

LA UNIDAD CRISTOLÓGICA DE LA ECONOMÍA SALVÍFICA COMO MARCO DE LA RELACIÓN ENTRE FE Y RAZÓN

GERHARD LUDWIG MÜLLER
Facultad de Teología (U. de Múnich)
Múnich

El problema central de la teología actual consiste en presentar con plausibilidad racional el acontecimiento de la Encarnación de Dios ante la actitud escéptica y agnóstica de nuestros contemporáneos. La mayoría acepta que existe algo más allá de este mundo sensible y muchos tienen sentimientos religiosos. Pero les es imposible creer que "Dios", —o respectivamente el principio de la existencia de este universo inmenso—, "se haya comprometido verdadera y realmente con los hombres". Les parece inconcebible que Dios se haya hecho hombre en favor del hombre. Este hombre que muchas veces se ve a sí mismo como un mero producto de una evolución biológica ciega. La verdad de la que el Santo Padre habla en la encíclica, "la verdad que Dios ha comunicado al hombre sobre sí mismo y sobre su vida se inserta en el tiempo y en la historia, (si bien) ha sido pronunciada de una vez para siempre en el misterio de Jesús de Nazaret" (FR 11), todo esto le parece al hombre contemporáneo como un mito de los tiempos anteriores a la filosofía crítica o un residuo de los tiempos precientíficos.

El hombre de hoy vive de dos aprioris: primero, es imposible que Dios se haya encarnado; y segundo, es imposible que la historia, ámbito de la contingencia y de la relatividad, sea el lugar donde se decide definitivamente el destino del hombre en el tiempo y en la eternidad.

Para superar estas dudas fundamentales, la teología tiene que desarrollar una nueva filosofía de la realidad. Tiene que elaborar asimismo una antropología que explique con mayor plausibilidad racional la apertura del hombre a la palabra de Dios. No al Dios del deísmo, sino al Dios vivo

que se dirige al hombre en medio de las condiciones empíricas y trascendentales de su espíritu.

El Santo Padre ha formulado en la encíclica *Fides et Ratio* este desafío como objetivo de la teología de hoy:

Así pues, la historia es el lugar donde podemos constatar la acción de Dios en favor de la humanidad. Él se nos manifiesta en lo que para nosotros es más familiar y fácil de verificar, porque pertenece a nuestro contexto cotidiano, sin el cual no llegaríamos a comprendernos. La Encarnación del Hijo de Dios permite ver realizada la síntesis definitiva que la mente humana, partiendo de sí misma, ni tan siquiera hubiera podido imaginar: el Eterno entra en el tiempo, el Todo se esconde en la parte y Dios asume el rostro del hombre. La verdad expresada en la revelación de Cristo no puede encerrarse en un restringido ámbito territorial y cultural, sino que se abre a todo hombre y mujer que quiera acogerla como palabra definitivamente válida para dar sentido a la existencia. Ahora todos tienen en Cristo acceso al Padre; en efecto, con su muerte y resurrección, Él ha dado la vida divina que el primer Adán había rechazado (cf. Rm 5, 12-15). Con esta Revelación se ofrece al hombre la verdad última sobre su propia vida y sobre el destino de la historia: "Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado", afirma la constitución *Gaudium et Spes* 22. Fuera de esta perspectiva, el misterio de la existencia personal resulta un enigma insoluble. ¿Dónde podría el hombre buscar la respuesta a las cuestiones dramáticas como el dolor, el sufrimiento de los inocentes y la muerte, sino en la luz que brota del misterio de la pasión, muerte y resurrección de Cristo? (FR 12).

I. LA DIÁSTASIS (SEPARACIÓN) ENTRE FE Y RAZÓN COMO CAUSA DEL ABISMO ENTRE EL JESÚS DE LA HISTORIA Y EL CRISTO DE LA FE

El "giro antropocéntrico" de la filosofía moderna ha estado cargado de consecuencias. Immanuel Kant (1724-1804) introdujo una especie de "giro copernicano" en la definición de la relación entre el objeto y el sujeto del conocimiento. Kant se interesó por una crítica previa sobre el alcance y los límites de nuestro conocimiento. Intentaba hacer progresar la metafísica cuando, alejándose del supuesto de la época anterior, se

negaba a admitir que todo nuestro conocimiento deba acomodarse a los objetos. Formula su tesis central cuando escribe: "Nosotros sostenemos que son los objetos los que deben acomodarse a nuestro conocimiento"¹.

Frente a la filosofía racionalista, inevitablemente abocada a un concepto déista de Dios y a una desvalorización de la historicidad de la revelación, Kant acentuó radicalmente el carácter finito de la razón humana. Kant aprendió del empirismo que el conocimiento humano está inevitablemente referido a los sentidos. Los objetos de toda posible experiencia (empírica) marcan a la vez los límites del conocimiento. El sujeto cognoscente sólo dispone, en efecto, de formas intuitivas aprióricas (el tiempo y el espacio) y de categorías de comprensión que, aplicadas al material proporcionado por los sentidos, constituyen los fenómenos del conocimiento, pero sin llegar a la "realidad en sí". Entre las ideas reguladoras que la razón crea se encuentra la de Dios, para ordenar la actividad cognitiva hacia la totalidad de la experiencia de todas las cosas. Dios, el alma, el mundo son ideas necesarias para constituir la unidad y la totalidad de la experiencia de la realidad. Pero como la posibilidad del conocimiento humano está limitada por los sentidos, no puede demostrarse que Dios sea una substancia trascendente a la experiencia. Por lo demás en este punto Kant se pronuncia también en contra de la "metafísica de la Escuela" de su tiempo que, desbordando ampliamente la filosofía clásica, ordenaba, por así decirlo, "la una sobre la otra", la trascendencia y la inmanencia, el más allá y el más acá, el mundo suprasensible y el sensible, y afirmaba que podía representarse el más allá como el lugar de los objetos suprasensibles y que se le podía describir unívocamente con las mismas categorías que se utilizan en el mundo experimental (objetivación o cosificación de Dios). El "giro trascendental" de Kant desde los objetos "a nuestro modo de conocer los objetos, en cuanto que este conocimiento debe ser a priori posible"², excluye la teología positiva, aunque puede tener, en cuanto "teología natural", plena conciencia de la analogía de su discurso y

¹ *Crítica de la Razón Pura*, B XVI.

² *Ibid.*, B 25.

apoyarse, en cuanto "teología sobrenatural", en una revelación histórica³.

Para la razón teórica, Dios sólo puede ser una idea reguladora, pero no constitutiva, porque para esto segundo dicha razón debería ser capaz de romper las ataduras que la sujetan a lo sensible.

Sí es posible, en cambio, demostrar en el campo de la ética la existencia de Dios como postulado de la razón práctica. La teología trascendental, en el sentido de Kant, sólo admite un uso negativo, en cuanto que señala los límites del conocimiento racional y rechaza, como sistemas carentes de base, tanto el ateísmo apofático como el deísmo. Pero también se sigue que son imposibles las afirmaciones teóricas de la teología sobre Dios y su existencia, así como sobre los hechos contingentes de su automanifestación a través de la historia, del lenguaje humano o de determinados hombres concretos como intermediarios. En los supuestos de esta teoría del conocimiento, las sentencias de la dogmática cristiana no son ya afirmaciones análogas sobre el ser, la esencia y la acción de Dios. Son, más bien, afirmaciones sobre el hombre, en cuanto que éste, partiendo de datos sensibles previamente descubiertos o de contextos referidos a Dios como el ideal de la razón pura, presenta los fenómenos como "símbolos y como conceptos y prácticas religiosas" y los objetiva para sí mismo. La filiación de Jesús, por ejemplo, es el ideal intuitivo de la esencia moral de un Dios que tiene sus complacencias en la humanidad"⁴.

Albrecht Ritschl, por ejemplo, buscó una teología antimetafísica. A. von Harnack criticó el dogma trinitario y cristológico de la Iglesia

³ *Ibid.*, B 664.

⁴ Cf. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, B 76. La idea del 'Hijo de Dios' (es decir, la verdad supratemporal del dogma) no es sino la humanidad, dada a una con el designio eterno de Dios respecto de la creación como la esencia mundana racional, en su plenitud moral, de la que brota necesariamente la felicidad. El hombre histórico Jesús es la manifestación ejemplar del protomodelo eterno de la unidad moral de la humanidad radicado en la razón y, por eso mismo, es el 'Hijo de Dios'. Pero no es, en modo alguno, el protomodelo hipostático, es decir, subsistente en sí mismo. La referencia de la razón moral a Jesús tiene como objetivo reconocer en él la exigencia moral incondicional de ser gratos a Dios. Es, pues, un objetivo pedagógico que sólo tiene un interés transitorio.

antigua como resultado de una supuesta helenización del cristianismo bíblico, que habría estado libre, en sus orígenes, de connotaciones metafísicas.

La crítica de la religión (L. Feuerbach, K. Marx, S. Freud, J. P. Sartre) rechaza de raíz tanto el carácter científico de la teología como la realidad de Dios y de su revelación alcanzada en la fe (tesis de la proyección, alienación socioeconómica a través de la religión). También la filosofía analítica, el positivismo lógico y el racionalismo crítico niegan -basándose en las limitaciones aprioricas del sujeto cognoscente- la posibilidad de una comprensión teórica de la trascendencia de Dios. De todos modos, sí es posible interrogar a la religión acerca de su función, negativa o positiva, para "dominar la contingencia", o acerca de su utilidad para el desarrollo de una ética individual o social (teoría funcional de la religión).

II. ¿CUÁLES SON LAS CONSECUENCIAS DE LA FILOSOFÍA DEL SUJETO RESPECTO A LA CRISTOLOGÍA, SI LE FALTA UNA BASE EN LA REALIDAD?

La consecuencia más importante es la diástasis entre el Jesús de la historia frente al Cristo del dogma y la contraposición entre un método historico-crítico y un método especulativo-subjetivo en la teología.

Sobre el trasfondo de la evolución de la filosofía medieval tardía (nominalismo) y de las incipientes ciencias naturales modernas, se perfiló, hacia el siglo XVII, una escisión aguda entre el mundo espiritual, ideal, y el mundo exterior, empírico y sensible. A esta escisión de naturaleza y espíritu corresponden, en el nivel de las concepciones filosóficas, los esquemas del racionalismo (objetivo o subjetivo) y del empirismo (sensismo, positivismo). Las ciencias naturales se circunscriben, en razón de su método, al mundo exterior sujeto a comprobación sensible. Conciben la materia como un *continuum* ilimitado de masa cuantitativa que está dominado por las leyes de la mecánica y puede ser descrito mediante un concepto universal de reglas lógico-matemáticas (*mathesis universalis*). Para escapar a la reducción (exigida por el empirismo) de los conocimientos de la realidad tan sólo a las reglas de

la verificación del método científico-natural así descrito, Descartes (1596-1650) intentó abordar el mundo exterior (*res extensa*) a partir de la conciencia espiritual de sí del hombre, para llegar hasta la sustancialidad del espíritu (*res cogitans*) y demostrar que los contenidos ideales del pensamiento (y, en primer lugar, la idea de Dios) deben ser en sí mismos reales, en cuanto que son el fundamento que condiciona la realización finita de la conciencia.

Salta a la vista el inconveniente de esta concepción. En el encuentro con el mundo y la naturaleza, y también, y sobre todo, con la historia y con la comunidad de la tradición de los fieles, el hombre no llega mediante un proceso de abstracción al conocimiento de un contenido inteligible en el sentido de que se manifieste eventualmente en él el entendimiento o la libertad de Dios. La revelación acontece en el ámbito de la conciencia puramente espiritual del hombre, separado de la naturaleza y de la historia.

De esta concepción filosófico-religiosa del racionalismo teológico se siguen dos posibilidades: o bien la conciencia humana puede avanzar hasta dar con la realidad objetiva de la idea de Dios, o bien puede descubrirse que los contenidos de la conciencia religiosa subjetiva están ordenados a un horizonte permanentemente elusivo de una trascendencia siempre vacía.

Bajo estos supuestos, y de manera análoga a lo que ocurre en las ciencias naturales, la historiografía entiende y describe la historia de manera exclusivamente fenomenológica como la secuencia de sucesos externos y estados cambiantes de la conciencia humana; luego nunca es posible, a priori, conocer en la historia una acción divina. La historia deja de ser el medio en el que la verdad y la libertad de Dios da testimonio de sí. Y en consecuencia, el hombre no puede descubrir en el teatro, acontecimientos y símbolos de la historia la autocomunicación de la realidad y de la vida de Dios.

Sobre este telón de fondo se produce la diástasis entre el "Jesús de la historia y el Cristo de la fe". Las afirmaciones dogmáticas acerca de Jesús en cuanto Palabra eterna de Dios hecha carne y redentor enviado por Dios no admiten una verificación empírica. Bajo el punto de vista histórico lo máximo que se puede constatar es que tales sentencias son

la autodesignación de un hombre o bien los enunciados de fe de sus seguidores.

Si se parte del principio apriórico de que no puede darse o, en todo caso, no puede conocerse una revelación de Dios en la historia, los enunciados dogmáticos sobre Jesús son simples proyecciones humanas, dependientes de las acuñaciones culturales históricas de la subjetividad cognoscente de sus discípulos (conciencia mítica, especulación filosófica, predecisiones éticas, esquemas de conducta social, disposiciones socioculturales). Todo esto se proyectaría "inconscientemente" sobre la figura del Jesús histórico. Aquí se da por sobreentendido que Jesús no ha podido seguir otra conducta que la dictada por los presupuestos epistemológicos de la filosofía subjetiva y de la concepción de las leyes inmutables e inquebrantables de la naturaleza.

Por consiguiente, la confesión de Cristo no podría tener su base en una realidad revelada por Dios. Brotaría de la proyección de las condiciones cognoscitivas individuales y sociales del sujeto dispuesto a creer en la "cosa en sí", en principio incognoscible, es decir, en la autorrelación libre afirmada, pero indemostrable, de Dios con este hombre, Jesús de Nazaret. La figura histórica de Jesús se reduce a ser objeto de la investigación histórica, junto a otras muchas (prescindiendo, por tanto, de la trascendencia por él afirmada y en la que sus discípulos creían).

El dilema entre el "Jesús de la historia" y el "Cristo de la fe", tal como cristaliza en la diástasis de exégesis y dogmática de los siglos XVIII y XIX, puede reducirse a esta cuestión capital: ¿Ocurrió tal vez que aquella primitiva comunidad, de la que puede demostrarse que creía que Dios Padre había resucitado a Jesús y que identificaba a este Jesús con la Palabra eterna del Padre, fue convirtiendo cada vez más en un hombre divino, en virtud de los presupuestos cognitivos subjetivos vinculados a aquel tiempo (es decir, los conocimientos histórico-religiosos y mitológicos dependientes de las concepciones de aquella época), al sencillo y religioso hombre Jesús, que ciertamente vivió y murió en una relación confiada con un Dios amoroso y paternal? ¿Entendió tal vez a Jesús, de acuerdo con el esquema del mito gnóstico del redentor, como una esencia divina preexistente, que desciende del cielo, padece, muere, resucita y torna de nuevo al cielo (Rudolf Bultmann)? ¿O ha

especulado la Iglesia, tal vez ya desde los siglos II y III bajo la influencia de la filosofía helenista, sobre el hombre Jesús como Hijo de Dios esencial, en su sentido físico (así la crítica de la religión, el liberalismo protestante, la teoría pluralista de las religiones)?

Paradigmático para todas estas corrientes es Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), el cual contrapuso, a partir de la, en su opinión, insalvable oposición entre las "verdades históricas accidentales y las verdades racionales necesarias", la religión de Cristo (= el Jesús de la historia) a la religión cristiana (= el Cristo del dogma)⁵. Según esto, Jesús fue un judío que, al igual que cualquier otro miembro de este pueblo, tenía una conciencia acuñada por contenidos de fe tradicionales y cuya vida discurrió en el marco de reglas físicas y psicológicas infranqueables:

La religión de Cristo es la religión que conoció y practicó como hombre; que todo hombre puede compartir con él, y ello tanto más cuanto más excelso y amable es el carácter que se le atribuye a Cristo como simple hombre⁶.

Bajo este punto de vista, Cristo no es sino el contenido de una idea racional general en el marco de una religión natural, mientras que el Jesús de la historia real sólo puede ser el catalizador histórico para esclarecer la relación —dada a una con la naturaleza espiritual, ética y afectiva del hombre— a la incondicionalidad de su existencia intelectual y moral.

Asimismo desarrolló Rudolf Bultmann (1884-1976) su programa de desmitologización y de interpretación existencial del evangelio. Contrariamente a la concepción mitológica del mundo, la ciencia no cree "que el curso de la naturaleza pueda ser interrumpido o, por así decirlo, quebrantado por poderes sobrenaturales"⁷.

⁵ *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, 1777; *Lessings Werke* 111, ed. K. Wölfel (Frankfurt 1967) 309.

⁶ *Die Religion Christi*, *Werke* 111, ed. Goepfert 711s.

⁷ R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Lichte der Bibelkritik* (Studienbuch 47; HH 1964, 12).

Aquí, y a diferencia de la teología liberal, no se elimina del núcleo ético del cristianismo el mito, entendido como infiltración condicionada por una determinada concepción del mundo. Más bien, se le confronta con la concepción que el hombre moderno tiene de sí. Debe aceptarse y entenderse su verdad más profunda a la luz de una interpretación existencial. Ya el mismo Nuevo Testamento estaría señalando este camino cuando por ejemplo Pablo no sitúa el punto de giro decisivo hacia el mundo nuevo en un término temporal final de la historia, sino en la venida de Dios en su Hijo en la plenitud de los tiempos (Gál 4,4), aunque aquí no se ha prescindido todavía del aspecto espacial de la nueva venida. Pero en Juan, la resurrección, la exaltación, el envío del Espíritu y la parusía son ya un acontecimiento único, que debe ser interpretado en el sentido de un paso de la vida de pecador a "la vida eterna ya ahora".

El creyente no puede, según esto, seguir apoyándose en hechos salvíficos objetivos que puedan verificarse también fuera de la fe, con ayuda de las ciencias naturales e históricas. En cuanto que actúa en Cristo, Dios es la verdad y la realidad de mi existencia en la palabra, pronunciada aquí y ahora en el interior de mi propia vida. Estaría incluso en contradicción con la fe (que no significa sino estar situado, en cada circunstancia, en la verdad de la propia existencia), la pretensión de afianzarse en un fundamento objetivable fuera del sentido para mí. Es cierto que el "qué", el contenido de la confesión de Cristo, aparece siempre, en la concepción mitológica del mundo de la Biblia, bajo un ropaje condicionado por el tiempo. Pero mediante la interpretación existencial, el hombre puede ser conducido hasta el puro "que" a través de la llamada a la autenticidad y a la decisión sobre la propia existencia. Mi fe no se fundamenta en la resurrección de Jesús como hecho histórico objetivable. Más bien, Jesús ha resucitado en el kerygma de los discípulos. En el kerygma llama a la decisión en la fe. Pero aquí la fe es una decisión subjetiva sin fundamento en la realidad histórica, la fe es un acto del espíritu humano contra la razón objetivante

III. UNA FILOSOFÍA DE LA REALIDAD COMO PUNTO DE ARRANQUE DE UNA NUEVA SÍNTESIS ENTRE FE Y RAZÓN QUE SE AFIRMA EN LA IDENTIDAD DEL JESÚS DE LA HISTORIA Y EL CRISTO DE LA FE

Una teología que acepta la razonabilidad del acto de la fe tiene que buscar un nuevo fundamento gnoseológico de la realidad en sus dimensiones metafísicas y empíricas. En la encíclica *Fides et Ratio* el Santo Padre exige esta nueva fundamentación metafísica de la teología. Sólo esto puede demostrar que la identidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe es el punto culminante de la unión entre razón y fe. Esto quiere decir que la fe en Dios y en Cristo es la perfección íntima de la razón humana. La razón humana que trasciende infinitamente el mundo puede ser colmada en sus anhelo de verdad cuando y donde Dios le sale al encuentro en el mundo humano e histórico. El Santo Padre explica en el n. 83 de la encíclica los tres puntos fundamentales de la nueva comprensión de la realidad que sirva para presentar con mayor plausibilidad racional la revelación.

El primero es la necesidad de una filosofía de alcance metafísico:

Las dos exigencias mencionadas conllevan una tercera: es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. Ésta es una exigencia implícita tanto en el conocimiento de tipo sapiencial como en el de tipo analítico; concretamente, es una exigencia propia del conocimiento del bien moral cuyo fundamento último es el sumo Bien, Dios mismo. No quiero hablar aquí de la metafísica como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular. Sólo deseo afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica. En este sentido, la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica.

El segundo punto es que la metafísica exige el paso del fenómeno al fundamento. Prosigue el Papa:

Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta la naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya. Por lo cual, un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación.

Y el tercero es una nueva valoración del *intellectus fidei*, es decir, recuperar la intelectualidad del acto de fe. Esta intelectualidad no tiene nada que ver con un racionalismo reducido a la descripción de los datos empíricos. Concluye en este sentido el Papa:

La palabra de Dios se refiere continuamente a lo que supera la experiencia e incluso el pensamiento del hombre;...pero éste misterio no podría ser revelado, ni la teología podría hacerlo inteligible de modo alguno, si el conocimiento humano estuviera rigurosamente limitado al mundo de la experiencia sensible. Por lo cual, la metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica. Una teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada. Si insisto tanto en el elemento metafísico es porque estoy convencido de que es el camino obligado para superar la situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad (FR 83).

El giro antropocéntrico de la filosofía moderna condicionaba, en cambio, el problema del conocimiento a las posibilidades y el alcance de la razón humana en relación a la realidad trascendental de Dios y a su automediación en el ámbito de la experiencia histórica y mundana del hombre. El hombre no parte ya de la validez objetiva de los principios ontológicos y epistemológicos de las condiciones de su conocimiento. Y esto significa, para la teología, que ya no se puede iniciar el

discurso asumiendo, sin más, que el conocimiento de la verdad encerrada en la palabra divina y en el dogma es independiente del hombre y de los condicionantes de su conocimiento. Así, al igual que el filósofo en el ámbito general de la epistemología, también el teólogo debe, en el campo de la hermenéutica fundamental, comenzar por hacer examen de conciencia sobre las condiciones y los presupuestos de una posible llegada de la palabra de Dios al hombre y sobre la aportación que, en el contenido objetivo de la revelación, debe atribuirse a las condiciones cognitivas subjetivas del "oyente de la palabra". Se hace, pues, de todo punto indispensable una fundamentación filosófica trascendental de la posibilidad del discurso teológico sobre Dios, sobre su revelación y sobre su actuación en la historia.

Si, pues, no puede fundamentarse la analogía a partir de la experiencia originaria de la realidad (es decir, no simplemente a partir de un concepto del ente), entonces tampoco es posible la teología como ciencia teórica (al menos más allá de su utilización meramente negativa).

Pero si uno acepta una experiencia originaria de la realidad y del ser, entonces también es posible una tematización reflexiva de la apertura trascendental previa del hombre a Dios. Esta apertura trascendental es una constante antropológica. En cambio, no es posible una inmediatez con Dios más allá y por encima del mundo sensible. La apertura del hombre a Dios y a su libre autorrevelación a los hombres sólo puede acontecer a través de la mediación categorial de la experiencia humana en el espacio de la inmanencia. Entran aquí todas las dimensiones de la existencia humana, tales como el lenguaje, la corporeidad, la sociabilidad y la historicidad.

La analogía no es un recurso para "desprenderse" del mundo y encontrar, más allá del mundo, a Dios, sino que expresa una comprensión de la realidad según la cual es posible encontrar a Dios justamente en el mundo. Sólo a través del mundo se conoce a Dios. De ahí que la razón, abierta y estructurada a partir de la experiencia del mundo, sea también capaz de describir el encuentro con Dios en el mundo con los recursos de la ciencia. Esta definición de la relación con la inmediatez de Dios y de su transmisión a través de la historia incluida en la concepción de la analogía es uno de los elementos constitutivos del concepto teológico de la verdad.

Desde el momento mismo en que comenzó a imponerse el concepto de verdad propio del método inductivo de las modernas ciencias naturales se le negó a la teología el carácter de ciencia, porque tiene en la palabra de la Escritura y en el magisterio una verdad dada sin posibilidad de verificarla racionalmente. Desde el nuevo concepto de verdad surge una nueva cuestión que parece relativizar el carácter científico de la teología. Pero ¿es verdad que la teología tiene un método deductivo opuesto al método inductivo del nuevo concepto de verdad?

Es cierto que la teología parte de la verdad entendida como acontecimiento de un diálogo humano-divino en la historia. Y, en este sentido, la invocación del dato previo constitutivo de la Palabra de Dios tiene siempre carácter deductivo y analítico. Pero no es menos cierto que también las ciencias naturales parten de determinados criterios de verificación que se consideran válidos a priori, por ejemplo, la posibilidad de someter toda teoría al test de la comprobación de los fenómenos de la materia, convirtiendo así a esta materia en base de la verdad de los conocimientos adquiridos. La revelación, tal como es creída en la Iglesia, no es el simple descubrimiento de la esencia de Dios, ni tampoco su estampación iluminadora en la inteligencia humana. Sale al encuentro del hombre bajo la modalidad de la aceptación humana en las condiciones históricas, mundanas y sociales de su existencia y de su mediación en el mundo. Y así, la marcha ascendente de la verdad de Dios previamente dada tiene también siempre un signo productivo e inductivo en los perfiles de la comprensión de sí y del mundo del hombre creyente.

Forma parte de la teología como ciencia humana adquirir una y otra vez, siempre de nuevo, de manera también productiva, a lo largo del proceso de su automediación asimiladora, la verdad que le ha sido previamente dada. Porque la teología no es simplemente la repetición de las palabras de Dios, sino asimilación refleja de la revelación, dada únicamente en el medio creado, en el marco del dominio científico y práctico de la existencia humana.

IV. LA SÍNTESIS CRISTOLÓGICA: EL JESÚS CRUCIFICADO ES EL
CRISTO RESUCITADO POR EL PADRE, ES LA PRUEBA DE
LA UNIDAD ENTRE LA FE DEL HOMBRE Y LA RAZÓN HUMANA

Desde la perspectiva metodológica, la cristología no puede ya arrancar directamente del análisis de los datos bíblicos y recorrer a continuación la historia de los dogmas para desarrollar, al fin, un cuadro sistemático global. Debe comenzar por analizar las condiciones epistemológicas bajo las que puede cultivarse una cristología histórica y sistemática. La cristología no puede partir sencillamente de la revelación y del dogma para deducir, por así decirlo como "desde arriba", los enunciados cristológicos concretos. Tiene que iniciar su andadura a partir del hombre ("desde abajo"), con una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de un conocimiento humano de la autorrevelación de un Dios trascendente, para descubrir luego, mediante un análisis de la existencia histórica concreta de Jesús de Nazaret, las perspectivas que revelan su relación trascendente con Dios, a quien llamaba Padre. Y así, en el encuentro con la historia y la trascendencia de Jesús, acontece también la mediación interna de la apertura trascendental y limitada del hombre al misterio de Dios y su experimentación en el ámbito de la creación, de la historia y de la comunidad de comunicación en la que ha sido transmitida y testificada la unidad de la trascendencia y de la historia de Jesús (= Iglesia).

La confesión de Jesús como Cristo y, por tanto, la totalidad de la cristología como reflexión de la fe en Cristo, se apoya en el carácter indeducible de un hecho histórico contingente. En las apariciones pascales Jesús se revela a sus discípulos como viviendo junto a Dios y como mediador del reino escatológico divino atestiguado y respaldado por Dios, a quien llamaba su Padre. A la luz de aquella experiencia pascual pudieron sus seguidores identificar al Señor elevado hasta Dios y resucitado de entre los muertos con el Jesús de Nazaret, que se había presentado y actuado como mediador del reino de Dios del fin de los tiempos. Es el Jesús de la historia, que se sabe inserto en una relación singular con Dios como su Padre (relación "abba") y está autorizado y legitimado por él para el desempeño de una misión exclusivamente suya. Es el hombre Jesús de Nazaret que, a causa de su pretensión de

proclamar el dominio escatológico aquí y ahora y de su llamamiento a creer en él y a seguirle, fue condenado por los hombres a morir en la cruz. Es el hombre Jesús de Nazaret que, a la luz de la fe judía por él mismo proclamada, parece haber sido abandonado por Dios y aparentemente privado de toda en su pretensión de ser el enviado mesiánico (Dt 21,23; Gál 3,13).

La cristología debe iniciar su recorrido a partir de esta síntesis de los enunciados valorativos originarios de los discípulos. Consigue así una vía de acceso hacia el acontecimiento, testificado en esta experiencia, de la identificación de Jesús con Dios y, con ello, también hacia el acontecimiento pascual, hacia la revelación de Jesús como el Hijo de Dios mesiánico del fin de los tiempos y hacia el Hijo del Padre que es parte constitutiva de la consumación esencial de Dios (Gál 1,16). Y, a la inversa, en la revelación de Jesús, Dios se comunica a sí mismo como el "abba" de Jesús y como el origen intradivino (= Padre) de la Palabra divina esencial, ahora presente en el mundo en y por el hombre Jesús de Nazaret, tanto escatológicamente como en su realidad encarnada (Rm 1,1-4; 8,3; Gál 4,4-6; Heb 1,1-3; Jn 1,14-18 *et passim*).

El acontecimiento de Pascua es el fundamento de la fe pascual. El primitivo kerygma apostólico confirma que sólo hay una vía de acceso a la persona del Jesús histórico y a su significación soteriológica: la que lleva de la confesión de fe de los discípulos hasta Jesús. Sólo porque Dios se revela en el acontecimiento de la resurrección y en las apariciones pascuales como el Padre de Jesús pueden interpretar adecuadamente los discípulos la relación de Jesús con Dios que podía percibirse ya también en la historia y en las actividades del Jesús prepascual.

El Jesús crucificado es el mediador escatológico del reino de Dios testificado por Yahvéh. Es el Cristo, el "Hijo de Dios" mesiánico. En él ha llegado a su cumplimiento definitivo la promesa de la presencia escatológica de Dios, una presencia que se ha realizado de forma histórica concreta en el hombre Jesús (cf el testimonio literario más antiguo: 1 Cor 15,3-5; cf. también 1 Tes 1,10; 4,14; Rm 10,9; 2 Tim 2,8; 1 Pe 3,18; 1 Tim 3,16; Mc 16,6; Mt 28,5s.; Lc 24,5-7; Jn 20,8s. *et passim*).

Aunque el testimonio de los escritores bíblicos sobre Jesús presenta una gran diversidad, no es menos evidente que todos ellos tienen como

punto de referencia común las apariciones pascuales. La primigenia confesión de los testigos de Pascua dice que Jesús es el mensajero escatológico del reino de Dios, que fue acusado de blasfemo y condenado a morir en la cruz, que fue confirmado por Dios, su abba, como la presencia escatológica de la salvación (como Hijo) y que en él se ha revelado Dios como abba-padre. Ésta es también, en definitiva, la revelación del Espíritu, en quien el Padre ha resucitado al hombre Jesús de entre los muertos y le ha acreditado como portador mesiánico del Espíritu de Dios.

La unidad de Jesús con Dios, tal como se manifiesta en la Encarnación, en su vida pública y en el acontecimiento pascual, escapa al conocimiento meramente natural de los discípulos. La dimensión trascendental de todo conocimiento humano debe estar de tal manera determinada desde el Espíritu de Dios que los discípulos puedan identificar la figura del Jesús resucitado con el Jesús terreno, prepascual. El "espíritu de santidad", es decir, el Espíritu de Dios a través del cual estaba unido Jesús, como el Mesías, con el Padre, es también el que le ha resucitado de entre los muertos (Rm 1,1-3; 6,9; 8,11; 1 Pe 3,18).

De ahí que no se pueda alcanzar la protosíntesis cristológica a partir de una interpretación arbitraria de los discípulos, sino sólo a través del Espíritu Santo que testifica y se comunica en el acontecimiento de la resurrección y de las apariciones (cf. 1 Cor 12,3 "Nadie puede decir 'Jesús es el Señor' sino en el Espíritu Santo"; cf. 1 Jn 4,2; Mt 16,16). Sólo puede conocer la esencia y las obras de Dios aquel a quien Dios le comunica su espíritu (cf. 1 Cor 2,11-13).

El Espíritu Santo, que ha resucitado a Jesús de entre los muertos y ha dado a la mente de los discípulos capacidad para lograr la síntesis valorativa de la fe pascual, supera la diástasis entre las verdades de razón vacías de historia y los procesos históricos vacíos de verdad. En la confesión del acontecimiento pascual y en la autorrevelación de Dios en la resurrección de Jesús de entre los muertos, sabe el creyente que no se enfrenta con una interpretación caprichosa de la significación histórico-religiosa, moral o mística de Jesús de Nazaret, sino con Jesús mismo y, por él, con Dios y, por tanto, y en definitiva, consigo mismo y con la pregunta acerca del sentido de la existencia. No es una simple interpretación lo que puede superar el abismo absoluto entre la entrega

a la muerte del hombre y su esperanza de plenitud en una vida eterna, sino sólo Dios, que ha revelado su voluntad de derrocar el poder de la muerte como último enemigo del hombre y de implantar su dominio divino y se ha dado a conocer como Dios Padre, como Creador y Señor "sobre todos y en todo" (1 Cor 15,28).

Después de haber distinguido el doble orden de conocimiento y de haber demostrado a la vez la íntima relación entre fe y razón el Santo Padre explica a Cristo como el punto de coincidencia de fe y razón:

Esta verdad, que Dios nos revela en Jesucristo, no está en contraste con las verdades que se alcanzan filosofando. Más bien los dos órdenes de conocimiento conducen a la verdad en su plenitud. La unidad de la verdad es ya un postulado fundamental de la razón humana, expresado en el principio de no contradicción. La Revelación de la certeza de esta unidad, mostrando que el Dios creador es también el Dios de la historia de la salvación. El mismo e idéntico Dios, que fundamenta y garantiza que sea inteligible y racional el orden natural de las cosas sobre las que se apoyan los científicos confiados, es el mismo que se revela como Padre de nuestro Señor Jesucristo. Esta unidad, natural y revelada, tiene su identificación viva y personal en Cristo (FR 34).