobre la significación de los milagros de Jesús para nuestra relación creyente con él 301. La doctrina oficial del magisterio eclesialístico y el horizonte de comprensión actual 302. Concepto general de milagro 303. Milagro y leyes naturales 305. El milagro visto desde la relación entre Dios y mundo 307. El milagro como llamada 308. Los diversos milagros de Jesús y el milagro singular de su resurrección 310.
6. *Teología de la muerte y resurrección de Jesús* 311
- a) Nota previa 311.
- b) Presupuestos para entender las afirmaciones sobre la resurrección 313. La unidad de muerte y resurrección de Jesús 313. El sentido de la “resurrección” 313.
- c) Esperanza trascendental de la resurrección como horizonte de la experiencia de la resurrección de Jesús 315. Resumen en forma de tesis 315. El saber acerca de la propia muerte 317. Reflexiones antropológicas sobre la muerte y el carácter definitivo de la existencia 317. ¿Qué significan “sobrevivencia” y “eternidad”? 318. ¿Experiencia “natural” o “gratuita” de la inmortalidad? 320.

Índice general

- d) Inteligencia de la resurrección de Jesús 332. La fe en la resurrección de Jesús como hecho singular 322. Unidad de la experiencia apostólica y la propia experiencia de la resurrección 322.
- e) La experiencia de la resurrección en los primeros discípulos 324.
- f) La teología originaria de la resurrección de Jesús como punto de apoyo para la cristología en general 327. Confirmación y aceptación de la pretensión salvífica de Jesús 327. El punto de apoyo para la cristología "tardía" neotestamentaria 329.
- g) La teología de la muerte de Jesús a la luz de la resurrección 330. la interpretación de la muerte de Jesús como causa de la salvación 330. La base de la interpretación soteriológica de la muerte de Jesús 332.
7. *Contenido, validez permanente y límites de la cristología y soteriología clásicas* 334
- a) Contenido de la cristología y soteriología clásicas 334. Nota previa 334. La cristología oficial de la Iglesia 335. La soteriología clásica 337.
- b) Legitimidad de la doctrina clásica de la encarnación 338.
- c) Límites de la cristología y soteriología clásicas 339. La problemática del horizonte de inteligencia 339. La problemática de las fórmulas "es" 340. La indeterminación del punto de unidad en la unión hipostática 341. Expresión insuficiente de la significación soteriológica del suceso de Cristo 342.
8. *Nuevos puntos de apoyo para una cristología* 343
- a) La necesidad de una mayor unidad entre la cristología de la teología fundamental y la de la dogmática 344. Prioridad de la realización vivida de la existencia sobre la reflexión acerca de ella 344. Apelación a la "cristología en búsqueda" 345. La apelación al amor absoluto al prójimo 345. La apelación a la disposición a la muerte 346. La apelación a la esperanza del futuro 347.
- b) La tarea de una "cristología desde abajo" 348. El hombre como el ser ordenado por esencia a la inmediatez con Dios 348. Unidad del suceso escatológico de la salvación y el salvador absoluto 349. Mediación de esta reflexión con la doctrina de la encarnación 350. La relación entre la cristología ascendente y la pregunta por la filiación eterna de Dios 352.
- c) Problemas dogmáticos particulares 353. La posibilidad ortodoxa de una "cristología" de la conciencia" 353. El problema de la preexistencia 355. Sobre la expresión "muerte de Dios" 356.
9. *Relación personal del cristiano con Jesucristo* 357
- Necesidad de una cristología existencial 357. La relación individual y concreta con Jesucristo 359. Reflexión teológica 359. La unidad de amor concreto al prójimo y a Dios 361. El riesgo del encuentro 362.
10. *Jesucristo en las religiones no cristianas* 363
- Limitación a una reflexión dogmática 364. Dos presupuestos 365. Planteamiento de la pregunta 368. Presencia de Cristo en el Espíritu Santo 368. La "memoria" en búsqueda de toda fe se dirige al salvador absoluto 371. La pregunta por la historia concreta de las religiones 373.

GRADO SÉPTIMO: CRISTIANISMO COMO IGLESIA

1. <i>Introducción</i>	375
La necesaria mediación institucional de la religión y su peculiaridad en el cristianismo 375. La doctrina sobre la Iglesia no es el núcleo del cristianismo 377. La difícil pregunta acerca de la verdadera Iglesia 378.	
2. <i>La Iglesia, fundación de Jesucristo</i>	379
Planteamiento del problema 379. Presupuestos para una acción fundacional de Jesús 381. La tesis y sus problemas 382. Intento de una respuesta: reflexiones fundamentales 383. Aplicación al problema de la continuidad entre Jesús y la Iglesia 385. Actos de Jesús fundacionales de la Iglesia 386.	
3. <i>La Iglesia en el Nuevo Testamento</i>	390
Cómo se concebía a sí misma la comunidad primitiva 390. La teología de la Iglesia en Lucas y Mateo 391. Teología paulina de la Iglesia 392. Otras eclesiologías en el Nuevo Testamento 394. Pluralidad y unidad de la imagen neotestamentaria de la Iglesia 395.	
4. <i>Reflexiones fundamentales sobre el carácter eclesial del cristianismo</i>	397
El cristianismo es necesariamente eclesial 397. Carácter de exigencia autónoma del mensaje de Jesucristo 398. Historicidad y estructura social pertenecen a la mediación de la salvación 401.	
5. <i>Método indirecto de legitimación de la Iglesia católica como Iglesia de Cristo</i>	402
Nuevamente sobre la necesidad de la Iglesia 402. La Iglesia de Jesucristo debe ser "una" 403. La confianza legítima en la propia comunidad eclesial 405. Criterios y presupuestos 408. Criterio de continuidad con el origen y rechazo de un relativismo eclesiológico 409. Criterio de conservación de la substancia fundamental del cristianismo 411. Criterio de una autoridad objetiva 412. Peculiaridades de la aplicación de tales criterios a nuestra situación 412. Continuidad histórica de la Iglesia católica 414. Criterio de conservación de la substancia fundamental en la perspectiva de las impugnaciones protestantes 415. Por la gracia sola 416. Por la fe sola 417. La Escritura sola 418. Las tres "sola" de los reformadores y el catolicismo. Resultado 422. Significación positiva del protestantismo también para la Iglesia católica 423. Unidad fundamental del cristianismo y "sentido" de la escisión 424.	
6. <i>La Escritura como libro de la Iglesia</i>	427
Referencias retrospectivas 427. El libro de la Iglesia 428. La era apostólica 429. Formación del canon 430. Inspiración de la Escritura 431. La inerrancia de la Escritura 433. Escritura y magisterio 435. Escritura y tradición 435.	
7. <i>El magisterio de la Iglesia</i>	436
El problema de la singularidad de un "magisterio de la Iglesia" 436. El fundamento cristológico del magisterio 437. La permanencia de la Iglesia en la verdad 438. La autoridad doctrinal según la concepción católica de la Iglesia 439. La "jerarquía de las verdades" y su apropiación subjetiva 441. La cuestión de los dogmas postridentinos 442. El primado del obispo de Roma y su autoridad doctrinal 443. Los "nuevos" dogmas marianos 446.	
8. <i>El cristiano en la vida de la Iglesia</i>	448
Carácter eclesial del cristiano 448. El derecho y el orden en la Iglesia 450. La relatividad gradual del derecho 452. La Iglesia, lugar de amor a Dios y al hombre 458. La singularidad de la oferta cristiana de un sentido en la sociedad pluralista 460.	

Índice general

GRADO OCTAVO: ANOTACIONES SOBRE LA VIDA CRISTIANA

1. *Características generales de la vida cristiana* 463
La libertad del cristiano 463. Realismo del cristiano 464. La esperanza del cristiano 466. El cristiano ante el pluralismo de la existencia humana 467. Responsabilidad del cristiano 468.
2. *La vida sacramental* 473
La Iglesia como sacramento fundamental y los siete sacramentos 473. Institución por Jesucristo 475. "Opus operatum" y "opus operantis" 475. Los sacramentos de la iniciación 477. Los sacramentos de estado 480. Penitencia y unción de los enfermos 484. La eucaristía 488. Aspectos comunes de los sacramentos 490. Acción salvífica de la Iglesia oficial y acción salvífica existencial 492. Reducción al misterio 494.

GRADO NOVENO: LA ESCATOLOGÍA

1. *Algunos presupuestos para la comprensión de la escatología* 495
Hermenéutica de las afirmaciones escatológicas 496. El presupuesto de una antropología unitaria 498. Carácter oculto de las postrimerías 499.
2. *La escatología una como individual* 499
Carácter definitivo de la acción libre del hombre 499. Muerte y eternidad 501. La doctrina del "purgatorio" 507. Necesario pluralismo de las afirmaciones sobre la consumación 508. Posibilidad de una condenación definitiva 509.
3. *La escatología una como colectiva* 510
Necesidad antropológica de afirmaciones colectivas 510. Consumación de la historia de la humanidad en la comunicación acabada de Dios mismo 511. Utopía intramundana y escatología cristiana 512.

EPÍTOME FINAL: FÓRMULAS BREVES DE LA FE

Necesidad de fórmulas breves de la fe cristiana 515. La pluralidad de fórmulas posibles 517. Requisitos de una fórmula breve 519. Fórmula teológica breve 521. Notas aclaratorias 521. Fórmula antropológica breve 523. Notas aclaratorias 524. Fórmula futurológica breve 525. Notas aclaratorias 525. Reflexos de la fe trinitaria 526.

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

Para otras publicaciones visite:

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia:4733



Karl Rahner

(Friburgo, 1904 – Innsbruck, 1984)
es uno de los teólogos católicos más
influyentes del siglo xx. Su
pensamiento, fruto de una
apropiación creativa de diversas
fuentes teológicas y filosóficas,
contribuyó a crear un innovador
marco de referencia para el
entendimiento moderno de la fe
católica y las antiguas teologías
neoescolásticas. Fue teólogo
consultor del Concilio Vaticano II y
miembro de la Comisión Teológica
Internacional.

Man! May. ^{mo} Minn. Mrō. mrd
Mij. Me! Maq. ^o Vec. ^{no} Nov. ^{no}
N. a. s. a. s. o. t. e. Nominal. ^o Vell. ^o On. Orñ
Abpō. Vit. ^{no} S. C. D. Prv. ^o Erv. ^o L. ^o Panz. ^o P. ^o

Ante la profundidad incomprensible del misterio cristiano y dada la variedad inagotable de los hombres a los que quiere llegar la llamada del cristianismo, resulta imposible decir a todos a la vez algo sobre el concepto del mismo. Una introducción al misterio quizá sea ya demasiado «elevada», complicada y abstracta para unos y demasiado primaria para otros.

Sin embargo, entre una fe sencilla de catecismo, por una parte, y el estudio de todas las ciencias relacionadas con la religión, por otra, hay un medio de justificación cristiana con honradez intelectual, pues el hombre no vive el todo de su existencia y sus amplias dimensiones particulares conforme a los hallazgos de las ciencias actuales aunque ha de responder por él ante su conciencia intelectual de forma indirecta y primaria.

Karl Rahner acomete bajo esta perspectiva la empresa de expresar el todo del cristianismo y responsabilizarse de él. *Curso Fundamental sobre la Fe* es sin duda la obra más elaborada de uno de los teólogos católicos más influyentes del siglo xx.

ISBN: 978-84-254-2863-0



9 788425 428630

Herder
www.herdereditorial.com

