

CRISTO REVELA EL HOMBRE AL PROPIO HOMBRE

[CHRIST REVEALS MAN TO MAN]

PAUL O'CALLAGHAN

SUMARIO: 1. LA LECTURA «ASIMILATIVA» DEL LEMA: UN POCO DE HISTORIA. 1.1. «*La fe cristiana*» de Friedrich Schleiermacher. 1.2. *La búsqueda del Jesús histórico*; Ernst Troeltsch. 1.3. *La crítica de Feuerbach*. 1.4. *La revelación «perpendicular» de Dios en Cristo según Karl Barth*. 1.5. *Cristo como «forma fundamental» en von Balthasar*. 1.6. *Los límites del planteamiento de Barth y von Balthasar*. 2. DOS DISCONTINUIDADES NOÉTICAS PARA UN ADECUADO CONOCIMIENTO DE DIOS EN CRISTO. 3. DIVERSAS COMPRENSIONES DEL LEMA «CRISTO MANIFIESTA EL HOMBRE AL HOMBRE». 3.1. *El cristiano se conoce a través de la fe y la conversión*. 3.2. *Cristo enseña la verdad sobre el hombre como Principio unificador*. 3.3. *Conocerse en Cristo por medio de la actividad humana*. 3.4. *La cristología y la consumación escatológica*. 3.5. *Otros aspectos de la relación cristología-antropología: desde el Antiguo al Nuevo Testamento*. 4. CONCLUSIÓN.

Resumen: El estudio reflexiona sobre la afirmación de *Gaudium et spes*, n. 22: «Cristo manifiesta el hombre al propio hombre». Una lectura demasiado simple, meramente asimilativa, de la expresión podría llevar a entender el ser humano como simple reflejo de Cristo, como Cristo lo es de Dios. Esto es un error, ya que desde el punto de vista noético hay una significativa discontinuidad entre el hombre y Cristo, y entre Cristo y Dios. De ahí que, como ya mostró Juan Pablo II en su encíclica *Redemptor hominis* (1979), sea más correcto entender que Cristo revela al hombre lo que es el hombre cuando le conduce a la conversión y a la fe. En el interior de este proceso, entendido obviamente en contexto escatológico, el cristiano descubre en Cristo el «principio unificador» de toda la antropología.

Palabras clave: Antropología teológica, Cristología, Epistemología.

Abstract: The study reflects upon the text of *Gaudium et spes* 22, «Christ reveals man to man». A simplistic, «assimilative» reading of the text would involve man being a simple reflection of Christ, just as Christ is of God; thus anthropology, Christology and Theology would virtually coincide. This is mistaken, for there is significant noetic discontinuity between man and Christ, and between Christ and God. Hence it is more correct, as John Paul II's 1979 encyclical *Redemptor hominis* shows, that Christ reveals man to man by leading him to conversion and faith. Within this process, the Christian discovers in Christ the «unifying principle» of all anthropology, albeit in an eschatological context.

Keywords: Theological Anthropology, Christology, Epistemology.

El primer autor moderno que ha enunciado abiertamente el principio que ahora consideramos, «Cristo revela el hombre al propio hombre», ha sido, con toda probabilidad, Henri de Lubac, en su conocida obra *Catolicismo*, del año 1938. Así lo explicaba el teólogo jesuita: «Cristo, al revelar al Padre y ser revelado por Él, acaba de revelar al hombre a sí mismo. Al tomar posesión del hombre, asiéndole y penetrándole hasta el fondo de su ser, le fuerza a descender también a él dentro de sí para descubrir de repente en su propio interior regiones hasta entonces insospechadas. Por Cristo, la Persona es adulta, el Hombre emerge definitivamente del universo, toma plena conciencia de sí... Por la revelación cristiana, no solamente adquiere profundidad la mirada que el hombre dirige sobre sí, sino que al mismo tiempo se ensancha la que dirige a su alrededor... La Imagen de Dios, la Imagen del Verbo, restaurada por el mismo Verbo encarnado y a la que presta su esplendor, soy yo mismo, es el otro, es cualquier otro»¹. No se trata, desde luego, de una idea nueva, pues la antropología cristiana siempre se ha comprendido de algún modo a partir de la cristología². Ya san Ireneo había dicho: «¿Qué novedad ha traído a la tierra el Señor? Ha traído todas las novedades, trayendo a Sí mismo»³. Bien conocidos son los sermones navideños del papa León Magno sobre la dignidad humana, que culminan en la aclamación: *Agnosce, o christiane, dignitatem tuam!*, «reconoce, oh cristiano, tu dignidad... Piensa de qué cabeza y de qué cuerpo eres miembro»⁴. Con todo, se puede decir que la afirmación de De Lubac ha hecho escuela, quedando plasmada en la Constitución Dogmática *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, promulgada en el año 1965⁵.

1. H. DE LUBAC, *Catholicisme: les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1952. Trad. esp. *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Ediciones Encuentro, Madrid 1988, 238s.

2. Cfr., entre otros, los siguientes estudios: W. PANNENBERG, «El fundamento cristológico de la antropología cristiana», en *Concilium* 9 (1973/2) 398-416; M. BORDONI, «Cristología e Antropología», en C. GRECO (a cura di), *Cristologia e Antropologia*, AVE, Roma 1994, 15-62; mi estudio «Cristocentrismo y antropocentrismo en el horizonte de la teología. Una reflexión en torno a la epistemología teológica», en J. MORALES ET AL. (eds.), *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, 367-398.

3. «Quid igitur novi veniens in terra Dominus attulit? Omnes novitatem attulit, seipsum aferens», SAN IRENEO, *Adv. Haer.* 4,34,1.

4. SAN LEÓN MAGNO, *Sermo 1 in Nativitate Domini*, 3.

5. Sobre la relación entre cristología y antropología en *Gaudium et spes*, cfr. V. CAPORALE, «Antropología e cristología nella *Gaudium et spes*», en *Rassegna di teologia* 19 (1988) 144-165; P. CODA, «L'uomo nel mistero di Cristo e della Trinità. L'antropolo-

¿Pero qué quiere decir exactamente la frase «Cristo revela el hombre al hombre»? Cada vez que es citado el renombrado texto, parece que se está dando algo por descontado, algo obvio: Cristo, el hombre perfecto, nos hace ver cómo son (o por lo menos cómo deberían ser) los demás hombres. Él se nos ofrece sencillamente como perfecto modelo de humanidad. A nivel teológico, la idea parece bastante sencilla: para empezar, el hombre, según el libro del Génesis (Gn 1,26), está hecho «a imagen de Dios»; luego, el Nuevo Testamento nos presenta a Cristo como la Imagen Perfecta del Padre (cfr. 2 Co 4,4; Col 1,15; He 1,3)⁶; y como conclusión: el hombre se realiza a sí mismo si se asemeja a Cristo. Dicho de otro modo: puesto que la humanidad de Cristo refleja la naturaleza divina, el hombre, si se ajusta lo mejor que pueda a esta humanidad, acabará divinizándose.

Se trata de una lectura que podemos llamar «asimilativa» o «platónica» del lema «Cristo revela el hombre al hombre», una lectura accesible y válida desde muchos puntos de vista, pero con importantes límites. Consideramos la cuestión a continuación.

1. LA LECTURA «ASIMILATIVA» DEL LEMA: UN POCO DE HISTORIA

La reciprocidad noética entre cristología y antropología, apenas esbozada, tiene una larga y fructífera historia. Durante la época patristica, y en particular entre los padres griegos, el hombre se interesaba sobre todo en la *divinización*, es decir, en el don de la inmortalidad y del conocimiento de lo divino, con vistas a superar la caducidad y la ignorancia. En este caso, el prototipo del ser humano, Cristo, necesariamente se presenta como el *perfecto Dios-hombre*. Es la cristología que culmina en el Concilio de Calcedonia. Las cristologías que parten de Agustín y llegan al medioevo apuntan más bien hacia un Cristo Reconciliador y Redentor, cuyo

gia della *Gaudium et spes*», en *Lateranum* 54 (1988) 164-194; T. NASCENTES DOS SANTOS, *Introdução ao discurso antropológico de João Paulo II: «GS» 22 e «GS» 24 no programa do atual Pontífice*, Athenaeum Sanctae Crucis, Roma 1992; Á. CORDOVILLA PÉREZ, «Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo», en *Communio* (ed. italiana) 203-204 (2005) 154-166.

6. *Inter alia*, cfr. R. CANTALAMESSA, «Cristo "Immagine di Dio"», en *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 16 (1980) 181-212, 345-380; A.G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu*, Desclée, Paris 1987; A. SCOLA, G. MARENGO y J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000, 149 ss.

significado queda encerrado principalmente en la *superación de la culpa* por medio de la satisfacción que Cristo ofrece al Padre. Esta percepción «hamartiocéntrica» de Cristo adquiere un matiz particular en la cristología de Lutero, para quien el cristiano delante de Dios «es» Cristo: mediante el *admirabile commercium* que acontece entre Cristo y el pecador por medio del bautismo, el Padre no ve más que a su Hijo en el creyente.

Con las cristologías de la *Aufklärung* la relación entre cristología y antropología se vuelve aún más estrecha. Este movimiento quería promover *la verdadera moralidad* para asegurar la consolidación de una sana comunidad humana. Cristo, entonces, venía representado como un hombre repleto de virtud y bondad, modelo acabado para la humanidad. El romanticismo por su parte buscaba la *integración armoniosa del ser personal* del hombre, y veía en Cristo el individuo perfecto y feliz, equilibrado, fuerte y compasivo a la vez. Y el pensamiento personalista moderno, en su intento de superar la reificación del hombre, buscaba en Cristo *la persona perfecta* que vive enteramente desde el Tú divino del Padre, y se erige en fuente y modelo de riqueza interpersonal, de humanización para la sociedad. En un contexto más reciente, otros autores consideran a Cristo como Aquel que, por su solidaridad en la Cruz con el hombre oprimido, alcanza la liberación definitiva para la humanidad.

Pero este modo de confrontarse entre sí la cristología y la antropología, no está exenta de ambigüedades. En los casos recién mencionados, la cristología parece determinarse a partir de la antropología. Desde el punto de vista de la fe, por el contrario, habría que decir lo contrario: que la antropología se determina a partir de la cristología. Pero esta última afirmación, que en principio parece justa, en la práctica puede caer en una cierta ambivalencia. Ciertamente, a nivel ontológico es Cristo quien determina qué es el hombre. Pero, ¿lo determina epistemológicamente? Si el hombre es, o debería ser, reflejo de Cristo, ¿quién será Cristo sino el reflejo del hombre?

El fenómeno de la reducción antropológica de la identidad de Cristo se ha dado con particular fuerza entre varios autores de los últimos dos siglos. Hoy en día, además, ha llegado a ser un fenómeno popular y consolidado: Cristo, considerado en términos generales como la concretización «cristiana» de Dios en la historia, es considerado como la proyección interesada de cada persona, de cada época, de cada cultura, mientras, así

se piensa, en realidad no se puede decir casi nada de cierto sobre el auténtico Jesús de Nazaret que vivió entre los hombres hace 2.000 años. Cada uno lo dibuja según las aspiraciones y necesidades del momento. Cada uno, decía Albert Schweitzer gráficamente, cubre a Cristo con el propio manto. Mencionamos a continuación un par de ejemplos clásicos del fenómeno, en los escritos de Friedrich Schleiermacher y Ernst Troeltsch.

1.1. «*La fe cristiana*» de Friedrich Schleiermacher

En primer lugar se puede considerar la obra influyente del teólogo luterano Friedrich Schleiermacher, *La fe cristiana*, del año 1820. Fiel a la tradición luterana pietista, la reflexión de este autor parte de la experiencia religiosa personal y de la piedad (*Frömmigkeit*) del cristiano. Esta experiencia consiste principalmente en un «sentimiento de radical dependencia de Dios» (*das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit*), fruto de la acción de Cristo sobre la comunidad cristiana. La acción de Cristo consiste en una especie de estimulación, elevación y renovación de la conciencia-de-Dios reprimida y tenue presente en la naturaleza humana «caída», mediante la comunicación de la conciencia-de-Dios poderosa, ininterrumpida y arrolladora que Cristo mismo posee. Como descripción psicológica del fenómeno religioso, la explicación de Schleiermacher no deja de ser atractiva. El lado problemático está en la tendencia a restringir la influencia de Cristo sobre los hombres a la esfera psicológica entre otras cosas, haciendo superflua en Él la divinidad.

Posiciones no muy diversas se encuentran en autores protestantes más recientes como Rudolf Bultmann, Helmut Braun y Paul Tillich; y católicos, con posiciones desde luego más matizadas, como Edward Schillebeeckx y Karl Rahner⁷.

1.2. *La búsqueda del Jesús histórico*; Ernst Troeltsch

Un segundo ejemplo de este fenómeno reduccionista proviene de autores que critican a Schleiermacher por su propensión subjetivista.

7. Cfr. mi estudio «Cristocentrismo y antropocentrismo», cit., 381-383.

Entre ellos son bien conocidos David F. Strauss⁸ y Ferdinand C. Baur⁹, quienes intentan plantear la cristología a partir de la historia objetiva, documentada y indiscutida de la vida de Jesús. A lo largo de los dos últimos siglos el esfuerzo hecho por la investigación histórica de individuar un perfil incontestable para el «Jesús de la historia», lo que se llama la *Leben-Jesu-Forschung*¹⁰, ha tenido un vasto y fructífero desarrollo. Hoy en día se habla ya de la «Third Quest for the Historical Jesus», la tercera búsqueda del Jesús histórico, y la literatura crece de día en día.

Sin embargo, los resultados de la línea histórica de investigación, a pesar de su fundamental validez y utilidad, han sido algo decepcionantes. Un cierto subjetivismo latente y encubierto, presente en los métodos histórico-críticos empleados, ha sido señalado frecuentemente¹¹. Un ejemplo interesante es el del historiador de la cultura Ernst Troeltsch († 1923). Este autor estableció tres criterios que deberían aplicarse a cualquier investigación sobre la vida histórica de Jesús: la *crítica histórica* (para asegurar la

8. Su obra más conocida es la *Vida de Jesús* (1835). Cfr. A.E. MCGRATH, *The Making of Modern German Christology*, Blackwell, Oxford 1986, 35-38.

9. Cfr. F.C. BAUR, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte* (orig. 1867), Darmstadt 1974. Sobre la comprensión de Baur, cfr. H. LIEBING, «Ferdinand Christian Baur's Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 54 (1957) 225-243; A.E. MCGRATH, *The Making*, cit., 38-42. De hecho Baur intenta asimilar la relación que une a Sócrates y el platonismo con la que une a Jesús y el cristianismo: cfr. F.C. BAUR, «Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus», en *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 10 (1837) 1-154.

10. Cfr. J.M. CASCIARO, «El acceso histórico a Jesús a través de los Evangelios», en L.F. MATEO-SECO (ed.), *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre*, Eunsa, Pamplona 1982, 79ss.

11. Dentro del campo protestante, parece válida la crítica de M. Kähler, quien denominaba los esfuerzos para delinear la histórica «vida de Jesús» «un ejemplo moderno de parto del ingenio de la imaginación humana (*ein moderne Abart von Erzeugnissen menschlicher erfindlicher Kunst*)... El historicismo es tan arbitrario, tan arrogante humanamente, tan especulativo e “infel-gnóstico” como era el dogmatismo», M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig 1892, 4. También Bultmann, recogiendo unos textos de Barth, decía: «No se puede dejar de lado la crítica histórica. De todas formas debemos entender el verdadero significado que tiene: nos educa en la libertad y en la verdad, no solamente liberándonos de un modo específico de entender la historia (*ein gewisses Geschichtsbild*), sino porque nos libera de toda precomprensión de la historia (*Geschichtsbild*) posible para el conocimiento histórico, y nos hace caer en la cuenta que el mundo que la fe quiere acoger es totalmente inaccesible sin la ayuda de los conocimientos científicos», R. BULTMANN, «Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung» (1924), en *Glauben und Verstehen I*, Mohr, Tübingen 1964, 1-25; aquí 4. Sobre la cuestión, cfr. J. RATZINGER, «La interpretación bíblica en conflicto», en L. SÁNCHEZ NAVARRO y C. GRANADOS (eds.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra, Madrid 2003, 19-54.

autenticidad del texto), la *correlación* (para asegurar la coherencia entre los distintos aspectos y etapas del texto) y la *analogía* (para confirmar que las afirmaciones concuerden con las experiencias típicas del hombre)¹². Criterios razonables, sin duda. Algo problemático, sin embargo, el último: la analogía. Porque en el fondo Troeltsch está diciendo que lo que no podemos comprobar científicamente mediante nuestra propia experiencia (por ejemplo, las intervenciones sobrenaturales, la actividad demoníaca) no tiene derecho de ciudadanía en la historia objetiva de Jesús. Las afirmaciones sobrenaturales y divinas de la Escritura sólo pueden derivar, pues, o bien de las equivocaciones de la primitiva comunidad cristiana, o bien de las palabras de Jesús mismo. Dicho de otro modo, el esfuerzo de hacer una historia plenamente objetiva de la vida de Jesús ha llevado en la práctica a la reducción de Cristo a nuestros parámetros, a nuestras categorías, a convertir, de nuevo, la cristología en antropología.

En realidad, los enfoques presentes en los dos ejemplos aducidos no difieren tanto el uno del otro. En los dos casos, se quiere ofrecer un camino humano (es decir, común y accesible para todos) hacia Jesús y en Él hacia el Padre, en un caso resaltando la *experiencia personal interior* del creyente, en el otro, poniendo en primer plano los *hechos empíricos y objetivamente ciertos* de la vida de Cristo. Pero, a fin de cuentas, la visión de Cristo que resulta se hace normativa no a partir de la «humanidad» perfecta, singular, irreplicable y provocadora del Verbo Eterno que vive entre los hombres, sino porque se acepta que Dios de algún modo garantiza *aquella* humanidad, se encuentra «detrás» de ella. En otras palabras, Cristo sería *un hombre especial avalado por Dios*, un hombre mejor que los demás, quizás, un ser superior, situado entre Dios y el mundo. Un actor cósmico, se podría decir con Arrio, un incomparable maestro de la moral, dirían los modernos. En todo caso, un ser situado entre Dios y el mundo, un «ser puente», con aspectos en común con el uno y con el otro.

1.3. *La crítica de Feuerbach*

La crítica más devastadora y duradera de la doctrina de Schleiermacher y de otros no provino tanto de los estudios históricos sobre la vi-

12. Cfr. E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1902.

da de Jesús, sino del filósofo post-hegeliano Ludwig Feuerbach. En su obra *La esencia del cristianismo*, del año 1841¹³, explica Feuerbach que el resultado de la «objetivación»/«proyección» (*Vergegenständigung*) o «exteriorización» (*Entäußerung*) de la conciencia humana es siempre «otro ser» (*Anderssein*), distinto del sujeto consciente pero siempre semejante a él. El «otro ser» es ciertamente un *tú*, pero mientras Hegel relacionaba ese *tú* con el Espíritu Absoluto (con Dios) en sus distintas manifestaciones, Feuerbach, tomando distancias, insistía en que se trata siempre de un *tú* de la misma especie (*Gattung*) del sujeto. Los sentimientos humanos, de miedo o de amor, de sufrimiento o de esperanza, hacen referencia directa a los objetos externos, pero sólo a los de la misma especie. Pero ya que «Dios» por definición no puede ser incluido en la *Gattung* o especie humana, todos los sentimientos «religiosos» que el hombre pueda experimentar no sirven para inferir un conocimiento cierto sobre la existencia y atributos de la Divinidad¹⁴. «La «conciencia de Dios» no es más que la auto-conciencia del hombre», concluye Feuerbach, «el conocimiento de Dios no es más que el autoconocimiento del hombre»¹⁵. Además, puesto que en el hombre sólo cabe «el sentimiento de la especie» (*das selbstfühlende Gefühl*), la humanidad de Cristo conocida por medio del sentimiento no supera, cualitativamente, la de cualquier hombre¹⁶.

La crítica de Feuerbach tiene una consistencia innegable: a partir de los sentimientos o experiencias comunes de una especie inferior —en

13. Cfr. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* (ed. W. Schuffenhauer), 2 vols., Akademie Verlag, Berlin 1956. Sobre esta obra, cfr. especialmente la presentación y crítica de C. FABRO, *Ludwig Feuerbach. L'essenza del cristianesimo*, Japadre, L'Aquila 1977; también H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid 1967, vol. 1; A.E. MCGRATH, *The Making*, cit., 42-47; M.W. WARTOFSKY, *Feuerbach*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

14. Sobre el concepto de *Gattung* en Feuerbach, cfr. M. WARTOFSKY, *Feuerbach*, cit., 220-226.

15. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, cit., vol. 1, 51. «Si el sentimiento es el esencial instrumento u órgano de la religión, entonces la naturaleza de Dios no es otra cosa que una expresión de la naturaleza del sentimiento... La esencia divina, comprendida por el sentimiento, no es en realidad más que la esencia del sentimiento, extasiado y contentísimo de sí mismo... nada más que el sentimiento intoxicado y feliz de sí mismo», *ibid.*, 46.

16. «La encarnación no es otra cosa que la aparición efectiva y sensible de la naturaleza humana de Dios. De su parte Dios no se ha hecho hombre; el motivo de la encarnación ha sido la indigencia, la necesidad del hombre... El Dios encarnado es solamente la aparición del hombre que se ha hecho Dios, ya que el bajarse de Dios al hombre es necesariamente precedido por el alzarse del hombre hacia Dios», *ibid.*, 104.

este caso, del hombre— no se puede inferir por vía de la superación los atributos de un ser de especie superior. El hombre es semejante a sí mismo, y basta. Por ello, la conciencia-de-Dios dominante, arrolladora y contagiosa, que Schleiermacher atribuía a Cristo como causa natural de la conciencia de Dios entre los hombres, debe ser considerada como una fantasía alienante. *Post hoc, sed non propter hoc*: en base en una teología que parte exclusivamente de la experiencia religiosa, no puede verificarse ninguna relación necesaria entre el «verdadero» o histórico Jesús de Nazaret por una parte, y un exaltado Cristo divino, arquetípico y metahistórico, por otra.

Es interesante notar que en una cosa por lo menos la teología cristiana concuerda con la posición de Feuerbach: que el hombre no es capaz con sus propias fuerzas de conocer la esencia de Dios¹⁷. Así lo enseñan autores tan diversos entre sí como son Tomás de Aquino, Karl Barth y Hans Urs von Balthasar. Veamos la posición de estos últimos.

1.4. *La revelación «perpendicular» de Dios en Cristo según Karl Barth*

Por su parte Barth dice claramente que cualquier conocimiento teológicamente válido respecto al hombre debe excluir toda antropología previa de tipo filosófico o cultural. «La cristología debe ocupar todo el espacio en la teología... La cristología es todo o no es nada», decía¹⁸. Como ser que aspira a la inmortalidad, el hombre sólo puede hablar de sí mismo a partir de Dios, pues Dios es «el único que posee inmortalidad» (1 Tm 6,16)¹⁹. Ya que el hombre no «es» inmortal, según Barth, si no recibe la inmortalidad de Dios, hay que decir que esta revelación nos viene «perpendicularmente», por medio de Cristo. El hombre es reflejo de la Trinidad, concretamente en lo que se refiere a su constitución como comunión de personas²⁰.

17. Cfr. M. PÉREZ DE LABORDA, «La preesistenza delle perfezioni in Dio. L'apofatismo di San Tommaso», in *Annales Theologici* 21 (2007) 279-298, que reflexiona sobre el «penitus manet ignotum» que Santo Tomás aplica a Dios en *III C.G.*, 49.

18. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik 1/2: Prolegomena*, Zollikon, Zürich 1959, 114.

19. Cfr. K. BARTH, *Die Auferstehung der Toten*, Evangelischen Verlag, Zürich 1963.

20. Cfr. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik 3/2*, Zollikon, Zürich 1948, 242-381.

1.5. *Cristo como «forma fundamental» en von Balthasar*

Siguiendo hasta cierto punto el planteamiento de Barth, Hans Urs von Balthasar ha criticado duramente las cristologías planteadas a partir del hombre, insistiendo en la necesidad de recorrer un camino inverso: la antropología se debe plantear a partir de la cristología, y no al revés. Cristo es siempre anterior al hombre, dice, y suscita en él la acogida de la revelación, es decir, la fe. Cristo es la *Gestalt*, la forma fundamental o imagen perfecta del hombre y de toda la realidad creada, es «la analogía concreta del ser». Por lo tanto la vida única, histórica y encarnada de Cristo es la que da sentido al hombre, a la historia, y al ser mismo²¹. La categoría fundamental de la cristología de von Balthasar es la *kénosis*, expresión paulina del auto-vaciarse de Dios que supone la encarnación del Verbo-Hijo. Y, ya que para von Balthasar Cristo es la «forma fundamental» del hombre y del ser, la *kénosis* del Verbo expresa no sólo la vida terrena del creyente y la dinámica interna de la ascética cristiana, entendida como renuncia total de la propia vida, sino también algo que pertenece a la misma esencia divina, en la que se da «la eterna negación del Hijo en relación con el Padre»²². En otras palabras, no sólo Cristo en su íntima constitución, sino el actuar del mundo creado y del hombre son reflejo de la vida trinitaria.

Von Balthasar puntualiza su posición diciendo que al hombre se le prepara para reconocer y recibir la divina revelación en Cristo por medio de lo que llama la «vía estética», de la belleza. Concretamente, dice, en Cristo el hombre se descubre amado en modo incondicional por Dios, así como el niño se descubre amado por su madre. Y este amor, sólo este amor, es «digno de fe», por tomar el título de una importante obra suya. El hombre reconoce a Dios en Cristo por medio del amor.

1.6. *Los límites del planteamiento de Barth y von Balthasar*

La posición de Barth, como se ve, es radicalmente cristiana, aunque tiende hacia un cierto fideísmo, cerrándose al diálogo con la filosofía y la

21. Cfr. N.J. HEALY, *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar. Being as Communion*, Oxford University Press, Oxford; New York 2005, 101ss.

22. H.U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Johannes, Einsiedeln 1977, 162 de la edición italiana (*Gli stati di vita cristiana*, Jaca Book, Milano 1985).

cultura. Además, es susceptible de la acusación feuerbachiana de proyección, porque en realidad arranca de la búsqueda humana de inmortalidad.

La comprensión de von Balthasar, aunque insiste con razón en la prioridad de la cristología sobre la antropología, también tiene algo de no acabado, porque plantea la existencia de un amor divino incondicional a partir de la experiencia humana del amor en general, la de la madre, la del esposo. Objetivamente, la cristología propuesta por von Balthasar es previa a la antropología, pero no está claro que lo sea epistemológicamente, es decir a nivel de la apropiación de la fe. Se abre la puerta a que Dios en Cristo sea pensado en realidad a partir del hombre y de la experiencia humana, y no al revés²³.

En pocas palabras, tanto en von Balthasar como en Barth, se ofrece una lectura fundamentalmente platónica o asimilativa de la imagen de Dios en el hombre: siendo Cristo reflejo de la Trinidad en todo, el creyente puede llegar a ser reflejo de Cristo en todo. Y si eso es así, tanto valdría partir de Cristo para comprender al hombre como partir del hombre para conocer a Cristo.

2. DOS DISCONTINUIDADES NOÉTICAS PARA UN ADECUADO CONOCIMIENTO DE DIOS EN CRISTO

Considero que el análisis hecho hasta ahora hace entrever que, en el camino del hombre hacia el Padre por medio de Cristo, existen dos discontinuidades noéticas que deben ser examinadas atentamente para interpretar justamente nuestro lema, «Cristo revela el hombre al hombre».

La primera, *entre el hombre y Cristo*. Está claro que la solidaridad entre Cristo y el hombre, establecida por la encarnación del Verbo, no es total y unívoca, sino «diferenciada». Me explico. Ciertamente Cristo, en algunos aspectos de su ser y de su vida, se identifica plenamente con el hombre. Pero en otros, no. Cristo no asume en modo unívoco cada aspecto de la vida del hombre concreto e histórico. Por esta razón, el cristiano no está llamado necesariamente a identificarse con Cristo en todos

23. Cfr. mi estudio «Gli stati di vita del cristiano. Riflessioni su un'opera di Hans Urs von Balthasar», en *Annales Theologici* 21 (2007) 61-100, especialmente 90.

los detalles de vida de éste. Además, sería imposible hacerlo: sólo Él es el Señor, en Él habita la plenitud de la divinidad corporalmente (Col 2,9). En otras palabras, la relación entre Cristo y el creyente no es puramente simbiótica o asimilativa. Hasta cierto punto, y se trata de una afirmación central de este estudio, Cristo «manifiesta el hombre al hombre» siendo *diverso* de él, por lo menos en ciertas cosas. Como decía Guardini, Cristo es el «gran contraste»²⁴. En otro lugar hemos explicado con más detalle esta «solidaridad diferenciada» de Cristo respecto al hombre, en tres momentos: (1) Cristo se ha identificado completamente con el hombre en lo que se refiere a la *naturaleza humana*, revelándola como hechura divina, (2) no se ha identificado con el hombre en lo que se refiere al *pecado* en sentido estricto, y (3) se ha identificado en modo mixto o funcional en lo que se refiere a ciertos aspectos de la *vida humana histórica*, como son el sufrimiento, la ignorancia y la muerte²⁵.

De ahí se deduce que conocemos a Cristo en su verdadera identidad, y a nosotros mismos en Él, de un modo *indirecto*, es decir, no por medio de categorías antropológicas transparentes, plenamente a nuestra disposición. Y esas categorías son en primer lugar *la fe*, y luego *la conversión* que sigue a la fe.

La segunda discontinuidad es la que existe entre nuestro conocimiento humano de Cristo y el *del Padre eterno*. Es cierto que, como decía el Señor al Apóstol Felipe, «el que me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14,9)²⁶. Pero san Pablo nos recuerda que una cosa es conocer a Cristo «en la carne» (2 Co 5,16), y otra conocerle «en el espíritu», por la revelación (Mt 16,17). El sano apofatismo de todas las épocas ha reconocido la esencial incognoscibilidad de la esencia divina a partir de toda

24. «En el encuentro con Jesucristo se manifiesta la verdadera esencia del hombre; en su presencia se revelan el bien y el mal; en su presencia los hombres sacan las consecuencias de su mentalidad, “se descubren los corazones”. Cristo es “diferente” del mundo; es “de arriba”. De este modo pone en cuestión al mundo y le obliga a manifestarse. Cristo es el gran contraste, ante el cual el mundo muestra su verdadero rostro. Es la medida independiente del mundo, a la cuál debe éste someterse. Cristo es, por su esencia, juez y juicio del mundo. Pero al mismo tiempo le ama con un amor poderoso, total, creador, completamente diferente del nuestro», R. GUARDINI, *Cristianismo y sociedad*, Sígueme, Salamanca 1982, 18s.

25. Cfr. mi estudio «Il mistero dell'incarnazione e la giustificazione. Una riflessione sul rapporto antropologia-cristologia alla luce della “Gaudium et spes”, 22», en K. CHARAMSA y N. CAPIZZI (eds.), *La voce della fede cristiana*, Città Nuova, Roma 2009.

26. Cfr. el comentario de Santo Tomás sobre este texto de Juan: *In Io.*, 14, l. 2.

instancia creada. Por un lado, según santo Tomás de Aquino, el hombre a partir de lo creado puede conocer la existencia de Dios, pero su naturaleza (o esencia) nos queda en buena parte velada²⁷. Por el contrario, el hombre, a partir de la esencia de Dios, si hipotéticamente pudiese conocerla, no podría deducir la existencia del mundo creado, aunque algo podría decir eventualmente sobre la esencia de las cosas. Pues Dios, perfectamente beato y completo en sí mismo, crea el mundo cuando y como él quiere, con entera libertad.

Teniendo en cuenta estas discontinuidades, es decir, mediante el esfuerzo de superar una simple lectura asimilativa o platónico-arriana de la reciprocidad cristología-antropología, presentamos a continuación varios caminos, más bien indirectos y ciertamente parciales, para profundizar en el significado del lema que estamos considerando: «Cristo manifiesta el hombre al hombre».

3. DIVERSAS COMPRENSIONES DEL LEMA

«CRISTO MANIFIESTA EL HOMBRE AL HOMBRE»

En esta parte propositiva del artículo consideraremos dos textos recientes del Magisterio de la Iglesia que tratan el tema: la constitución *Gaudium et spes*, ya citada, y la encíclica *Redemptor hominis* de Juan Pablo II, que comenta el texto conciliar en profundidad.

Es interesante notar que la *Gaudium et spes* no dice exactamente que Cristo «revela» el hombre al hombre, sino que lo *manifiesta* (*manifestat*). La palabra «revelación» queda reservada en los documentos conciliares para Dios y su actuar salvífico. Leamos el texto: «Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación»²⁸. Es decir, el hombre llega a conocerse, a descubrir la grandeza de su destino y vocación, no directamente, es decir contemplando e imitando la humanidad de un ser superior, perfecto, sino indirectamente, esto es, a partir de la revelación del Dios inefable y desconocido, una revelación de amor hecha presente en la vida y en la

27. Cfr. el artículo de M. PÉREZ DE LABORDA en la nota 17.

28. CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 22.

palabra de Jesucristo. En otras palabras, el contenido de la revelación cristiana en Cristo no es el hombre, por lo menos no es *directamente* el hombre, sino Dios que, mientras destina al hombre a la eterna comunión con Él, le hace al mismo tiempo vislumbrar algo de su esencia íntima, de su grandeza y dignidad, del sentido de la existencia humana.

El salmista reflexiona sobre el valor de la vida corriente y vulgar del hombre que se conoce con los propios medios: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, y el hijo de Adán para que de él te cuides?» (Sal 8,5). Y responde así a esta pregunta retórica: «Apenas inferior a los ángeles le hiciste, coronándole de gloria y de esplendor; le hiciste señor de las obras de tus manos, todo fue puesto por ti bajo sus pies» (Sal 8,6s). Al hombre le es permitido maravillarse de sí mismo porque *Dios* le ha llenado de sus dones. «Lo que nosotros somos ninguno lo puede ver», decía Rabindranath Tagore, «Lo que nosotros vemos es solamente nuestra sombra»²⁹. Y para un cristiano la luz con la que vemos, o vislumbramos, nuestra sombra, es la que brota de Cristo. Éste es el primer punto: el hombre se conoce solamente a partir de Dios, y a Dios se le conoce a fondo sólo por medio de Jesucristo. Y se conoce como fruto de la libre donación divina, en la que el hombre se hace consciente de algún atributo divino.

En segundo lugar, conviene tener en cuenta, como hace el Papa Juan Pablo II en su encíclica programática *Redemptor hominis* (1979), que Cristo manifiesta el hombre al hombre precisamente *salvándolo*, en cuanto Redentor suyo³⁰. No se trata por lo tanto de una revelación estática o «platónica», potencialmente gnóstica, respecto a la naturaleza humana, delineada en Cristo hasta el último detalle. Cristo, mientras salva al hombre del pecado, le descubre, real pero indirectamente, como quien ha podido perder la amistad con Dios, y que la puede recuperar de nuevo. Hace ver que el hombre es un ser *dinámico*, con un ser y una esencia recibidos mediante el acto creativo de Dios, capaz por lo tanto de crecer y decrecer. En otras palabras, Cristo revela que el hombre no es simplemente un ser estático, sino también historia, libertad y vida.

Resumiendo el contenido de los textos apenas mencionados, podemos decir que Cristo manifiesta el hombre al hombre más bien *indi-*

29. Cfr. R. TAGORE, *Pensamientos escogidos*.

30. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, nn. 10-13.

rectamente, revelándole el amor que llevó al Padre a crearle, a llamarle y a salvarle. Ciertamente los textos de la Iglesia no se mueven en la dirección de un conocimiento de tipo platónico que pasa por medio de Cristo, hombre perfecto.

A partir de esta reflexión podemos considerar nuestro lema en cuatro momentos, que se refieren entre otras cosas a la conversión cristiana, a la búsqueda de la unidad como camino hacia la verdad plena, al aspecto dinámico de la imagen de Dios en el hombre y a la consumación escatológica.

3.1. *El cristiano se conoce a través de la fe y la conversión*

Según el Evangelio, los hombres se confrontan con Cristo en el contexto de la *conversión* del pecado (cfr. Mc 1,15)³¹. Como acabamos de ver, según el Papa Juan Pablo II, Cristo manifiesta el hombre al hombre precisamente *redimiéndolo*, es decir, superando el pecado y llevándolo a la vida eterna.

Según los evangelios, todos los hombres se sitúan delante de Cristo como pecadores en dos modos. Ante Jesús *unos* se encierran y se endurecen en su pecado, con un empecinamiento que les lleva a querer eliminar a Jesús del todo, lo que logran hacer llevándolo a la muerte en la Cruz, con un intento (vano) de redimensionar su identidad como un Mesías, engañado y engañador. Pero en realidad es la santidad presente en las palabras, obras y vida del Señor, la que se confronta con la vida del hombre pecador, demostrándole como tal. Por medio del contraste se «manifiesta el hombre (pecador) al hombre». Cristo, para salvarnos del pecado no se identificó con él (cfr. Heb 4,15), sino que se alejó de él del modo más radical posible, cumpliendo la voluntad de Dios en todo. Y no sólo eso: Cristo, aunque aceptó la muerte, fruto del pecado, no se identificó por

31. «El fenómeno Cristo requiere una conversión no sólo de la voluntad y de la acción, sino también del pensamiento. Esa conversión consiste en no pensar sobre Cristo con categorías mundanas, sino aceptarlo como norma suprema de lo real e, incluso, de lo posible, y juzgar el mundo desde su propia perspectiva. Ese cambio de mentalidad es difícil de entender y aún más difícil de llevar a la práctica. Tanto más difícil cuanto más clara es la oposición que, en el transcurso del tiempo, el mundo ejerce contra Él», R. GUARDINI, *El Señor*, Cristiandad, Madrid 2005, 681.

completo con ella sino con la voluntad del Padre de salvar a los hombres, lo cual, a su vez, tuvo la desgraciada consecuencia de provocar la saña homicida del hombre pecador, lo cual finalmente condujo a la muerte ignominiosa de Jesús en la Cruz. En este sentido hay que decir que Cristo asumió la mortalidad sólo temporalmente, es decir en función de la salvación del hombre. Su auténtico y eterno destino, su «identidad», no era la muerte sino la inmortalidad, obtenida por medio de la Resurrección.

Otros, por el contrario, movidos por la fuerza y la belleza de la vida de Jesús, por sus palabras y milagros, por su santidad, emprenden el camino largo y fatigoso de la conversión. Perciben en Cristo no sólo una vida armoniosa, llena de virtudes y equilibrio, una vida digna de emular. Más allá de lo puramente humano, descubren una fuerza profunda y divina que les mueve a recorrer gradualmente el camino que va desde el «soy un hombre pecador» (Lc 5,8) pronunciado por Pedro, hasta su profesión de fe «tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). En este camino el hombre no sólo descubre a Dios, amante y misericordioso, sino a la vez, e inseparablemente, a sí mismo, al fondo desconocido de su ser, de su pecaminosidad, y también de su (potencial) grandeza.

En pocas palabras, lo primero que Cristo hace es manifestar al hombre, a cada hombre, *como pecador*. Por ello invita a todos a la conversión.

Conviene considerar más de cerca el hecho de que el descubrimiento de la verdadera identidad de Cristo como «el Hijo de Dios vivo», y el descubrimiento del hombre a sí mismo, pasa a través de la conversión cristiana, la fe, o, dicho con más precisión, pasa por medio de un proceso gradual de conversión que se abre a la fe. Al inicio de este proceso, el hombre experimenta la atracción de Dios en y por medio de la vida de Jesús, y comienza a atribuirle una identidad que corresponde en parte a las propias expectativas y deseos. De este modo, la experiencia puramente antropológica que el hombre tiene de Cristo prepara, hasta un cierto punto, el proceso del reconocimiento de Jesús como el Hijo de Dios. No hay nada de impropio para el hombre, ciertamente, en el hecho de buscar y encontrar en la figura de Jesús elementos de sus propias expectativas, porque ningún aspecto de la realidad humana, del origen y destino del hombre, de las alienaciones, limitaciones y aspiraciones que lo caracterizan, de los anhelos y deseos que lo impulsan, es ajeno al Corazón y al poder salvador de Aquel por el cual fueron hechas todas las

cosas (Jn 1,3), de Aquel a través del cual Dios será «todo en todos» (1 Co 15,28). «Él sabe lo que está en el hombre», decía san Juan (Jn 2,25). Pero Cristo es *más* que todo ello, no sólo porque contiene y expresa la suma de todos nuestros anhelos y proyectos, sino porque Él en persona es la fuente y la cima de todas las posibles perfecciones humanas, es «el Alfa y la Omega» (cfr. Ap 1,8; 21,16; 22,13).

Con los cuadros parciales y fragmentados de la identidad de Cristo, dice Benedicto XVI en su libro *Jesús de Nazaret*, «uno puede sin duda amar a Jesús, convertirlo incluso en guía de su vida»³². El conocimiento de Cristo «según la carne» (2 Cor 5,16) tiene su valor, como una etapa en el camino hacia él. Pero no basta, pues la gracia del Padre hecha presente en Jesús empuja al hombre más allá de lo visible, de lo tangible y de lo cuantificable, para llegar, más por gracia divina que por esfuerzo humano, al conocimiento pleno y liberador de la verdadera identidad de Jesús: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo» (Mt 16,16). Me parece que se trata de una de las tesis principales del libro del Pontífice.

Conviene señalar además que el contenido de la fe en la realidad divino-humana de Jesús (y en el Padre) no es un puro conocimiento abstracto, fruto o culminación de un proceso humano, comparable a cualquier búsqueda religiosa, a aquel conocimiento al que aspiran los gnósticos de todos los tiempos. Y esto por tres razones.

En primer lugar, fundamentalmente, porque el fruto del proceso de la conversión es el *discipulado*. El creyente se hace discípulo de Cristo, para seguirle incondicionalmente. *Ser discípulo*, fruto de la conversión y de la llamada divina, llega a ser la verdadera y más auténtica identidad del creyente, quien, llevado por el Espíritu, camina con Jesús, vive su vida, respira el mismo aire, se identifica con él. Por ello, cuando decimos que «Cristo manifiesta el hombre al hombre», esto quiere decir principalmente que el cristiano concreto descubre su verdadera identidad por medio de la conversión que lleva a la fe del discípulo. Cada uno se descubre a sí mismo, personalmente, en y por Jesús.

Segundo, la dinámica de la identificación del hombre con Cristo (y la consiguiente conversión) es normalmente un proceso largo, complejo

32. J. RATZINGER/BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, 344.

y muy personal, que involucra todas las facultades y todos los registros del hombre. Blondel decía que el hombre es el «eterno insatisfecho». En efecto, él aspira a la infinidad, a la plenitud, aunque sabe que es incapaz de alcanzarlas con los propios medios. Por ello, cuando encuentra en otra persona algo de la perfección que le falta, tiende a imitarla, a identificarse con ella, esforzadamente, con perseverancia. Para que se verifique este proceso no basta que la persona imitada sea considerada como *superior* a la que imita. Hace falta además que la imitación sea percibida como algo *posible*, es decir que sea atractiva y significativa para el sujeto. En efecto, la simple admiración no siempre induce a la emulación. Una parte de esta dinámica se hace presente en el modo en que Cristo reunió a los suyos: poco a poco les iba acercando al Padre por medio de la amistad, de la simpatía, del buen ejemplo, de la cercanía, de la comprensión. El que declaraba «Fuego he venido a traer a la tierra, y ¿qué quiero sino que ya arda?» (Lc 12,49), supo esperar varios años para que los que más quería llegasen a tener sus mismos sentimientos (cfr. Flp 2,5). En efecto, cuando se les presentó a los Apóstoles la posibilidad de irse, de abandonar a Jesús («¿también vosotros queréis marcharos?» Jn 6,67), Pedro respondió: «¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros hemos creído y conocido que tú eres el Santo de Dios» (Jn 6,68s).

La fe en el Padre de Jesucristo no es conocimiento humano puro, fruto acumulado del esfuerzo, *en tercer lugar* porque en realidad el cristiano conoce a Dios y a sí mismo en un único proceso, con un conocimiento que le viene por así decirlo «prestado», un conocimiento de fe, de comunión, de común pertenencia: *noverim me, noverim Te*, reza la densa fórmula meditada por san Agustín³³. No es que los Apóstoles supiesen más sobre el hombre a nivel temático e intelectual que los grandes filósofos de la antigüedad. Más bien los Apóstoles *vivían con Cristo*, en Él, por Él, es decir en comunión con el hombre perfecto. San Pedro, consciente de que para él Jesús era todo, decía al cojo de nacimiento en la puerta del Templo: «No tengo plata ni oro», es decir, no tengo medios humanos, conocimientos especiales, no tengo a mi disposición técnicas sofisticadas, «pero lo que tengo, te lo doy; °en el nombre de Jesucristo Nazareno, levántate y anda!» (Hch 3,6). Por medio de la fe, Pedro «tenía a su disposición» toda la antropología cristiana, aunque no fuese to-

33. SAN AGUSTÍN, *Soliloquia* I, 7.

davía a nivel temático, como en Sócrates y los demás filósofos. Siguiendo al Maestro de cerca, Pedro era, desde que fue llamado, «experto en humanidad», por usar una expresión cara al Papa Pablo VI. Las riquezas y la sabiduría de Pedro eran reales y eficaces, pero no eran suyas, pues pertenecían a Cristo, con cuyos ojos veía, con cuya fuerza sanaba, con cuya presencia consolaba, con cuya autoridad enseñaba.

3.2. *Cristo enseña la verdad sobre el hombre como Principio unificador*

Volvamos la atención un momento a lo que apenas hemos mencionado: el proceso de la conversión cristiana incluye normalmente una gradual superación e integración, por medio de la fe, de las visiones fragmentarias y parciales de Cristo, visiones que corresponden a las pobres (aunque válidas) aspiraciones y expectativas del corazón humano. De las identidades parciales («algunos Juan el Bautista, algunos Jeremías, algunos Elías», Mt 16,14) se debe pasar, bajo la «revelación» del Padre, a la realidad plena: «tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo» (Mt 16,16). Es decir, desde la multiplicidad de varios elementos se pasa hacia una comprensión única y unitaria, proveniente de una única luz, desde un conocimiento que no salva a un conocimiento que salva. Este conocimiento es la fe, con la que se «supera» radicalmente el conocimiento puramente humano, pero que no requiere sistemáticamente la eliminación de los elementos parciales anteriores (como con la *Aufhebung* hegeliana o la revelación «perpendicular» de Barth), sino su integración completa. Lo cual nos lleva a hacer la siguiente reflexión.

Martin Heidegger, en un escrito de 1929, hizo la siguiente aguda observación. «Ninguna época ha sabido conquistar tantos y tan variados conocimientos sobre el hombre como la nuestra... Y al mismo tiempo, en ninguna otra época el hombre ha llegado a ser tan problemático para sí mismo como en nuestra época»³⁴. En efecto, tenemos muchos conocimientos a nuestra disposición sobre el hombre, detallados, pormenorizados, comunicables, cuantificables... pero generalmente *poco integrados*

34. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1951, 189.

entre sí. Y a lo largo del resto del siglo XX la reflexión de Heidegger no ha hecho más que consolidarse, sobre todo entre los autores del pensamiento post-moderno³⁵. Piénsese por ejemplo en la desconfianza hacia las «metanarrativas» de parte de Jean-François Lyotard, en el fenómeno de la «diseminación» (o dispersión-decomposición) en Jacques Derrida, en el «pensamiento débil» de Gianni Vattimo. En efecto, en el hombre encontramos una multiplicidad de polaridades no resueltas, de elementos variados no integrados entre sí: entre persona y naturaleza, entre libertad y determinismo, entre tiempo y eternidad, etc. Y se entiende que una reflexión filosófica que quiera ser rigurosa y coherente tiende a escoger un polo a expensas de otro: o individuo independiente o naturaleza común; o libertad o determinismo, etc. Se da lo que Herbert Marcuse describió incisivamente en su obra *El hombre unidimensional*. En todo caso, este fenómeno presenta al pensamiento filosófico el reto de encontrar las categorías que permitan esta integración. Ha sido el mismo Heidegger quien ha puesto de relieve la intuición de Heráclito de identificar el *Lógos* con el vínculo o enlace que une toda la naturaleza³⁶.

Resumiendo lo dicho, podemos afirmar que se llega a la verdad sobre el hombre por medio de la coherencia entre los distintos aspectos del hombre, en la *unidad* del hombre, aunque se trate de una unidad compleja (si es lícito emplear esta expresión), una unidad no del todo realizada, porque consiste en la síntesis entre la situación actual del hombre y el actuarse histórico y escatológico de la providencia divina.

Y es aquí donde se comprende el papel de Cristo como el que «manifiesta el hombre al hombre». El es el único *Lógos* por medio de cual fueron creadas todas las cosas (Jn 1,4), el *Lógos* divino hecho visible en la vida histórica de Jesús de Nazaret. Cristo «sustenta todas las cosas con su palabra poderosa» (Hb 1,3). Por eso, aunque cada aspecto concreto de la vida del hombre encuentra un eco en la vida de Cristo, un eco puro y auténtico, no hace falta que Cristo nos revele «directamente» la naturaleza humana en cada detalle. Más bien, es Él quien da consistencia, unidad y coherencia *al conjunto*, a lo que el hombre descubre por medio

35. Cfr. I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001.

36. Heráclito habla del *Lógos* como la armonía secreta de los contrarios (frag. 30). Heidegger en su obra *Sein und Zeit* retoma esta noción mientras reflexiona sobre la verdad como *a-létheia*, manifestación del ser.

de la intuición artística, de la reflexión filosófica, de la ciencia. No es que Cristo revele *todo* sobre el hombre (como pensaba Barth), ni que nos revele algunas cosas que pueden sumarse a otros datos recabados filosófica o científicamente (una especie de concordismo). Más bien Cristo nos ofrece *una perspectiva unitaria y definitiva* respecto a todo lo que ya conocemos sobre el hombre, su naturaleza y su vida.

Desde luego, la obra de Cristo lleva a cabo en el hombre *la superación de la fragmentación que resultó del pecado*. En efecto, Cristo no sólo reconcilia al hombre con Dios (cfr. 2 Co 5,19), sino también consigo mismo y con los demás hombres, sanando las fracturas introducidas por la transgresión primigenia. Cristo restaura la unidad perdida por el pecado.

Pero, más todavía, en Cristo, que nos revela el principio y el fin de nuestra existencia, en Cristo que es nuestro Camino hacia el Padre, se pueden integrar, explicándolos conjuntamente, todos los aspectos de la vida del hombre, también aquellas polaridades que el pensamiento filosófico o científico a solas no ha logrado integrar del todo.

Tomemos un ejemplo de este fenómeno. El pensamiento filosófico es capaz en principio de hacer explícitos los distintos aspectos de la vida de la *persona* humana: su individualidad, espiritualidad, sociabilidad, libertad, apertura, etc. Pero, como demuestra el desarrollo histórico de esta categoría³⁷, sólo ha sido posible llegar a una noción definitiva de la persona humana a partir de la doctrina de las Personas Divinas, revelada por Cristo. Aunque no nos resulta posible hacerlo en esta sede, no es difícil demostrar cómo las tensiones existentes entre persona y naturaleza, entre libertad y determinismo, entre tiempo y eternidad, etc., pueden encontrar su plena integración bajo la luz de la vida y del obrar de Cristo, Persona Divina hecha hombre.

Dicho de otra forma, *la gracia divina*, con que Cristo comunica a la humanidad el estado de hijos adoptivos de Dios, no consiste sólo en la presencia justificante de Dios en el corazón del hombre, sino que constituye también el principio epistemológico fundamental para comprender el contenido del designio de Dios al crear el hombre, llamán-

37. Cfr. mi estudio «La persona umana tra filosofia e teologia», en *Annales Theologici* 13 (1999) 71-105; J.A. LOMBO, *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*, Apollinare Studi, Roma 2001.

dolo desde toda la eternidad a la comunión filial y perpetua con Él³⁸. En otras palabras, la centralidad de la gracia en la economía cristiana revela el carácter donado de la creación y del mundo.

A lo cual se puede añadir lo siguiente: más que las teorías que intentan presentar una articulación epistemológica abstracta entre cristología y antropología, es la misma historia del pensamiento la que demuestra con los hechos que Cristo ha manifestado el hombre al hombre. En efecto, a lo largo de la historia se comprueba cómo a partir de la reflexión sobre Cristo (y por ende de la Trinidad), y la contemplación de Él, se llega a la noción de persona humana y su dignidad, al sentido de la libertad humana, de la historicidad, de la sociabilidad, etc. Quizá algo de razón tenía Wilhelm Dilthey cuando decía que «es solamente la historia la que nos dice quién es el hombre»³⁹.

3.3. *Conocerse en Cristo por medio de la actividad humana*

Está claro que la categoría bíblica de «imagen y semejanza de Dios» (Gn 1,26s) juega un papel importante en nuestra comprensión de la relación entre cristología y antropología, siendo Cristo la imagen perfecta del Padre (Col 1,15). Pero también es cierto que podría tratarse de una categoría indefinible (y por lo tanto inútil) por la sencilla razón de que Dios mismo es indefinible y desconocido en su esencia íntima, como ya hemos señalado. Dios debe ser reconocido, adorado, obedecido, amado, nos dice la Escritura, pero no comprendido, encerrado o dominado por el hombre. Por esta razón algún Padre de la Iglesia afirma que sería impropio reflexionar sobre la naturaleza de la imagen de Dios en el hombre⁴⁰. En pocas palabras: así como Dios nos es desconocido, el hombre, hecho a imagen suya, no puede conocerse a fondo. Se trata de un ejem-

38. Dice R. Guardini: «Lo que la persona es, la persona verdadera, auténtica, eso es algo que sólo llega a dársenos de modo pleno cuando, mediante la revelación, comprendemos con claridad y en la fe lo que es ser hijo de Dios. “Persona” significa algo diferente de “hijo de Dios”. Lo primero es una realidad natural, lo segundo, una realidad sobrenatural, pneumática. Esto último significa algo que el hombre es por gracia, por la redención; aquello, algo que es por nacimiento», *Cristianismo y sociedad*, cit., 114.

39. W. DILTHEY, «Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts», en *Gesammelte Schriften IV*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, 529.

40. SAN EPIFANIO, *Panarion*, 70.

plo más de la crítica que hicimos de la lectura «asimilativa» del lema «Cristo manifiesta el hombre al hombre».

De todas formas, si se tiene en cuenta que la noción de «imagen de Dios» en el hombre hace referencia directa, según el texto del Génesis, al *dominio* que el hombre debe ejercer sobre el mundo creado⁴¹, se entiende que el hombre ha sido creado «a imagen de Dios» no tanto en referencia al *Ser* de Dios, sino más bien respecto al *Obrar* divino, es decir, al señorío ejercido por Dios sobre el mundo en cuanto Creador suyo. Este señorío ha sido plenamente entregado por el Padre a su Hijo encarnado, resucitado a causa de una muerte libremente acogida por amor, como afirma la Escritura repetidas veces (cfr. Flp 2,9-11; 1 Co 15,25-28; Hb 2,8s; Jn 12,31s). A su vez, el creyente, como hijo de Dios en Cristo, es invitado a participar en el establecimiento del reino de Cristo en la tierra por medio de su trabajo y de todas sus actividades, glorificando al Padre mientras se esfuerza por cumplir su voluntad. De nuevo, «Cristo manifiesta el hombre al hombre», invitándolo a contribuir al establecimiento del señorío eterno de Dios sobre la tierra⁴². Cristo Señor manifiesta el hombre al hombre en cuanto *homo faber*.

Está claro de todas formas que tal señorío será establecido eficaz y plenamente sólo al final de los tiempos, con el *eschaton*. Consideramos ahora este último aspecto.

3.4. *La cristología y la consumación escatológica*

La afirmación «Cristo manifiesta el hombre al propio hombre» se debe plantear también en un contexto escatológico. Y esto principalmente porque la identidad del hombre no será completa, definitiva, hasta el final de su existencia, hasta que Dios sea «todo en todos» (1 Co 15,28), hasta la *Parousia*. Ni siquiera a Cristo se le comprende del todo si no es a partir del momento culminante de su Resurrección, cuando Dios le constituyó, en modo eficaz y público, en lo que era desde siem-

41. *Inter alia*, cfr. D.T. ASSELIN, «The Notion of Dominion in Genesis 1-3», en *Catholic Biblical Quarterly* 15 (1954) 277-294.

42. Se confirma lo que Juan Pablo II afirma en la *Redemptor hominis*, antes considerada: que el hombre es un ser *dinámico*, capaz de crecer y decrecer.

pre: Hijo de Dios, Señor del cielo y de la tierra. Y desde luego el hombre no llega a su plena identidad hasta el final, hasta la resurrección de los muertos⁴³, pues «aún no se ha manifestado lo que seremos», como dice san Juan (1 Jn 3,2). San Ignacio de Antioquía instaba a los cristianos de Roma a no impedir su inminente y anhelado martirio, diciéndoles: «por favor, hermanos, no me privéis de esta vida, no queráis que yo muera... Dejadme contemplar la luz, y *entonces será hombre plenamente*. Dejadme imitar la pasión de mi Dios⁴⁴». El obispo de Antioquía debía de sentirse muy seguro de su identidad prometida por la fe en Cristo, como para aceptar con tanta lucidez la pérdida de la propia vida. Podríamos decir, en base a este texto, que el martirio no es sólo un «lugar teológico» sino también «un lugar *antropológico*»⁴⁵.

Pero hay que señalar otro lado de la interpretación escatológica del lema «Cristo manifiesta el hombre al propio hombre», en abierta continuidad con lo que acabamos de decir respecto a Cristo como fuente de integración/unificación para todo discurso antropológico. Ya lo hemos dicho de pasada. Releo el pasaje: «la verdad sobre el hombre se encuentra en la coherencia, en la *unidad*, aunque se trate de una unidad compleja... una unidad no del todo realizada, porque consiste en la síntesis entre la realidad actual del hombre y el actuarse histórico y escatológico de la providencia divina». En efecto, la dificultad que experimentamos de «leer» en Cristo al hombre entero proviene no sólo de nuestra actual pecaminosidad que ciega y disgrega, ni sólo del conocimiento limitado de la riqueza humano-divina de Cristo que los evangelios nos ofrecen, sino también de que el proyecto de Dios respecto al hombre no ha sido revelado por ahora en todos sus detalles. La reserva escatológica se impone. Por ello, dijimos que la unidad que surge de la comprensión del hombre a partir del misterio de Cristo es una «unidad compleja». En efecto, la verdad que emerge sobre el hombre a partir de Cristo existe, es real, es definitiva, pero los hombres la tenemos sólo parcialmente y «en préstamo», siendo accesible sólo por medio de la fe, de la comunión con

43. Cfr. mi artículo «La fórmula “Resurrección de la carne” y su significado para la moral cristiana», en *Scripta Theologica* 21 (1989) 777-803.

44. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Rom.* 6,2-3.

45. Sobre la noción de «testimonio», cfr. mi estudio «El testimonio de Cristo y de los cristianos. Una reflexión sobre el método teológico», en *Scripta Theologica* 38 (2005) 501-568.

Dios, fruto de la conversión. «Pues habéis muerto», dice Pablo a los creyentes de Colosas, y todavía «vuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3,3).

Y nos quedamos con una pregunta que tendrá que recibir respuesta en otra sede: ¿cuánto sabemos actualmente del hombre a partir de Cristo? ¿Será muy diverso el estado del hombre resucitado respecto al del hombre que vive en la tierra? ¿Hasta qué punto el *eschaton* se ha hecho ya presente en la Iglesia? La respuesta a estas preguntas dependerá en buena medida de la sensibilidad teológica que cada uno tenga⁴⁶.

3.5. *Otros aspectos de la relación cristología-antropología: desde el Antiguo al Nuevo Testamento*

La antropología implícita del Antiguo Testamento, basada en la fidelidad de Dios a la Alianza que estableció con el Pueblo Escogido, presenta algunos elementos problemáticos. Sin embargo, a la luz de Cristo, la Alianza que Dios establece con su Pueblo llega a su plenitud; veremos cómo estos elementos quedan bien clarificados⁴⁷, comprobando de nuevo cómo Cristo revela el hombre al hombre. Podemos señalar tres:

a) *La inmortalidad individual*. El Antiguo Testamento atribuye a los «muertos» (sombras o *refâim*) una supervivencia mínima, pobre, efímera. Su estado es de indigencia, sueño, oscuridad, anonimato. Aunque

46. Se ha dicho alguna vez que los teólogos cristianos se pueden distinguir en dos grandes grupos. Por una parte están los que consideran la dinámica cristiana (el actuar de Dios por medio de Cristo) siempre dentro de los límites de la *potentia Dei ordinata*. Dios, aún pudiendo obrar en modo ilimitado e imprevisto, no cambia los parámetros operativos de su actuar una vez que los ha establecido y revelado, por medio de la creación (la ley natural) y de la encarnación del Hijo de Dios (la Iglesia, los sacramentos, la palabra). Otros autores, por el contrario, prefieren dejar abierto el surgir de ulteriores modalidades de intervención divina en el mundo, que van más allá –según la *potentia Dei absoluta*– de las reglas establecidas por la creación y la encarnación. Los primeros parten más desde el hombre para llegar a Dios, los segundos insisten sobre la prioridad de la revelación divina, que desciende, imprevisible, desde lo alto. Entre los primeros, por ejemplo, se puede mencionar a Tomás de Aquino y Rahner, entre los segundos a Duns Escoto, Barth y von Balthasar. Para los primeros la racionalidad y autonomía humanas prevalecen, para los segundos más bien el voluntarismo nominalista y la intervención divina. Para los primeros la identidad humana está ya a nuestro alcance, y para los segundos se depende directamente de la revelación.

47. Cfr. mi artículo «La persona umana», cit., supra, nota 37.

algunos de los libros más tardíos del Antiguo Testamento presentan una visión más positiva del más allá, la suerte del individuo humano queda bastante malparada.

Pero a partir de la resurrección de Cristo de entre los muertos, punto de partida para la predicación cristiana y de la misión universal de la Iglesia, la inmortalidad es prometida, por lo menos como posibilidad, *a cada individuo* humano, a cada persona. Al que cree Cristo le promete «la vida eterna». En lo que se refiere al aspecto corpóreo (y por lo tanto social) del hombre, la resurrección de Cristo encontrará su expresión plena en la resurrección de todos los muertos. En otras palabras, Cristo abre la posibilidad de una inmortalidad de plenitud humana a todos y a cada uno los hombres. Revela al hombre como ser destinado a la inmortalidad.

b) *La fidelidad de Dios al hombre*. La antropología del Antiguo Testamento se basa sobre la promesa de Dios que se presenta omnipotente (lo puede todo), bueno (ama al hombre) y fiel (perseverante en su amor omnipotente). El hombre empieza a comprenderse, poco a poco, dentro de estas coordenadas. De implícita, la antropología del Antiguo Testamento se vuelve explícita. Sin embargo, a veces el hombre parece tener motivos para *dudar* de la bondad omnipotente y fiel de Dios hacia él. El Salmista se pregunta: «¿Se ha acabado para siempre su misericordia? ¿Se ha acabado la palabra suya para todas las generaciones? ¿Ha olvidado Dios el tener misericordia? ¿Ha encerrado con ira su corazón?». Y responde: «Éste es mi tormento: ha mudado la mano del Altísimo» (Sal 77,8-11). El hombre, sospechando que el amor de Dios no es definitivo, empieza a dudar de sí mismo, y por lo tanto de su propia dignidad, que se basa en la bondad de Dios hacia él (cfr. Sal 8).

Esta sospecha respecto a la «actitud» profunda de Dios hacia el hombre queda completamente superada en Cristo, porque el mismo Hijo de Dios se ha hecho solidario con el hombre caído. Y no sólo eso: Él ha asumido sobre sí todas las desgracias y angustias que el hombre más desafortunado haya podido sufrir. Por ello Cristo ha llegado a ser la garantía tangible del amor fiel de Dios para con los hombres. Ya no es posible dudar de la omnipotencia, bondad y fidelidad de Dios.

c) Por último, la *igualdad humana*. A lo largo del Antiguo Testamento da la impresión de que el favor divino es dirigido exclusivamen-

te, o casi, al Pueblo Elegido, es decir, en el conjunto de la humanidad entera, hacia un grupo numéricamente ínfimo de personas. Es más, a veces el amor de Dios para «su» pueblo llega a ser el motivo para el castigo y el maltrato de otros pueblos. El pueblo judío parece el único tratado bien por Dios. El resto de la humanidad, la gran mayoría, no goza de este privilegio. Lo cual revela una imagen del hombre claramente deficiente, elitista. O así parece.

Pero con la resurrección de Jesús y el envío del Espíritu Santo comienza la misión de la Iglesia dirigida *a todos los hombres*. Se ve con claridad que la finalidad última de la Alianza establecida entre Dios e Israel fue la de hacer posible la salvación de toda la humanidad, una doctrina ya presente en la segunda parte de Isaías. Y desde el punto de vista de la antropología la consecuencia es clara: ya que todos los hombres son posibles destinatarios del don divino de la salvación, todos están constituidos con una dignidad natural tal que les permite acoger este don. Aunque la salvación es don de la gracia y nadie lo puede merecer, la universalidad de la misión de Cristo nos muestra claramente la igualdad fundamental de todos los hombres (cfr. Ga 3,28). De nuevo es Cristo quien revela el hombre al hombre.

4. CONCLUSIÓN

Podemos concluir afirmando que, al decir que «Cristo manifiesta el hombre al hombre», no se quiere proponer una epistemología asimilativo-platónica entre Dios, Cristo, el hombre y el mundo. Una visión de este género no sería incompatible con una cristología arriana. No: Cristo revela al Padre, y en este proceso vivo, el hombre gradualmente se descubre a sí mismo mediante la conversión y la fe en Dios, por la reflexión unitaria sobre su ser, por su actividad que establece cada vez más la soberanía actual de Dios sobre la tierra, y definitivamente en la consumación escatológica.

Paul O'CALLAGHAN
Pontificia Università della Santa Croce
ROMA