

# LA VERDAD DEL HOMBRE EN LA MANIFESTACIÓN DE CRISTO

JAVIER PRADES LÓPEZ  
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN DÁMASO"  
MADRID

## I. EL CONTEXTO CULTURAL EN EL QUE PROPONER LA VERDAD CRISTOLÓGICA DE LA ANTROPOLOGÍA

Para situar en el presente un tema que ciertamente no es nuevo me remito a un diagnóstico reciente sobre la situación en que se encuentra la fe cristiana respecto a las demás culturas y religiones del mundo. El cardenal Ratzinger afirmaba, poco antes de ser elegido Papa: “[el cristianismo] *de facto* debe reconocer por necesidad que sólo lo aceptan algunas partes de la humanidad y que es comprensible sólo en algunas partes de la humanidad”. Las demás culturas y religiones parecen poner en cuestión “la reivindicación universalista de la revelación cristiana”<sup>1</sup>. La consecuencia es lo que el mismo Ratzinger denominaba una “no universalidad de hecho” que afecta a la fe cristiana como lo hace respecto a la racionalidad secular, que es la otra gran cultura de occidente. De ahí que no “exista una fórmula para todo el mundo, una fórmula racional, ética o religiosa, sobre la que todos estemos de acuerdo y que pueda sostener la totalidad. Al menos, en el presente esa fórmula no se puede alcanzar”<sup>2</sup>.

Esta discusión sobre el carácter universal de la fe cristiana –así como de la cultura occidental- tiene precedentes en otros momentos de la historia del pensamiento. Puede ser suficiente aquí recordar que ya la Ilustración había opuesto una objeción radical a la pretensión de Cristo de encarnar la verdad

---

<sup>1</sup> J. RATZINGER, “Was die Welt zusammenhält”, en: J. HABERMAS-J. RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (Freiburg <sup>5</sup>2005) 53-55.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 55.

de lo humano<sup>3</sup>. Vuelven a la cabeza los nombres de Kant y Lessing, este último con su famosa pregunta: ¿cómo puede un hombre que ha vivido dentro de coordenadas espacio-temporales tener la pretensión de ser el fundamento de las verdades universales y necesarias?, ¿cabe pensar que el hecho histórico de Jesús de Nazaret asuma una relevancia inmediata y directa para el hombre de cualquier otro momento histórico?<sup>4</sup> A. Scola ha hablado de “Ilustración insatisfecha” para indicar que esta corriente de pensamiento había tenido la capacidad de formular las preguntas pero no ha sabido todavía encontrar una respuesta adecuada, satisfactoria<sup>5</sup>. Por su parte, una de las debilidades de la reflexión cristiana moderna y contemporánea es que tampoco ha sabido ser el interlocutor adecuado de una dificultad que es realmente una enmienda a la totalidad, porque condena a Cristo a ser un mero recuerdo devoto de un pasado irrecuperable, y le priva de su contemporaneidad respecto al hoy de la historia. Cuando decimos que la verdad del hombre se manifiesta en Cristo: ¿podemos afirmar que esa manifestación es aquí y ahora tan real como lo fue para los discípulos?, y, además, ¿se puede afirmar que la presencia de esa persona viva, Jesús, fundamenta la antropología y la moral con carácter universal?<sup>6</sup>. Este desafío sigue presente en

<sup>3</sup> A propósito de algunas teologías recientes se ha hecho notar que insistir en esa dificultad de la Ilustración sería síntoma de una concepción todavía eurocéntrica de la teología. Cf. J. S. BÉJAR, *Donde hombre y Dios se encuentran* (Valencia 2004) 321. Tal crítica no niega la importancia de la cuestión de Lessing pero pretende abrir el horizonte de la reflexión. Con todo no podemos olvidar que los problemas filosóficos y teológicos de occidente siguen influyendo en perspectivas teológicas no eurocéntricas o incluso antieurocéntricas. La COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL se ocupó de la cuestión “Teología-Cristología-Antropología” en 1981. El documento de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *De S. Scriptura et christologia* (1984) aborda la relación entre cristología y antropología en su epígrafe 1.1.7, y hace un resumen de algunas posturas más difundidas. Una síntesis sobre la relación antropología-cristología en distintas épocas de la historia de la teología en W. KASPER, “Cristología y antropología”, en: *Id.*, *Teología e Iglesia* (Barcelona 1989) (or. 1987) 266-296. También se puede ver: M. BORDONI, “Cristología e antropología”, en: C. GRECO (ed.), *Cristología e antropología* (Roma 1994) 15-62; *Id.*, “L’antropologia cristiana ed il suo fondamento nell’evento cristologico”, en: *Servizio Nazionale Progetto Culturale CEI. Cattolici in Italia tra fede e cultura* (Milano 1997) 173-192.

<sup>4</sup> Cf. A. RIZZACASA, *Il tema di Lessing. È possibile provare una verità eterna a partire da un fatto storico?* (Milano-Cinisello Balsamo 1996). Cf. JUAN PABLO II, C. Enc. *Fides et ratio* 33-34.

<sup>5</sup> Cf. A. SCOLA, “La politica e la dimensione etica”, en: PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA (a cura di), *Diritti dell’uomo: famiglia e politica* (Città del Vaticano 1999) 133-160.

<sup>6</sup> “Jesús mismo es el cumplimiento vivo de la Ley ya que El realiza su auténtico significado con el don total de sí mismo; *El mismo se hace Ley viviente y personal*, que invita a su seguimiento”. ¿Se puede pretender que esta afirmación de *Veritatis Splendor* 15 tiene plena validez teórica o es una pura metáfora?

nuestra sociedad. De cómo la fe cristiana responda a esta objeción formulada entre otros por una "Ilustración insatisfecha" depende la solución de la cuestión inicial.

Nuestra cultura presenta algunos rasgos cuyo examen forma parte de la tarea que nos incumbe<sup>7</sup>. Indicamos dos problemas que cuestionan muchas categorías de la razón secular occidental, incapaz de dar respuesta adecuada a la complejidad de esos problemas. Obligan además a preguntarse cuál es la originalidad del acontecimiento cristiano y cómo debe proponerse para que hombres de diferentes culturas puedan comprenderlo razonablemente y adherirse libremente.

### 1. *Entre globalización y multiculturalismo*

Nuestro tema obliga a abordar la relación entre un acontecimiento particular (la encarnación del Verbo) y su relevancia universal (la verdad antropológica). Será útil traer a colación un fenómeno cultural en el que resuenan categorías semejantes. Vivimos en un mundo en el que se discute a la vez de globalización y de multiculturalismo<sup>8</sup>. Ambos problemas expresan las exigencias de universalidad y, a la vez, de respeto a lo particular que se difunden en nuestras sociedades.

F. Botturi ha hecho notar que el multiculturalismo, entendido como el problema axiológico de la convivencia positiva entre etnias y culturas, se plantea

---

<sup>7</sup> Comentaristas de distintas orientaciones coinciden en que uno de los méritos de *Gaudium et spes* fue precisamente el de incorporar al Magisterio una metodología orientada a discernir en los fenómenos del mundo circundante el punto de arranque para una reflexión iluminada por la luz de la revelación (*Gaudium et spes* 4) Cf. L. BOEVE, "Gaudium et spes and the Crisis of Modernity: the End of the Dialogue with the World?", en: M. LAMBERIGTS-L. KENIS, *Vatican II and its legacy* (Leuven 2002) 83-94; P. CODA, "L'uomo nel Mistero di Cristo e della Trinità: l'antropologia della *Gaudium et Spes*": *Lateranum* 54 (1988) 164 y R. TREMBLAY, "L'«homme» (Ep 4,13), mesure de l'homme d'aujourd'hui et de demain: pour un approfondissement de *Gaudium et Spes*": *Studia Moralia* 35 (1997) 71-106. Como es evidente, aceptar el reto de partir de un diagnóstico sobre el presente expone al peligro de vincular las afirmaciones fundamentales a episodios que luego pueden resultar efímeros. Sin embargo, forma parte de una recta comprensión del acontecimiento cristiano el juzgar el presente según sus rasgos sociales, culturales y políticos, como una de las dimensiones con las que se manifiesta el designio del Padre sobre nuestro mundo.

<sup>8</sup> Cf. un panorama de bibliografía en J. PRADES, "El hombre entre la etnia y el cosmopolitismo. Fundamentos antropológicos y teológicos para el debate sobre la multiculturalidad": *Revista Católica Internacional Communio* 24 (2002) 113-138; *Id.*, "Multiculturalidad, tradición y mestizaje en un mundo globalizado. Fundamentos antropológico-teológicos": *Studium Veritatis* [Lima] 4 (2005) 15-57.

sólo en las sociedades occidentales, que son las que han manifestado siempre una vigorosa orientación universalista<sup>9</sup>. La necesidad de conciliar lo particular y lo universal no es un problema nuevo en occidente, pero sí lo es la forma histórica que adopta hoy: la dialéctica entre multiculturalismo y globalización. Ambas tendencias se critican entre sí porque, en realidad, son como dos expresiones “insatisfechas” de una exigencia más profunda: el reconocimiento de una unidad cultural en la que la particularidad y la universalidad no se excluyan recíprocamente. Parece obvio que la actual comprensión de la globalización, basada en factores técnico-instrumentales (comunicaciones, mercados financieros, producción a escala mundial y deslocalización) no es suficiente para ofrecer valores universales que puedan fundamentar en sentido estricto una cultura humana; ante esta objetiva insuficiencia las respuestas del multiculturalismo tienden a ser, por su parte, una mera contraposición que se encierra en localismos, no pocas veces excluyentes, e igualmente incapaces de ofrecer las bases de una verdadera cultura humana.

El desafío del multiculturalismo y la globalización no puede ser esquivado por las sociedades democráticas liberales. Y no pueden conformarse con afrontarlo sólo desde un punto de vista político, que ya ha demostrado su insuficiencia, sino que necesitan buscar sus fundamentos<sup>10</sup>. La sociedad occidental necesita replantearse el problema de la identidad antropológica en relación con las identidades culturales y/o religiosas, para esclarecer el estatus de las diferencias y de su unidad, según una antropología relacional<sup>11</sup>.

Además, M. Borghesi hace notar que el debate “multiculturalismo-globalización” afecta a la difusión de la fe cristiana<sup>12</sup>. En la medida en que el cristianismo se llegó a entender indebidamente como la religión de occidente, se vio arrastrado por la radical crítica que la (pos)modernidad occidental hizo de su propio universalismo, al que juzgaba negativamente como imperialis-

---

<sup>9</sup> F. BOTTURI, “Universalismo e multiculturalismo”, en: F. BOTTURI-F. TOTARO (eds.), *Universalismo ed etica pubblica* (Milano 2006) 113-136. Y otras publicaciones italianas: A. SEMPRINI, *Il multiculturalismo* (Milano 2001); C. VIGNA-S. ZAMAGNI (eds.), *Multiculturalismo e identità* (Milano 2002); C. VIGNA (ed.), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale* (Milano 2003); V. CESSAREO, *Società multietniche e multiculturalismi* (Milano 2004); P. COMARASCA, *I confini dell'altro* (Milano 2004).

<sup>10</sup> La violencia en los barrios periféricos de muchas ciudades francesas no se ha podido resolver mediante la aplicación de puros criterios de orden público o de medidas legislativas, por muy necesarias y oportunas que sean. Y se podría ampliar la reflexión a otras sociedades europeas. Es necesario un cambio cultural con fundamento antropológico.

<sup>11</sup> BOTTURI, a.c., PRADES, “Multiculturalidad, tradición y mestizaje”, a.c.

<sup>12</sup> Cf. M. BORGHESI, “Interculturalità e missione” (articolo dattiloscritto).

mo<sup>13</sup>. Esta variante del problema multicultural se ha reflejado sobre todo en el contexto del diálogo interreligioso y la teología de las religiones<sup>14</sup>. Buena parte de las teologías pluralistas de las religiones reflejan la victoria dentro del ámbito cristiano del conflicto de occidente consigo mismo, ya que se inclinan normalmente por la variante “multiculturalista” (representada por la tesis del pluralismo de las religiones) y rechazan el “universalismo” (asociado a la “pretensión colonizadora eurocéntrica del cristianismo”). Como se ve, será de la mayor importancia delinear la originalidad irreductible del acontecimiento cristiano -hecho singular de relevancia universal-, para asegurar la permanencia del anuncio de Cristo a los hombres de todas las culturas. En efecto, por una parte se debe distinguir el cristianismo de las ideologías occidentales con las que en ocasiones se ha llegado a mezclar, para no hacer coincidir ilegítimamente evangelización con occidentalización (en clave cultural, moral o espiritual). Recordemos la advertencia de Ratzinger sobre un cristianismo que de hecho no es reconocido por las demás culturas como universal. Por otra parte, sólo un cristianismo genuino podrá ayudar a los hombres de occidente a afrontar sus propios dilemas no resueltos sobre el uso de la razón y su relación con la religión, a la luz de aquella primera síntesis entre fe y razón que nació del diálogo entre el evangelio y el mundo griego<sup>15</sup>.

## 2. Reducción naturalista de la antropología

Hay un segundo factor cultural, proveniente sobre todo del ámbito científico, que ayuda a ilustrar la concepción occidental de la antropología. Podemos designar como “naturalismo” esa corriente de pensamiento, que en sí misma no es nueva, pero que hoy está muy difundida y según la cual el hombre se ve reducido a la suma de los factores antecedentes que lo constituyen en el orden bioquímico, neurobiológico, psicológico o psicosocial, hasta el punto de que consiste por completo en la suma de estos elementos, cuya explicación exhaustiva provendrá de las distintas ciencias naturales o socia-

---

<sup>13</sup> El tema del “occidente dividido” o del “occidente contra occidente” sigue ocupando a los intelectuales europeos de orientaciones diferentes: J. HABERMAS, *Der gespaltene Westen* (Frankfurt 2004); A. GLUCKSMANN, *Occidente contra occidente* (Madrid 2005).

<sup>14</sup> Este problema es amplísimo; sólo lo citamos a efectos de documentar la situación actual. Remitimos a: A. PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Existencia en libertad. El Escorial 2003* (Madrid 2004).

<sup>15</sup> Véase la intervención de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona (12 de septiembre de 2006): “Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones”.

les<sup>16</sup>. Para evitar equívocos conviene precisar enseguida que no es el método de las ciencias como tal el que produce esa concepción reducida del hombre, ya que correctamente aplicado no llega a tales conclusiones. Es más bien una ideología científicista la que se apoya en los datos de las ciencias para hacer “mala filosofía”<sup>17</sup>; grandes hombres de ciencia lo han sabido ver con claridad<sup>18</sup>. No es difícil reconocer esta mentalidad materialista en los debates bioéticos sobre la utilización de células madre embrionarias, sobre clonación humana, sobre los derechos de los animales, etc., con las consecuencias morales y jurídicas que están a la vista de todos. Esta ideología del “naturalismo” se manifiesta radicalmente en la destitución del hombre como sujeto espiritual del conocimiento para reducirlo a puro resultado “objetivo” del experimento. Si se llegan a dar esas consecuencias éticas o jurídicas de tanta relevancia social es porque se teoriza que el hombre no es un sujeto sino un puro “objeto” de un conocimiento de sí mismo que se adquiere totalmente “*ex post*”. Nos encontramos con otro de esos puntos en los que Ratzinger veía necesaria una corrección de la cultura occidental secularizada. De ahí el gran interés de registrar cómo, entre las corrientes filosóficas de inspiración “moderna”, se encuentran voces aisladas que denuncian razonadamente la inaceptable tergiversación epistemológica que subyace en tal

---

<sup>16</sup> Por poner un ejemplo que no procede del ámbito de las ciencias, ya a finales del XIX (1887) esa concepción del hombre había entrado en expresiones culturales como la ópera. Yago, en el *Othello* verdiano, expresa descarnadamente una concepción “naturalista” de sí mismo en la famosa aria del acto II “Credo in un Dio crudel” cuando canta: “Dalla viltà d’un germe o d’un atomo vile sono nato. Son scellerato perché son uomo; e sento il fango originario in me... E credo l’uom giuoco d’iniqua sorte dal germe della culla al verme dell’avel (...)”. La música de Verdi nos deja con el corazón encogido ante la nada atroz y soberbia en que desemboca la postura de Yago: “E poi? E poi? La morte è il nulla. È vecchia fola il ciel”. Hoy ese naturalismo parece haber perdido también el sentimiento trágico.

<sup>17</sup> “Der szientistische Glaube an eine Wissenschaft, die eines Tages das personale Selbstverständnis durch eine objektivierende Selbstbeschreibung nicht nur ergänzt, sondern ablöst, ist nicht Wissenschaft, sondern schlechte Philosophie”: J. HABERMAS, *Glauben und Wissen* (Frankfurt 2001) 20 (*passim* todo el parágrafo sobre la naturalización del espíritu y la imagen científica del hombre).

<sup>18</sup> “Senza esserne coscienti, escludiamo il soggetto della conoscenza dall’ambito della natura che ci sforziamo di conoscere. Ci tiriamo indietro nella parte di uno spettatore che non appartiene al mondo, il quale mediante questo processo diventa un mondo oggettivo. Abbiamo raggiunto un’immagine moderatamente soddisfacente di questo mondo pagando il prezzo altissimo di tirarci fuori dall’immagine stessa, retrocedendo fino al ruolo di osservatori indifferenti”: E. SCHRÖDINGER, *Mind and Matter* (Cambridge 1958) cit. en: M. BERSANELLI-M. GARGANTINI, *Solo lo stupore conosce* (Milano 2003) 91. Véase un juicio análogo a propósito de la antropología en H. U. VON BALTHASAR, *Epilogo* (Madrid 1998) 19-23.

“objetivismo”<sup>19</sup>. Si las sociedades occidentales quieren sobrevivir no pueden evitar el reto de medirse con esta reducción antropológica radical. En ese recorrido los cristianos podemos encontrarnos con hombres de otras extracciones culturales para alcanzar un beneficio común: recuperar un concepto de razón que haga justicia a la totalidad del misterio del hombre como sujeto espiritual encarnado<sup>20</sup>.

### 3. Teología y ciencias humanas

La reflexión teológica sobre la relación entre antropología y cristología no puede ni debe responder de modo inmediato a estas cuestiones del ámbito científico, cultural, político o filosófico. En todos ellos son necesarias categorías e instrumentos que requieren las competencias específicas que les son propias. Pero sí es razonable –y lo exige la situación posterior al 11-S- plantear de tal manera la teología que salga al encuentro de los mejores esfuerzos de la razón secular y los pueda iluminar de manera resolutive, a ser posible, recibiendo a su vez de ella los aportes veritativos que pueda ofrecer.

Al menos en dos intervenciones significativas de los últimos años J. Habermas ha invitado a las religiones a contribuir en términos cognitivamente

---

<sup>19</sup> Cf. HABERMAS, *Glauben und Wissen*. Véanse las agudas reflexiones del fenomenólogo checo Jan Patočka sobre la evolución epistemológica de la ciencia moderna y sus consecuencias para la vida humana: “El procedimiento metódico pasa gracias a la creciente formalización a ser universalmente aplicable como un fisicalismo abstracto que tiene por consecuencia última expulsar al espíritu y sus tareas del ámbito de la realidad y proscribirlo para siempre a una región secundaria del ser (...) El vaciamiento total de sentido erigido en verdad última se contagia a la sociedad contemporánea, al conjunto de sus modos de actuar, y provoca reacciones como el irracionalismo y el misticismo, la recaída en una acción que ya no se funda en la razón, la huida a lo imaginario, al mero sentimiento o a la pura corporalidad”: J. PATOČKA, *El movimiento de la existencia humana* (Madrid 2004) 146, también 53. Obviamente otras corrientes filosóficas lo advierten también con lucidez: R. SPAEMANN, *Personen* (Stuttgart <sup>2</sup>1998); J. SEIFERT, *Essere e persona* (Milano 1989). Sobre el problema del “naturalismo” en teoría del conocimiento véase el amplio estudio de A. LLANO, *El enigma de la representación* (Madrid 1999).

<sup>20</sup> Se comprende que la tarea de reivindicación radical del sujeto, frente a quienes lo quieren disolver en puro materialismo, es previa a la subsiguiente de mostrar que la correcta reivindicación del sujeto no implica en modo alguno la recaída en un “subjetivismo” epistemológico o moral. La necesidad de corregir los excesos subjetivistas y racionalistas de la concepción moderna del sujeto con sus derivaciones idealistas no nos puede ocultar que la parábola del pensamiento dominante en occidente desemboca en la negación *tout court* del sujeto bajo diversas variantes, de las que una muy difundida es el naturalismo u objetivismo cientifista, precisamente por el halo de universalidad de que goza el conocimiento científico. Un panorama sobre el problema del sujeto en la modernidad: G. AMENGUAL, *Modernidad y crisis del sujeto* (Madrid 1998).

relevantes a los grandes debates sociales<sup>21</sup>. Sin entrar aquí en otros aspectos discutibles de su planteamiento filosófico, no se puede omitir el hecho de que, en el debate sobre los fundamentos de la bioética, ha evocado expresamente la contribución que puede venir de la antropología judeocristiana de la *imago Dei*<sup>22</sup>. Por una parte reconoce que las tradiciones religiosas custodian dimensiones misteriosas de la vida humana que la tradición secular ha perdido, y por otra, reclama que se haga el mayor esfuerzo posible por traducir en términos universalmente comprensibles esos contenidos antropológicos custodiados en las comunidades religiosas, que el saber profesional de los expertos no puede reproducir por su propia cuenta<sup>23</sup>.

## II. PRETENSIÓN UNIVERSAL DE CRISTO EN UN MUNDO GLOBALIZADO Y MULTICULTURAL: LÍNEAS DE MÉTODO

En el *Epílogo* de su *Trilogía*, H.U. von Balthasar arranca con una constatación, a propósito de la situación en que se encuentra la pretensión universal del cristianismo en un mundo plural. Recordemos la tesis del teólogo suizo sobre el método de justificación racional de la propuesta cristiana<sup>24</sup>.

### 1. La insuficiencia de un puro "método de integración" para mostrar la verdad cristiana al mundo

Sostiene Balthasar que el cristianismo aparece, a los ojos del mundo, como una posibilidad entre otras y no puede imponerse sino que debe probar su credibilidad razonadamente, sin constreñir la libertad del interlocutor. Un modo posible de presentarse es que el cristianismo se limite a colocarse en la lista de los aspirantes a la verdad, exponiendo sus argumentos, y compruebe a su vez la justificación de los otros pretendientes, que tienen también alguna participación relativa en la verdad. Aparecería entonces una jerarquía de participación en esa verdad según la regla de que "el que ve

---

<sup>21</sup> Cf. *Glauben und Wissen*, 14 e *Id.*, "Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?", en: HABERMAS-RATZINGER, 29-30, 34 ss.; *Id.*, *Zwischen Naturalismus und Religion* (Frankfurt 2005).

<sup>22</sup> HABERMAS, *Glauben und Wissen*, 29-31.

<sup>23</sup> HABERMAS, "Vorpolitische", 31.

<sup>24</sup> BALTHASAR, *Epílogo*, 15-19. Para la interpretación de esta obra de Balthasar remito a: N. REALI, *La ragione e la forma* (Roma 1999) 13-69.



más, tiene más profundamente razón” e integra en su verdad más amplia los aspectos veritativos de las otras culturas o religiones.

A juicio de Balthasar en este método -que él llama “de integración”- la perspectiva del “ver más” tiene algunos límites. Por una parte, choca con la resistencia de las otras posiciones a dejarse integrar, ya que incluso el criterio de “ver más” puede ser discutido por quienes consideran que renunciar a ver más puede ser mejor para el hombre que los intentos de decir algo sobre Dios o el fundamento, expuestos al peligro de derivar en una gnosis. Pero la dificultad mayor surge a partir de la naturaleza misma del Hecho cristiano. Un intento de ese tipo en realidad no desemboca en Cristo sino más bien en un “saber absoluto” de tipo hegeliano, que absorbe dentro de sí la fe cristiana, pagando un precio muy alto: se pierde “la libertad de Dios en su autorrevelación y por eso lo inconcebible de un amor que se entrega libremente”<sup>25</sup>.

Ahora bien, si no cabe legitimar la posición cristiana mediante una mera acumulación racional de argumentos, que “integre” las verdades que otros poseen, ¿no es inevitable entonces que la decisión de la fe se convierta en “la aventura de una opción sin fundamentación racional”?<sup>26</sup>. La historia de la teología muestra cómo desde el principio el cristianismo nunca se ha querido concebir a sí mismo en términos irracionales, o de un mero voluntarismo arbitrario, ni respecto a Dios ni respecto al hombre<sup>27</sup>. Hay que justificar pues el significado de ese “más” del cristianismo, y evitar, por otro lado, que se convierta en un puro postulado voluntarista, irracional. Balthasar sostiene que hay aspectos del “método de la integración” que se deben mantener<sup>28</sup>, pero que por sí solo no puede conducir al objetivo deseado: “¿cómo un método que procede mediante la integración de puntos de vista aislados puede moverse frente a una revelación que, incluyendo el acontecimiento de la

---

<sup>25</sup> BALTHASAR, 16, 43-44. A. TONIOLO, *La theologia crucis nel contesto della modernità* (Milano 1995), muestra que el punto más delicado de interpretación de la razonabilidad del cristianismo se encuentra en cómo se entiende el acontecimiento de la Cruz de Jesucristo, esquivando los peligros del cristianismo idealista-racionalista de Hegel o el cristianismo irracionalista-contradictorio de la *theologia crucis* protestante. Téngase en cuenta, por otro lado, que las condenas de los racionalismos en el Concilio Vaticano I se proponen defender la libertad de Dios y del creyente (DH 3025, 3035, 3041). También *Fides et Ratio* 46 denuncia el peligro de transformar la fe en Jesucristo en estructuras dialécticas concebibles racionalmente.

<sup>26</sup> BALTHASAR, 45.

<sup>27</sup> Lo subraya con gran eficacia Benedicto XVI en su intervención de Ratisbona.

<sup>28</sup> Él mismo lo utiliza en algunos de sus libros como *Das Ganze im Fragment* y *Die Antwort des Glaubens*.

creación, es única y libre?”<sup>29</sup>. No se puede deducir ni postular la revelación histórica de Dios, con Cristo como clave de bóveda. Y el motivo es que la dimensión fáctica, indeducible, de lo histórico no se puede “engazar en ningún sistema de ideas”<sup>30</sup>. Por lo tanto será necesario completar el método, de manera que se eviten los dos extremos: la reducción racionalista o la reducción irracional del cristianismo.

## 2. La evolución teológico-dogmática: del “problema del sobrenatural”, pasando por la “creación en Cristo”, hasta la “singularidad de Cristo”

Estas advertencias preliminares de carácter teológico-fundamental influyen a la hora de ofrecer una explicación teológico-dogmática de la relación entre la verdad del hombre y la manifestación de Cristo. Los contenidos de la antropología en clave cristológica se deben presentar de tal manera que no se limiten a elaborar un sistema discursivo por acumulación de argumentos, capaz de abarcar a las demás posiciones antropológicas, reproduciendo el “método de integración” en clave dogmática. Es necesario salvar ese escollo.

Pues bien, se puede decir que los esfuerzos de la teología católica para responder al desafío vienen a reflejarse en el desarrollo de algunos capítulos esenciales de la antropología teológica. Esa historia ha sido bien descrita por la literatura especializada y a ella remito<sup>31</sup>. Cabe resumir al máximo, por lo que a nosotros respecta, diciendo que, para poder mostrar el carácter antropológico universal del acontecimiento de Cristo, de manera que no reproduzcamos los riesgos del “método de integración”, necesitamos profundizar en el nexo entre antropología y cristología superando los límites teóricos de la antropología del “doble fin” con su extrinsecismo entre la fe y la razón, según el doble orden, el de la “naturaleza pura” y el del sobrenatural<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> BALTHASAR, 18.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 17. *Deus caritas est* nos enseña que el cristianismo no consiste sin más en algunas ideas nuevas sino en el encuentro con un acontecimiento, con una Persona (*Deus caritas est* 1, 12). También: JUAN PABLO II, *Novo Millennio ineunte* 29 nos recuerda que no nos salvará una fórmula sino una Persona.

<sup>31</sup> Véase la bibliografía en: A. SCOLA-G. MARENGO-J. PRADES, *Antropología Teológica* (Valencia 2003) 14-28; F. G. BRAMBILLA, “Dal soprannaturale all'uomo in Gesù Cristo”, en: AA.VV., *L'intelletto cristiano* (Milano 2004) 125-163.

<sup>32</sup> Las consecuencias dañinas del extrinsecismo para el anuncio cristiano y para la vida de los hombres las supo describir con eficacia De Lubac, entre otros. Cf. G. COLOMBO, *Del soprannaturale* (Milano 1996) 339-361.

Los analistas coinciden en señalar que el Concilio Vaticano II ha supuesto una contribución decisiva para afrontar esta tarea. La renovación conciliar de la teología de la revelación y de la fe (*Dei Verbum*) y de la antropología (*Gaudium et spes*) permite sostener que la antropología teológica se debe construir sobre el principio de la revelación y en particular sobre el acontecimiento de Cristo<sup>33</sup>. Una vez que la discusión sobre el problema del “sobrenatural” agotó su significado histórico, la teología emprendió otros caminos para esclarecer cristológicamente el misterio del hombre, renovando la teología de la creación y la comprensión de la unidad de la economía salvífica<sup>34</sup>.

Sin duda que un elemento decisivo para reelaborar la antropología teológica ha venido de la constitución *Gaudium et spes*, sobre todo en su Iª parte, culminada en los nn. 10 y 22<sup>35</sup>. La abundante bibliografía sobre la relación

---

<sup>33</sup> Cf. BRAMBILLA, 144 ss. SCOLA-MARENGO-PRADES, 28 ss.

<sup>34</sup> COLOMBO, I.C.

<sup>35</sup> Véase el juicio sintético sobre *Gaudium et spes* ofrecido por A. SCOLA, “*Gaudium et spes*: Dialogo e discernimento nella testimonianza della verità”, en: R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo* (Roma 2000) 82-114. Sobre la antropología y su relación con la cristología en la *Gaudium et spes* hay abundante bibliografía: J. RATZINGER, en: *Lexikon für Theologie und Kirche* III, 313-354; TH. GERTLER, *Jesus Christus - Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie in ersten Teil der PastoralKonstitution “Gaudium et Spes” des zweiten vatikanischen Konzils* (Leipzig 1986); V. CAPORALE, “Antropologia e cristologia nella *Gaudium et Spes*”: *Rassegna di Teologia* 29 (1988) 142; CODA, “L'uomo nel Mistero di Cristo e della Trinità: l'antropologia della *Gaudium et Spes*”; *Id.*, “Antropologia teologica e agire dell'uomo nella *Gaudium et Spes*”: *Lateranum* 55 (1989) 176-207; A. ORAZZO, “Teologia e umanesimo ateo: il passaggio del confronto al dialogo, eredità della *Gaudium et Spes*”: *Civiltà Cattolica* 143 (1992) 365; E. MICHELIN, *Vaticano II et le “Surnaturel”. Enquête préliminaire 1959-1962* (Venasque 1993); G. COLZANI, “Cristocentrismo e umanesimo cristiano nella *Gaudium et Spes*”: *Rivista del Clero Italiano* 75 (1994) 339-354; G. COLOMBO, “La teologia della *Gaudium et Spes* e l'esercizio del magistero ecclesiastico”, en: *Id.*, *La ragione teologica* (Milano 1995) 265-303; G. RESTREPO, “La antropología en la *Gaudium et Spes*”: *Teología y Vida* 36 (1995) 279-290; M.P. FAGGIONI, “L'uomo è ancora signore del creato? Tracce di etica ambientale in *Gaudium et Spes*”: *Antoniano* 70 (1995) 429-472; W. KASPER, “L'antropologia teologica della *Gaudium et Spes*” en: *Laici oggi* 39 (1996) 44-54; D.L. SCHINDLER, “Christology and the *Imago Dei*: Interpreting *Gaudium et Spes*”: *Communio USA* 1 (1996) 156-184; M. LARIVÉ, “La récapitulation de toutes choses en Jésus-Christ: au coeur de la *Gaudium et Spes*”, en: AA.VV., *Un homme émerveillé par le visage du Resuscité, le père Marie-Joseph Le Guillou* (Saint Maurice 1996) 137-150; Mª C. APARICIO VALLS, *La plenitud del ser humano en Cristo: la Revelación en la Gaudium et Spes* (Roma 1997); TREMBLAY, “L'«homme» (Ep 4,13), mesure de l'homme d'aujourd'hui et de demain: pour un approfondissement de *Gaudium et Spes*”; J. MOINGT, “Humanitas Christi”: *Concilium* 35 (1999) 24-32; C. APARICIO VALLS, “Bibliografía reciente sulla *Gaudium et Spes*”: *Ricerche Teologiche* 12 (2001) 147-151; LAMBERIGTS-KENIS, *Vaticano II and its legacy*; J.P. SANDANAM, “In

antropología-cristología en el magisterio conciliar confirma muchas de las afirmaciones que hemos anticipado<sup>36</sup>.

En los estudios que acogen más a fondo la renovación conciliar, parece adquirido que la antropología teológica es aquel saber sobre el hombre que nace del acontecimiento de Jesucristo, en cuanto que Cristo es el hombre plenamente correspondiente a Dios, la Imagen definitiva del Padre. La revelación se convierte en principio metodológico de la razón teológica, y, más específicamente, la cristología se convierte en principio y forma de la antropología, en un contexto marcadamente histórico-salvífico<sup>37</sup>. Nace así una antropología teológica centrada sobre Jesucristo cada vez más según un cristocentrismo trinitario<sup>38</sup>. De acuerdo con este planteamiento la humanidad singular de Jesús implica una determinación del ser humano válida para todos los hombres (en sus dimensiones de predestinación, encarnación y redención) y en esa medida su pretensión es universal.

No es poco el avance teológico de estas afirmaciones en comparación con perspectivas anteriores. No obstante, después del Concilio no siempre se recoge el desafío hasta el final<sup>39</sup>. Se ha progresado sin duda en la capacidad de advertir la diferencia entre una antropología que derivaba “naturalmente” de una creación obra de Dios (indiferenciadamente Uno), y una an-

---

his image after his likeness from the perspective of *Gaudium et Spes*”: *Indian Theological Studies* 40 (2003) 241-263; P. CHENAUX, “L’influence des écoles théologiques dans la rédaction de la constitution pastorale *Gaudium et Spes*”: *Annuaire Historiae Conciliorum* 35 (2003) 150-166; H.L. BARTH, “Rahner’s Theorie von «anonymem Christentum», *Gaudium et Spes* 22 des Vatikanums und die Lehre Papst Johannes Paul II”: *Theologisches* 34 (2004) 269-280; 34 (2004) 353-372; L.S. CHAPP, “The Retrieval of *Gaudium et Spes*: A Comparison of Rowland and Balthasar”: *Nova et Vetera* 3 (2005) 118-147.

<sup>36</sup> Para una perspectiva de las líneas seguidas por los manuales de Antropología Teológica de los últimos años: SCOLA-MARENGO-PRADES, 35-42; BRAMBILLA, 150-154.

<sup>37</sup> Véase por ejemplo la comparación de las posiciones antropológicas de Balthasar y Rahner en el capítulo conclusivo de: A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación* (Madrid 2004).

<sup>38</sup> Sobre las características completas del cristocentrismo y la superación de algunos riesgos en su formulación cf. SCOLA-MARENGO-PRADES, 30. Sobre el papel insustituible del Espíritu Santo en la única economía de la salvación me permito remitir a: J. PRADES, “¿Existen dos economías: una del Hijo y otra del Espíritu? Reflexiones a partir de la Trilogía de H.U. von Balthasar”: *Revista Española de Teología* 65 (2005) 515-548.

<sup>39</sup> Véase la advertencia crítica ya en los años 70 relativa a la oscilación entre antropología creacionista y antropología cristocéntrica: COLOMBO, “La *Gaudium et Spes* e l’esercizio”. Este nivel de la discusión ha sido más afrontado y desvelado, con puntos de vista diferentes, por ejemplo en los textos de Ratzinger, Kasper, Schindler y Chapp citados en la nota 35.

tropología que parte de la mediación “cristológica” de la creación<sup>40</sup>. Pero, no pocas veces se corre el peligro de reproducir todavía el viejo esquema dualista, sustituyendo precipitadamente las clásicas categorías de “naturaleza” y “sobrenatural” por las más recientes de “misterio del hombre” y “misterio del Verbo encarnado” u otras análogas. Aun así, se sigue comprendiendo la relación entre ambas de modo extrínseco: el hombre aparece como ya constituido y la doctrina de la revelación se superpone a esa antropología, sin ejercer su valor de principio del método teológico. El dualismo, en el que lo humano y lo cristiano son externos y yuxtapuestos uno al otro (razón/fe; naturaleza/gracia), puede seguir vigente no sólo detrás de modelos teológicos de corte más clásico, sino también en acercamientos aparentemente más modernos. Por ejemplo, cabe seguir concibiendo un “doble orden” incluso cuando el polo de la “naturaleza” se sustituye por categorías cercanas a la “historia”, en versiones ético-práctica o histórico-religiosa: *ethos* universal, religiosidad mundial...<sup>41</sup>. Sobre esa base común, que se establece antes y al margen de la revelación cristológica, se sigue superponiendo un orden de la revelación particular, que puede estar a su vez reformulado en los términos de la “unidad de la economía salvífica”, o del “cristocentrismo trinitario de la singularidad”, pero que aparece sobrevenido y por tanto derivado respecto a un orden previo no determinado *de facto* cristológicamente. Como es lógico, en un mundo como el nuestro, el interés de ese “segundo” orden salvífico resultará cada vez menos relevante, o será incomprensible para muchas partes de la humanidad como decía Ratzinger<sup>42</sup>.

### 3. Criterios de método en la relación antropología-cristología

La tarea no consiste sólo en reformular el contenido teológico, incluso en versiones muy actualizadas. Es decisivo, tanto en el plano “apologético” como en el “dogmático”, salvaguardar el carácter histórico y libre del *Logos* y del *logos* filosófico-teológico, sin que se pueda deducir su historicidad respectiva a partir de ningún *apriori* de tipo racional (ya sea de metafísica clásica, o trascendental...). Por eso la renovación de la antropología en clave histórico-salvífica (bíblico-patristica) no está cumplida mientras no vaya acompañada de una ontología capaz de formular adecuadamente la histori-

---

<sup>40</sup> Véase a este respecto la valoración de SCHINDLER, “Christology and the Imago Dei: Interpreting *Gaudium et Spes*”.

<sup>41</sup> BRAMBILLA, 146.

<sup>42</sup> *Fides et ratio* 45 habla de una “nefasta separación” entre filosofía y teología.

cidad de la existencia humana concreta<sup>43</sup>. La revelación cristiana ofrece su novedad cuando atribuye a la historia del hombre Jesús de Nazaret el carácter de acontecimiento de la manifestación y comunicación de Dios Trino. Es inherente a tal acontecimiento el salvaguardar la consistencia y la autonomía relativa de lo antropológico como una dimensión interna de la revelación teológica. En efecto, al sostener que la modalidad de la revelación de Dios es un acontecimiento histórico, se reivindica la verdad de la experiencia histórica porque se muestra que los hechos históricos no deben ser abandonados para alcanzar el fundamento. Dicho de otro modo, la trascendencia de la Verdad no necesita pensarse fuera de la relación que la libertad tiene con sus condiciones concretas, históricas<sup>44</sup>.

El punto de partida es la revelación singular de Cristo, entendida como un hecho histórico, al mismo tiempo único y para siempre (*ef'apax*) que no se deduce de ninguna ley pretendidamente más general ni se deja clasificar, por otro lado, en lo puramente casual. Ese acontecimiento en cuanto tal, *universale concretum et singulare*, es el fundamento definitivo del significado del hombre y de la historia<sup>45</sup>. Afirmar que la singularidad de Cristo es un hecho histórico no equivale a considerarla sin más un puro fundamento positivo, completo en sí al margen de la libertad humana. Por el contrario, si la Verdad de Dios se ha revelado a través de la libre obediencia de Jesús de Nazaret, esa manifestación de la Verdad trascendente implica la libertad del hombre. Esta afirmación es pacífica respecto a la respuesta libre de Jesús al Padre, en un sentido originario, único e irrepetible, por su carácter divino-

---

<sup>43</sup> Véase sobre este punto, con matices diferentes de lo que proponemos, KASPER, "Cristología y antropología", 279-282.

<sup>44</sup> Cf. REALI, 36, 42, 65. Algunas críticas denuncian una insuficiencia de *Dei Verbum* para expresar la experiencia religiosa humana, en su afán por dar preeminencia al principio de la revelación. Cf. P. DE MAY, "The Relation between Revelation and Experience in *Dei Verbum*. An Evaluation in the Light of Postconciliar Theology", en: LAMBERIGTS-KENIS, *Vatican II and its legacy*, 95-105. El modo en que concebimos la presentación de la revelación, siguiendo de cerca *Dei Verbum*, incluye objetivamente la libertad humana (fe) como elemento esencial de la revelación, y en cuanto tal la experiencia humana. En ese sentido, la crítica pierde la parte mayor de su fuerza. No es desdeñable, sin embargo, el completar la estructura cristocéntrica de la revelación de *Dei Verbum* con la reflexión sobre la experiencia humana de Dios en *Gaudium et spes* 19-22. Véase la iluminación recíproca de todas las dimensiones del problema tal y como las propone BALTHASAR, *Epílogo*, 46 y 83. Es lo que después la Encíclica *Fides et Ratio* ha denominado "circularidad entre filosofía y teología" (nn. 73; 92; 53).

<sup>45</sup> Cf. SCOLA-MARENGO-PRADES, 44ss. S. PIÉ I NINOT retoma la categoría de *universale concretum et personale* como categoría fundamental de la revelación: *La teología fundamental* (Salamanca 2006) 274-297.

humano<sup>46</sup>. Pero parece que también debe ser aceptada sin reservas respecto a la libre respuesta del cristiano a la revelación, si bien de forma no originaria sino participada (*¡fiat* de María!). En efecto, la fe forma parte de la revelación ya que ésta es siempre testimoniada (sea por el Hijo, sea por los “hijos en el Hijo” mediante el Espíritu Santo) y por tanto adquiere un peso decisivo en la comprensión del vínculo intrínseco entre antropología y cristología. En su vertiente antropológica, el acto de fe implica que su evidencia no se puede apoyar en algo extrínseco a la fe misma, sino que se autodetermina exclusivamente en referencia a la revelación de Dios<sup>47</sup>. Precisamente a través de ese carácter referencial, la Trascendencia divina hace libre a la libertad, y con ello se reconoce simultáneamente la trascendencia de la libertad creyente. Es así como la fe es el lugar del aparecer de la verdad. Al elaborar los contenidos antropológicos, deberemos tener siempre presente este nexos constitutivo entre revelación y fe. Será necesario además desarrollar simultáneamente la comprensión del carácter dramático de la antropología y de la libertad<sup>48</sup>.

### III. LA ILUMINACIÓN RECÍPROCA DEL MISTERIO DEL VERBO ENCARNADO Y EL MISTERIO DEL HOMBRE

A partir de *Gaudium et spes* 22, la teología posconciliar, concuerda en que la respuesta a la pregunta antropológica se encuentra en Jesucristo el cual, en su singularidad de Hijo de Dios encarnado, es la verdad del hombre. El fundamento de tal afirmación lo podemos reconocer sin duda en el misterio de su filiación divina, expresión de una identidad que se realiza plenamente en la unidad y a la vez insuperable alteridad con respecto al Padre. La descripción de la vida histórica de Jesús como el enviado del Padre, con todos sus misterios, documentaría esta afirmación que aquí nos limitamos a

---

<sup>46</sup> BRAMBILLA remite a las categorías de *fides Jesu* y *fides theologalis* para explicar la “forma crítica del hombre” en la perspectiva del vínculo entre misión salvífica e identidad de Cristo. Él mismo advierte que la categoría de *fides Christi* está lejos de ser obvia en el debate teológico actual (154-163).

<sup>47</sup> Se cree por la autoridad de Dios que se revela y no por la intrínseca verdad de las cosas percibidas por la luz de la razón natural (cf. DH 3008).

<sup>48</sup> Véase el recorrido con más detalle en: SCOLA-MARENGO-PRADES, 43-63.

enunciar<sup>49</sup>. ¿Por qué la vida de Jesús como enviado del Padre esclarece definitivamente “la verdad del hombre”? ¿Cabe mostrar razonablemente a todos que ese método de comunicación de la verdad es una ventaja y no un obstáculo?<sup>50</sup>

### 1. Antropología dramática y diferencia antropológica

Comencemos por una descripción somera de la condición del hombre tal y como la podemos reconocer cada uno de nosotros. El ser humano se interroga sobre sí mismo y sobre el ser sólo en acción, desde dentro de la experiencia, en el “aquí y ahora” de su propia existencia<sup>51</sup>. El hombre reflexiona sobre sí mismo en cuanto que ya está dotado de ser: no ha elegido comenzar a existir sino que debe tomar una opción sobre su existencia desde dentro de la misma, según una medida que no puede poseer plenamente. Cuando el hombre (*anthropos*) reflexiona sobre sí mismo (*logos*) no puede primero elaborar el sistema del pensamiento para empezar a ser hombre, sino que se descubre en acción, en el ser, y sólo desde ahí puede reflexionar sobre ese ser, sobre quién es. No se da una imposible reflexión previa de carácter teórico de la que obtener conocimientos para aplicar a su vida<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Cf. KASPER, “Cristología y antropología”, 266-268 y 284-295; A. SCOLA, “Christologie et morale”: *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987) 382-410; G. CHANTRAINE-A. SCOLA, “L'événement Christ et la vie morale”: *Anthropotes* 3 (1987) 5-23.

<sup>50</sup> Para hacerse una idea de la difícil relación con la Modernidad, descubriendo sus contribuciones y sus límites a propósito de la universalidad antropológica, es iluminador el análisis muy documentado de: H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, vol. III/I-II (*In Raum der Metaphysik. Neuzeit*) (Einsiedeln 1965). Un estudio que sitúa claramente esa propuesta balthasariana en diálogo con Jünger y Hegel es el de: TONIOLO, *La theologia crucis*.

<sup>51</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* II/2 (Einsiedeln 1978) 188; *Id.*, “Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes”, en: *Mysterium Salutis* (Einsiedeln 1967) II, 1-45; X. ZUBIRI, “Introducción al problema de Dios”, en: *Id.*, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid <sup>8</sup>1981) 343ss.; REALI, o.c.

<sup>52</sup> En este artículo examinamos la reflexión del hombre sobre su propio ser, a partir del dinamismo de la acción humana, prestando especial atención a la libertad. Ello es debido a que este aspecto es más cercano a las cuestiones éticas y morales que ocupan nuestro congreso sobre la ley natural. En otras ocasiones hemos estudiado la distinción real entre ser y ente que atraviesa toda la realidad creada, a partir de la experiencia de sorpresa y admiración que suscita la realidad, hasta llegar, en un itinerario articulado, a alcanzar el Misterio personal de Dios creador. Remito a: “*Eius dulcis praesentia*. Notas sobre el acceso al Misterio de Dios”: *Revista Española de Teología* 62 (2002) 5-44. Lo que aquí decimos se compagina con lo allí expuesto. Dicho en términos generales, este aspecto “antropológico” que ahora describimos y las dimensiones “cosmológicas” no se excluyen sino que se integran en lo que Balthasar denomina “metaantropología”.



El dinamismo de esta antropología dramática remite a una diferencia o polaridad original del individuo, que no puede ser superada. Es, dicho en términos clásicos, la diferencia entre su ser (*esse*) y su esencia (*essentia*). La existencia de todo hombre se caracteriza por un modo de ser que no realiza nunca plenamente la propia esencia sino que está siempre en tensión para realizarla (devenir). El hombre se halla continuamente en tensión hacia esa medida completa de su humanidad que define el horizonte universal del sentido de su existencia y que no está en sus manos alcanzar de una vez por todas<sup>53</sup>. La diferencia entre lo que el hombre es y lo que llegará a ser (lo que debe ser) es “intrascendible”, no puede ser superada de una vez por todas sino que debe ser recorrida continuamente por la actuación libre a través de la cual el hombre se alcanza a sí mismo<sup>54</sup>. Esta condición dramática insuperable de la condición humana se ve reflejada en la naturaleza también dramática de la libertad.

## 2. Autodominio y apertura constitutiva del sujeto libre

Balthasar ayuda a comprender a qué se debe esta sorprendente condición al mostrar cuál es la naturaleza de la libertad, tal y como aparece en la autoconciencia del hombre. “En la presencia a uno mismo, a la luz del ser en general, se descubre un inquebrantable núcleo de libertad en cuanto autoposesión inalienable. Esta luz es conforme a lo verdadero y a lo bueno inseparablemente unidos siempre en el ser, una luz al mismo tiempo intelectual y volitiva; es simultáneamente un comprender, un afirmar y un querer, y aunque ciertamente sólo una cosa comprendida puede ser también afirmada y querida, sin embargo es el querer el que mueve a comprender. La autoposesión segura y radical no es simplemente autointuición o percepción de esencia; ésta se logra sólo en conjunción con la apertura universal a cada ente existente, en la salida de sí mismo hacia el conocimiento y el amor del otro (...) Por eso, subsiste la libertad tanto de afirmar las cosas por su valor como de negarlas por sus deficiencias (...) si bien es cierto que la libertad finita en

---

<sup>53</sup> El fundamento adecuado de esta diferencia antropológica se encuentra en la diferencia ontológica entre ser y ente, en la *distinctio realis*, dicho en lenguaje tomista. Remito a: SCOLAMARENGO-PRADES, 55 ss.

<sup>54</sup> Cf. A. BERTULETTI, “Il concetto di persona e il sapere teologico”: *Teologia* 20 (1995) 117-145. 135; H. U. VON BALTHASAR, “Zum Begriff der Person”, en: *ID.*, *Homo creatus est* (Einsiedeln 1986) 93-102. 102.

cuanto apertura al ser existente puede tender a algo (incluso al mal) sólo desde el punto de vista del bien<sup>55</sup>.

Vemos en esta cita que la libertad aparece marcada por la polaridad de dos factores que la constituyen: la autoposición, y la apertura universal al reconocer el “co-ser” de hombres y cosas. Es una polaridad irreductible. Por un lado el hombre sabe que es responsable de sí mismo y a la vez se encuentra ante la necesaria existencia del otro distinto de sí que reclama un reconocimiento. En el corazón de la libertad, a partir de esta polaridad, el hombre se descubre por un lado donado a sí mismo por un “desde donde” (“woher”), y a la vez en un movimiento de apertura que le hace percibir la vida misma como un “hacia donde” (“wohin”).

### 3. *Dinamismo de la libertad en acción: la (auto)conciencia como respuesta a una llamada*

El hombre no posee mecánicamente su libertad y no puede comprenderla de antemano como si fuera un factor ya definido antes de su realización, no la puede entender separada de su realizarse en acto. De ahí que se pueda hablar de ella sólo desde dentro del acto que la realiza, en un dinamismo que no se puede capturar al margen del acto irreductible en que se cumple<sup>56</sup>. Cuando el hombre actúa y tiende así hacia su cumplimiento, no está pre-determinado, sino que se autodetermina según el doble movimiento ya descrito en el que se refleja la diferencia antropológica fundamental entre lo que es y lo que está llamado a ser. Por una parte, el sujeto precede siempre a su actuación mientras que, por otra, es la actuación la que le desvela su identidad<sup>57</sup>. Tal dinamismo se ve claramente por ejemplo en el obrar ético, en donde el sujeto está implicado en la acción no sólo en cuanto que realiza los contenidos de la acción, sino también en el sentido de que él mismo está implicado en la acción que lleva a cabo para descubrir su identidad (el hombre no sólo dice cosas verdaderas sino que se vuelve verdadero; o bien no sólo roba sino que se vuelve ladrón).

---

<sup>55</sup> *Theodramatik* II/1 (Einsiedeln 1976) 190. Presentada y comentada en: SCOLA-MARENGO-PRADES, 58 ss.

<sup>56</sup> Cf. A. BERTULETTI, “Sapere e libertà”, en: AA.VV., *L'evidenza e la fede* (Milano 1988) 444-465.

<sup>57</sup> K. WOJTYLA había reflexionado profundamente desde el punto de vista antropológico, filosófico y ético sobre el dinamismo de la acción humana en *Persona y acción* (Madrid 1982), y *El hombre y su destino* (Madrid 1998). También BALTHASAR, *Theodramatik*, II/1, 170-305.

Es fundamental notar que en este dinamismo del obrar humano existe una inevitable dimensión de “receptividad” por la que el movimiento hacia el cumplimiento de sí mismo (“wohin”), que está en el origen de la acción, se asume bajo la forma de “respuesta” a una llamada en la que se anticipa su identidad (“woher”). El asentimiento ante la interpelación constitutiva de la conciencia es la forma radical de toda decisión, para que ésta sea autodeterminación. La dimensión ética de la conciencia, en el dinamismo del obrar, remite más profundamente a la sorprendente “unidad en la diferencia” típica del hombre: la capacidad de ser él mismo fundada en su originaria dependencia de otro<sup>58</sup>. Este dinamismo, por el que el hombre recorre una y todas las veces el camino que va de lo que es a lo que debe ser, bajo la modalidad de una respuesta a la interpelación constitutiva de la conciencia, tal y como se sorprende en la acción, permite comprender mejor lo que hemos designado como carácter dramático de la antropología y, en ella, la “historicidad” de la conciencia, en cuanto que no puede alcanzar su fundamento si no es a través de su situación concreta, dentro de las condiciones históricas del tiempo y del espacio en las que expresa el asentimiento al “co-ser” de las demás personas y cosas<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Véase: P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre* (Paris 1990); BERTULETTI, “Il concetto di persona...”, 137. Esta “unidad en la diferencia” permite la superación del debate autonomía-heteronomía: “L’affidamento dell’uomo al «suo consiglio» dipende in realtà da un più radicale affidamento ad altro che permetta alla libertà di essere tale”: A. SCOLA, “Dall’uomo a Cristo. Da Cristo all’uomo”, en: AA.VV., *L’antropologia della teologia morale secondo l’enciclica “Veritatis splendor”*. *Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede* (Città del Vaticano 2006) 25-41. Ya la argumentación de J. H. Newman giraba en torno a la estrecha relación entre la conciencia en sentido epistemológico de autoconciencia y la conciencia moral, incluso a efectos de la prueba de la existencia de Dios: *consciousness* y *conscience*. (*Gramática del asentimiento* [Barcelona, 1960] 114-129). Una presentación pedagógicamente insuperable de la conciencia de la dependencia constitutiva del yo se puede encontrar en L. GIUSSANI, *El Sentido Religioso* (Madrid 1998) 139-151.

<sup>59</sup> Para evitar el riesgo de caer en un posible relativismo de la verdad, mediante su reducción a puro efecto de la “actuación” del sujeto, tengamos presentes dos observaciones que se complementan: i. el fundamento de la libertad excede el plano ético, y su evidencia propia no está subordinada al obrar, sino que lo precede y funda su carácter incondicionado. ii. en su obrar el hombre decide sobre su propio fundamento, por lo que la verdad pasa necesariamente a través de la temporalidad de la conciencia; la anticipación que se da en ésta es la anticipación del cumplimiento trascendente de la libertad. La verdad es accesible en cuanto se da como verdad de la experiencia histórica. Cf. BERTULETTI, 134-140; J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos* (Barcelona 1985) 191-204.

#### 4. *Una interpelación no sólo ética sino antropológica*

La “unidad en la diferencia” de la conciencia no puede ser cumplida en el plano puramente ético, ya que la verdad que se manifiesta en la conciencia supera el orden de la necesidad moral<sup>60</sup>. En el origen de la acción no se encuentra simplemente el cumplimiento de la obligación o la exigencia -aunque están desde luego implicadas-, sino que las acciones éticas del hombre son respuesta a una manifestación que, en la llamada, anticipa en rigor la identidad de sí mismo. Esta riqueza del dinamismo de la conciencia, aunque muchas veces quede implícita u oscurecida en la experiencia de tantos hombres, nos permite advertir desde dentro de la actuación humana una dimensión más profunda. La plena consideración de esa interpelación implica que antes y más allá de la tarea de responder a la obligación, se desvela una primacía del don, de la gratuidad. Si esto es así, el cumplimiento de cada ser humano es indeducible y no puede consistir sin más en el correcto cumplimiento de la obligación, en cuanto que la verdad que lo realiza no es del orden de lo necesario, sino de lo “más que necesario”, de la superabundancia. Que el hombre reconozca en la estructura misma de su actuación una apelación que es más que ética y hunde sus raíces en la índole de la propia identidad como sujeto humano es un indicio inconfundible, a la vez, de su dignidad irreductible y de su carácter creatural.

#### 5. *La llamada de la Libertad Infinita*

Sigue todavía abierta la cuestión de la plena identidad de cada hombre, en la medida en que la llamada que suscita la respuesta original en la conciencia para la realización de sí mismo no puede provenir de otro hombre ni de la suma de todos ellos. En efecto, ningún hombre puede decir a otro quién es definitivamente, a la medida de la diferencia original entre su ser y su esencia. La constitutiva “unidad en la diferencia” antropológica se fundamenta adecuadamente sólo cuando se comprende que la respuesta a la exigencia constitutiva de la conciencia (manifestada en la llamada), que es una necesidad, no es posible si no se reconoce que el fundamento de la

---

<sup>60</sup> En esta argumentación, la apelación a la conciencia ha perseguido desde luego mostrar el carácter inmediato e incondicional de tal llamada, lo cual es decisivo para una reflexión moral sobre la conciencia y también indicar otras dimensiones, como la receptividad, o la historicidad de la conciencia que se pueden igualmente reconocer en la experiencia cognoscitiva de todas las cosas que nos rodean. Véase lo dicho más arriba en la nota 52.

libertad del hombre se encuentra en la Trascendencia de la verdad<sup>61</sup>. En términos balthasarianos, la libertad humana sólo es comprensible desde el reconocimiento de una Libertad que se fundamente a sí misma de modo absoluto y que fundamente las libertades finitas. Es necesaria la relación con esa Libertad (Absoluta) que constituye el fundamento y el horizonte definitivo de la libertad finita, siempre en la condición situada, en el tiempo y el espacio.

#### 6. *Objetiva y gratuita correspondencia entre estructura antropológica y acontecimiento de Cristo*

No obstante, incluso esta extraordinaria posibilidad de reconocer que la verdad de la libertad se encuentra en la relación con la Libertad infinita, tal y como se reconoce en el dinamismo de la actuación con las otras personas y cosas (finitas), no es aún del todo concluyente. Ni el otro (finito) que se da en el tiempo y en el espacio, ni la suma de todos los otros, es capaz de desvelar la relación con el Absoluto en términos totalmente irrepetibles para cada sujeto personal<sup>62</sup>. Para que esta condición se cumpliera haría falta además la experiencia histórica de un encuentro que fuera a la vez con el Absoluto y fuera intransferiblemente dirigido a la libertad personal de cada uno<sup>63</sup>.

El hombre accede a ese contenido propio e irrepetible de su "yo" en virtud de un acontecimiento particular, que sucede en la historia. Encuentra acceso a su fundamento en la relación con el Absoluto (Dios) mediante la singularidad de Jesucristo presente en la historia como salvador y redentor. El evento de Jesucristo posibilita totalmente el misterio de la libertad humana. Dios entra en la historia como factor real de la vida del hombre para encontrarse con su libertad concreta y personalizarlo irrepetiblemente. En este gesto revelador-salvador de Dios, la libertad del hombre se expresa, ante la precedencia ontológica de la iniciativa divina, como adhesión y salida de sí mismo,

---

<sup>61</sup> BERTULETTI, "Il concetto di persona...".

<sup>62</sup> Newman acepta como personal la presencia de Dios que llama en la conciencia y por tanto capaz de obtener un asentimiento real, pero el camino que lleva desde los fenómenos del mundo a Dios lo identifica como un asentimiento no real sino tan sólo notional. *El asentimiento religioso*.

<sup>63</sup> Balthasar considera que estas dos dimensiones (carácter absoluto y carácter personal, para mí) son como los dos pilares del arco que nunca llega a cerrarse en la experiencia de la filosofía y la religión humana. Sólo la revelación del Dios de Israel y su plenitud en Jesucristo hace posible que ambas dimensiones puedan ser reconocidas conjuntamente en la historia (cf. *Der Zugang*).

mientras que el acto mismo de esta adhesión le revela el núcleo inalcanzable de su subjetividad por la que sólo él puede ser el protagonista de tal decisión (fe teologal). En este sentido, el acontecimiento de Cristo no sólo no elimina el drama antropológico sino que lo radicaliza en cuanto que manifiesta definitivamente la verdad de sí mismo a la que tiende cada "yo en acción". La diferencia antropológica conserva su carácter intrascendible y, por otra parte, se reconoce una "correspondencia objetiva" (indeducible) entre esta estructura dramática de la antropología y la modalidad histórica de manifestación del Absoluto en el acontecimiento de Cristo.

El hombre se conoce a sí mismo en la medida en que acoge la filiación donada (participada) como la forma de su existencia. Dentro de la forma filial de Cristo (*en Christoi*), el hombre es acompañado a descubrir libremente el fundamento bueno de su existencia irrepetible. La adhesión de la libertad a la forma filial de Cristo, en el Espíritu Santo, exalta la responsabilidad y evita cualquier oposición o yuxtaposición entre individualidad y relacionalidad. Cuanto más descubre el hombre el contenido filial de su existencia, tanto más es empujado a poner en juego su propia capacidad de adhesión y de decisión (autodominio). La vida de Jesucristo culmina en la absoluta entrega a la voluntad del Padre, poniendo en juego toda la verdad de su "yo" y desvelando su filiación divina. A cada hombre se le ofrece la posibilidad de participar de esta forma singular de filiación, gracias a la cual puede reconocer y experimentar su ser a la "medida del hombre perfecto, Cristo" (cf. Ef 4,13).

### *7. El saber antropológico contribuye a su vez al saber teológico*

Si hasta ahora hemos mostrado la contribución que la revelación cristológica ofrece a la antropología, es necesario subrayar ahora cómo la reflexión filosófica influye a su vez en la teología. La perspectiva que empieza desde la revelación (cata-lógica) incorpora la dimensión filosófica (ana-lógica) como un ingrediente del conjunto cristológico-trinitario.

Frente a intentos teológicos que quieren superar radicalmente la idea moderna de subjetividad mediante una fundación "heterónoma" del hombre en Dios -en la revelación cristológica- (Jüngel), o bien mediante una historicidad que supere la subjetividad moderna (Pannenberg), de cuanto hemos dicho se sigue que la verdad de lo humano no puede ser deducida, sino reconocida y libremente acogida en la decisión<sup>64</sup>. No puede ser deducida ni

---

<sup>64</sup> Véase la presentación de esas teologías y la propuesta alternativa de BERTULETTI, "Il concetto di persona...", 125 ss.

siquiera desde el acontecimiento de Cristo (que se convertiría así en una especie de necesidad intrahistórica)<sup>65</sup>. Elaborar la “singularidad” del acontecimiento de Cristo exige pensar en la razón por la cual la verdad del hombre, de cada hombre, no puede ser deducida desde su fundamento.

En particular, la insistencia moderna en la subjetividad, al menos en algunas de sus corrientes filosóficas, puede converger con el esfuerzo de salvaguardar la consistencia del polo antropológico como interlocutor de la Revelación<sup>66</sup>. Y por esto la instancia de la subjetividad no puede ser eliminada, sino integrada y purificada críticamente en la comprensión teológica del hombre. La reflexión teológica sobre la antropología puede hacerse cargo del interrogante moderno sobre el “sujeto”, en cuanto que afloran las razones por las que el sujeto mismo no es comprendido en su verdad profunda si no en cuanto reconoce que su fundamento no coincide con su subjetividad, sino que lo precede ontológicamente<sup>67</sup>.

A partir de la estructura dramática de la antropología se pone en claro cómo la cuestión de la verdad del hombre se decide en esa singular unidad entre carácter absoluto e histórico que le caracteriza. Esta instancia antropológica y ontológica (ascendente) converge objetivamente con la pretensión de la fe cristiana por la cual la posibilidad de descubrir el sentido de la trascendencia personal está ligada al acontecimiento histórico de Cristo (descendente): el carácter absoluto del acontecimiento de Cristo es inseparable de su historicidad. En él se da una reciprocidad entre la revelación de la Trascendencia en Cristo y la forma de apropiación de sí mismo que el acontecimiento hace posible para todo hombre. A cada hombre, para quien el carácter histórico es constitutivo en el dinamismo que le lleva a la universalidad, le sale al encuentro una modalidad histórica gratuita de consecución de la trascendencia (particular).

---

<sup>65</sup> Recordemos el límite de la “concentración cristológica” de K. Barth y la crítica de BALTHASAR en: *Epílogo*, 17.

<sup>66</sup> Cf. entre otros, RICOEUR, 345-410.

<sup>67</sup> “La crítica del concepto moderno de sujeto no puede llevar a su eliminación, existe una razón teológica que justifica e impone un nuevo comienzo y una reformulación del principio de la subjetividad”: BERTULETTI, 119. G. ESSEN, “Person - ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff in der dogmatischen Diskussion”: *Theologische Revue* 94 (1998) 243-254; KASPER, “Cristología y antropología”, 295. Además, véase la valoración de las líneas de la filosofía contemporánea en: *Fides et ratio* 48 y 59.

### 8. *El escándalo del mal oscurece el carácter constitutivo de la alteridad*

Debemos examinar todavía otro aspecto del problema. La constitutiva relacionalidad humana está expuesta de hecho al riesgo de quedar oscurecida por las circunstancias negativas de la vida, en la que las decepciones, el dolor, el sufrimiento y la muerte, pueden llevar a desembocar en el escepticismo o en la negación abierta. Es la experiencia misteriosa del mal, que todo hombre sufre y que además confirma con las decisiones de su libertad, prefiriendo autoafirmarse antes que adherirse a Otro. Para que la experiencia originaria de apertura (hacia la alteridad/Alteridad) no se frustre existencialmente es necesario un tipo singular de experiencia filial. El hombre se adhiere razonablemente a la afirmación de que su "ser-para-otro" coincide con la verdad de sí mismo si ese carácter relacional no es genérico sino incondicional y bueno para él, como se ha intuido en la experiencia elemental, y se da con tal fuerza que pueda atravesar todos los desengaños y negaciones sucesivos de la existencia, incluidos los propios<sup>68</sup>. La experiencia de la alteridad -incluso la expresión filial creatural- se preserva y se plenifica si es participación en la condición filial de Jesús en la que el Padre se expresa y comunica a sí mismo a su Hijo, manifestando de este modo la verdad del Ser como Amor incondicional, hasta el punto de derrotar al pecado y a la muerte para siempre. Al participar en la forma filial de la obediencia de Cristo el hombre llega a conocer y amar su relación originaria con su Fundamento trascendente como Bien. Resulta entonces razonable aceptar que tal relación histórica gratuita (en Cristo) sea la manifestación de la verdad definitiva de su propia existencia (relación con Dios).

### 9. *Corolarios a propósito de los dos factores culturales ya examinados*

Volvamos a los dos fenómenos culturales que habíamos descrito al inicio. Comencemos por el diagnóstico sobre el "naturalismo". Ante la necesidad de superar tal reducción, la antropología teológica no sólo puede dialogar con las ciencias humanas modernas sino que las puede enriquecer de un modo inalcanzable para el pensamiento filosófico<sup>69</sup>. Lo que el hombre desea y necesita para ser feliz no es sólo comprender que su libertad excede la suma de sus antecedentes biológicos, psicológicos o sociales, y que por tanto es

<sup>68</sup> Habermas ha manifestado su nostalgia de la resurrección ante la evidencia del mal cometido contra inocentes que ya no puede ser reparado humanamente (*Glauben und Wissen*, 24).

<sup>69</sup> H. U. VON BALTHASAR, "Neun Sätze zur christlichen Ethik", en: H. U. BALTHASAR-H. SCHÜR-MANN-J. RATZINGER, *Prinzipie Christlicher Moral* (Einsiedeln <sup>2</sup>1981) 93.



propia de un ser espiritual -y simultáneamente corporal. En ello hemos concordado con los científicos, filósofos y hombres de cultura que denuncian la reducción naturalista del hombre y su inexorable homologación bajo el poder social o estatal<sup>70</sup>. Ahora bien, la revelación cristológica abraza esta instancia y la radicaliza porque permite a cada hombre saber definitivamente quién es de modo irrepetible. La participación en la condición filial del Hijo personaliza el destino propio de manera única. Que la libertad humana se hace filial en el Hijo por el don del Espíritu significa que cada uno de nosotros recibe su nombre propio -como cada hijo en la familia- y que a él se vincula una fisiónomía, una tarea en el mundo y una relación inintercambiable con la Trascendencia divina. La filiación participada fundamenta el carácter de la propia vida como “vocación” y permite descubrir el principio nuevo y definitivo de la acción dentro de todas y cada una de las circunstancias de la vida. En este sentido conserva su interés la tesis balthasariana de la identidad de persona y misión en Jesucristo y su análoga aplicación al cristiano: el desvelamiento pleno de los rasgos irrepetibles de la persona acontece en el ámbito de la revelación, sin que por ello disminuya la sólida afirmación de la dignidad inviolable de todo sujeto espiritual.

En cuanto al otro problema cultural, el del “multiculturalismo y la globalización”, la dificultad que acusa nuestro mundo moderno para compatibilizar la exigencia de universalidad con la particularidad sólo se puede resolver a partir de una concepción antropológico-ontológica en la que ambas se reclaman recíprocamente. Esa concepción puede ser alcanzada en muchos de sus puntos por tendencias del pensamiento contemporáneo (fenomenología, personalismo...) y es desde luego llevada a plenitud en la experiencia histórica, personal y comunitaria, que es la comunidad cristiana, en la que se realiza la vida como vocación en la tensión recíproca de máxima personalización y máxima incorporación a la vida común<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Patočka pagó en persona un altísimo precio por la represión en Checoslovaquia después de “Carta 77”. Quizá no sea casual que en el área alemana se estén produciendo últimamente películas que proclaman la grandeza de la conciencia frente al estalinismo totalitario nazi o comunista, p.ej.: *Der neunte Tag* (V. Schlöndorff), *Das Leben der Anderen* (F. Henckel von Donnersmarck), *Sophie Scholl. Die letzten Tage* (M. Rothmund).

<sup>71</sup> Remito más ampliamente a los artículos citados en la nota 8.

IV. SIGNIFICADO DE LAS CATEGORÍAS ANTROPOLÓGICAS  
EN PERSPECTIVA DEL ACONTECIMIENTO DE CRISTO  
PARA EL DEBATE SOBRE LA LEY

A partir de la relación entre la verdad, la libertad y la conciencia en la “antropología dramática”, que hemos apuntado en el epígrafe anterior, podemos indicar una consecuencia útil para el debate sobre la ley, iluminando la necesidad del nexo entre acontecimiento de Cristo y ley<sup>72</sup>.

1. *Ley y acontecimiento de Cristo*

Hemos visto que el significado último (veritativo) del acto libre no está de antemano a disposición del sujeto, mediante un juicio que lo pueda aferrar aisladamente sino que se le muestra en el acto mismo de su realización a través de las circunstancias concretas. En ellas el acto se determina respecto de la anticipación que se dona y le llama al cumplimiento. Esta diferencia, como hemos repetido, es insuperable y por ello se debe recorrer no sólo una vez sino todas las veces<sup>73</sup>. La evidencia que acompaña estos actos podemos designarla como “simbólica” en cuanto que su objeto no se aferra directamente sino que pasa a través de “otro” objeto que es como su signo: toda circunstancia o condición de la vida en cuanto dada. Esta característica de la evidencia del saber/querer refleja el carácter a su vez insuperable de la unidad en la diferencia antropológica y ontológica.

La experiencia de Jesús es paradigma de toda libertad humana, y observándola en acción vemos como el Hijo de Dios con su libre voluntad quiere corresponder por completo al Padre, hasta el abandono máximo en la cruz<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> Véase: SCOLA, “Dall'uomo a Cristo. Da Cristo all'uomo”; *Id.*, “¿Qué fundamento? Notas introductorias”: *Revista Católica Internacional Communio* 22 (2002) 98-112; *Id.*, *Cuestiones de antropología teológica* (Madrid 2000) 131 ss.; BALTHASAR-SCHÜRMANN-RATZINGER, *Prinzipie Christlicher Moral*; C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo* (Siena 2006); G. TANZELLA-NITTI, “Leggi naturali”: *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede* (Roma 2002) Vol. 1, 783-804. Un panorama muy documentado sobre la idea de ley divina en el mundo clásico y medieval lo ofrece: R. BRAGUE, *La Loi de Dieu* (Paris 2005); *Id.*, *La Sagesse du monde* (Paris 2006).

<sup>73</sup> Pensemos en la vida sacramental, en la que, por ejemplo, la celebración litúrgica de la Eucaristía nos introduce cada día en el signo de la Presencia real de Cristo invitándonos a pedir, no una vez sino todas las veces, lo mismo: que el Señor nos conceda la plena participación en el gesto que celebramos para que de así cambie nuestra vida. Cf. oración postcomunión semana XXXI T.O. y oración colecta semana XXXII T.O. entre muchas otras.

<sup>74</sup> Cf. SCOLA, “Dall'uomo”.

En ese momento, en el que se produce la mayor distancia (“Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”), Jesús obedece desde dentro de la diferencia con el Padre (“no se haga mi voluntad sino la tuya”) y adquiere de ese modo la experiencia de la liberación de su libertad. Su adhesión a la Ley divina como miembro fiel del Pueblo elegido, se transfigura dentro de su adhesión incondicional al Padre, de forma que su “experiencia legal” pasa a ser “experiencia filial”. Al realizar un acto supremo de libre entrega de sí mismo a la libertad del Otro (Padre) se cumple la perfecta correspondencia entre la libertad finita y la Infinita y ahí se manifiesta históricamente el acontecimiento de la Verdad-Salvación. En este recorrido Jesús tiene una experiencia de liberación no “respecto a” la Ley sino “a través de” la Ley, que Él no ha abolido sino que ha llevado a cumplimiento.

Cuando Jesús ofrece a los cristianos participar de su propia experiencia - por el don del Espíritu Santo- hace posible que conjuguen la observancia de la Ley con la gratuita adhesión amorosa al Padre. Al cumplir los mandamientos, la libertad del cristiano decide reconocer (aspecto del autodominio) esa diferencia por la que es sólo Jesucristo el que da plenitud a su libertad (aspecto del asentimiento a otro). Se puede comprender entonces la afirmación de que Jesucristo es la Ley viviente y personal (cf. *Veritatis splendor* 15), de tal manera que la ley aparece como una categoría homogénea con el acontecimiento, y éste no queda reducido a inspiración espiritual o mera cifra de una norma moral que es poseída directamente por el sujeto y que por tanto fácilmente se reduce a objeto de dominio (ídolo). En nuestra perspectiva, la ley adquiere un valor de “quasi-sacramento” de la relación con el Misterio (cf. *ratio sacramentalis* de la revelación en *Fides et ratio* 13) en el que la filiación salvífica se puede experimentar en el aquí y ahora de la historia, acto tras acto.

## *2. La comprensión de la dimensión creacional de la ley es interna al acontecimiento cristológico*

Esta forma de explicar el nexo intrínseco entre ley divina y acontecimiento de Cristo puede convertirse analógicamente en criterio también para aquellas dimensiones del obrar moral que se suelen designar como de orden “natural”. En coherencia con la capacidad de integrar desde el acontecimiento de Cristo todas las dimensiones creaturales, hemos sostenido que la teología posconciliar puede superar el dualismo natural/sobrenatural para llegar a la creación en Cristo y la singularidad. Se comprende pues que una Antropolo-

gía Teológica que sostenga el cristocentrismo objetivo pueda releer los principios de la “ley natural” en toda su objetividad, desde dentro del evento<sup>75</sup>. En efecto, una correcta teología de la creación en Cristo revela el nexo objetivo entre la predestinación de Cristo y la ley eterna. Obviamente no podemos desarrollar aquí las implicaciones de la mediación cristológica de la creación, y nos limitamos a recordar que la centralidad de Jesucristo en sus dimensiones tanto de redención/justificación como de predestinación creativa van siendo recibidas poco a poco en la teología posconciliar frente al dualismo anterior. Si a este *corpus* doctrinal se le añade la reflexión sobre la naturaleza dramática de la antropología -y en particular de la libertad- se dispone de los elementos básicos para “retranscribir” la doctrina clásica de la ley moral (eterna, natural, positiva) en clave cristológica. Sólo de este modo se evitará que el dualismo que con fatiga va siendo expulsado de la Antropología Teológica se instale en la Moral Fundamental, si esta disciplina, después de adherirse formalmente a la renovación antropológico-teológica, se constituyera como tal a partir de una articulación de las normas morales que prescindiera de esa renovación. El intento no sólo iría contra la renovación auspiciada por *Gaudium et spes* 22 sino contra la explícita afirmación de *Veritatis splendor* 15 y el conjunto de la encíclica.

#### V. LA COMUNICACIÓN DE LA VERDAD EN UN ACTO LIBRE: TESTIMONIO

Nos falta todavía retomar brevemente el punto por el que habíamos empezado y que ahora nos sirve a modo de conclusión. Habíamos advertido sobre la objetiva insuficiencia de un método de comunicación y justificación de la fe cristiana que pretendiera una síntesis omniabarcante de verdades, según lo que Balthasar llamaba “método de integración”, y atendiendo a lo que Ratzinger llamaba la ausencia de una “fórmula general”. Habíamos reclamado la necesidad de incorporar estructuralmente el carácter libre de la comunicación de la Verdad divina en la historia y el carácter igualmente libre de la respuesta del hombre a la revelación. Después de haber presentado la antropología dramática en clave del cristocentrismo trinitario y de haber subrayado la intrínseca vinculación de revelación y fe, ahora podemos indicar el método de comunicación del saber de la fe que es homogéneo con esa antropología y que es adecuado para la situación presente del cristianismo en el mundo. Se trata del “testimonio”.

---

<sup>75</sup> Cf. SCOLA, *Cuestiones*, 138-144.

La categoría de testimonio tiene la evidente ventaja de formar parte esencial de la gran tradición viva de la Iglesia, en sus raíces bíblicas y patrísticas. El Nuevo Testamento nos presenta a Jesús como el Testigo del Padre, y al Espíritu Santo, a su vez, como el que da testimonio del Hijo y de su unidad con el Padre (cf. Ap 1,5; 3,14; Jn 15,26-27)<sup>76</sup>. La reflexión teológica ha sabido reconocer siempre la importancia de esta modalidad profundamente personal e integral de expresar y comunicar la verdad salvífica a todo hombre, sea cual fuere su condición religiosa, cultural o económica. La vida de la Iglesia, aun antes de cualquier reflexión, discurre toda ella en clave testimonial tanto en la actividad de educación y caritativa como en las iniciativas misioneras, hasta llegar a ese gesto singular en el que la Iglesia reconoce de modo insuperable la capacidad de transmisión de la verdad del hombre que es el martirio cristiano. El magisterio reciente ha enfatizado la idoneidad de los testigos como verdaderos transmisores de la fe viva de la Iglesia. A partir de la famosa afirmación de Pablo VI de que el mundo de hoy reconoce más a los testigos que a los maestros, el magisterio posconciliar ha valorado también esta singular categoría teórico-práctica de comunicación y realización de la verdad en el mundo de hoy<sup>77</sup>.

Por todas estas razones es aun más decisivo mostrar su amplitud epistemológica y su validez universal<sup>78</sup>. El testimonio es comunicación libre de la verdad en la historia y en cuanto tal sintetiza las dos dimensiones que habían

---

<sup>76</sup> Para la dimensión pneumatológica de toda la reflexión me permito remitir a: J. PRADES, *Communicatio Christi* (Madrid 2004). Como es evidente, el hecho de que recojamos la afirmación escriturística de que Jesús es el Testigo de la verdad no menoscaba en ningún sentido la afirmación joannea de que Cristo es la Verdad.

<sup>77</sup> Cf. PABLO VI, Ex.Ap. *Evangelii Nuntiandi* 21, 41. Y también: CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad Gentes* 11-12; JUAN PABLO II, C.Enc. *Redemptor Hominis* 11; *Id.*, *Redemptoris Missio* 42.

<sup>78</sup> El testimonio y su valor epistemológico han recuperado actualidad. Véanse: P. CIARDELLA-M. GRONCHI (eds.), *Testimonianza e verità* (Roma 2000); A. SCOLA, "Il carattere testimoniale della libertà dell'uomo", en: L. MELINA-J. J. PÉREZ-SOBA (eds.), *Il bene e la persona nell'agire* (Roma 2002) 41-46. Número monográfico de *Philosophie* 88 (2005) sobre el testimonio desde perspectiva filosófica y teológica. Se suele indicar como trabajo pionero en este campo el congreso celebrado en 1972 con autores como Ricoeur, Tilliette, Lévinas, Vattimo, Bruaire, Gadamer, Rahner, Breton, Nédoncelle, Leuba, De la Potterie, Vergote, Marcel... y publicado por E. CASTELLI (ed.), *La testimonianza* (Roma 1972). H. U. von Balthasar permite comprender por qué el testimonio es el modo de comunicación de la verdad cuando estudia algunas categorías imprescindibles de la epistemología como son la polaridad sujeto-objeto, el carácter inescindible del ser y el aparecer, la unidad de verdad y libertad, el carácter ineducible del don de la verdad (cf. *Teologica I* [Madrid 1997]). Cf. M. NERI, *La testimonianza in H.U. von Balthasar* (Bologna 2001).

dado comienzo a nuestra reflexión: que una manifestación particular en la historia (la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesucristo) realice la verdad de lo humano en toda su plenitud. En efecto, para terminar puede ser útil releer algunas de nuestras afirmaciones, a la luz de esta categoría testimonial.

Dios no ha querido comunicarse a los hombres a través de una idea sino que ha elegido darse a conocer a través de su Hijo unigénito encarnado por nosotros y por nuestra salvación. Jesucristo, Verdad hecha carne, ha decidido libremente, para darse a conocer (revelación), pasar a través del acto de libertad de cada hombre (fe teológica). Esto no significa, como es lógico, que la libertad humana constituya en última instancia la verdad. Significa que en cada acto de libertad la Verdad, que es simultáneamente el Bien, interpela al yo y le urge a que la reconozca, es decir, le urge a que dé testimonio de ella. Sólo el testimonio, en su consideración más completa -es decir, como característica intrínseca del acto de libertad- puede expresar adecuadamente el encuentro del yo y la realidad. Y justamente para evitar cualquier reducción moralista del testimonio a un mero "buen ejemplo" y conservar todo su alcance como categoría teórica, es útil recordar que el testigo es el tercero que se encuentra entre dos y que, como lo demuestra el uso jurídico de este término, llama a la libertad de ambos al vínculo con la verdad<sup>79</sup>. No será superfluo entonces terminar nuestro recorrido por la relación antropología-cristología a la luz del testimonio de Jesucristo, como sugiere el anagrama atribuido a Agustín: *Quid est veritas? Vir qui adest.*

**Resumen.-** La presentación de una verdad del hombre fundada en Cristo, se ha comprendido muchas veces como una verdad particular de los creyentes y el principio de una distinción entre los hombres. Es necesaria una comprensión integral del acontecimiento de la verdad de Cristo, que el autor toma desde una perspectiva balthasariana, para ver en Él cómo se cumple una plenitud de la humanidad que no es ajena a cualquier hombre y que permite comprender de una forma nueva una unión de todos los hombres en un plan divino.

**Summary.-** The presentation of man's truth founded in Christ, has been understood many times like a truth peculiar to the believers and the principle of a distinction among men. It is necessary an integral understanding of the event of Christ's truth, that the author takes from a perspective from Von Balthasar, to see in Him how humanity's fullness is completed, and it is not strange to any person and that allows him to understand in a new way of union of all the men in the divine plan.

---

<sup>79</sup> Lo refuerza la etimología de "testigo" que viene del latín *testis*, desde *terstis* que deriva de *tri-sto*: aquel que se pone como tercero. SCOLA, "¿Qué fundamento?".