

CAPÍTULO XV

LAS GRANDES LINEAS DE LA SINTESIS CRISTOLOGICA *

Hicimos constar en el Prólogo que nuestra lectura de las Fuentes no quería limitarse a ser erudita o informativa. Al revés: las Fuentes son como la cantera de la que podemos extraer el material con que labrar la respuesta a la cuestión decisiva para el creyente: ¿qué significa hoy la fe en Cristo?

Pues bien: una lectura atenta a las dos partes de esta obra permite descubrir la existencia de unos rasgos o intuiciones madres que se han hecho presentes repetidamente a lo largo de toda la historia de la fe en Jesús. A veces sólo se han hecho sentir por lo cara que resultó su ausencia. Pero esto ya es suficientemente revelador para nosotros.

Simplificando lo más posible, pensamos que esas intuiciones madres pueden ser reducidas a cuatro. Y aun a riesgo de incurrir en repeticiones, se hace necesario reproducirlas aquí. La primera de ellas podemos tomarla como un principio de carácter más bien formal. Las otra tres, en cambio, pertenecen al orden de los contenidos.

* Este capítulo apareció en una redacción todavía provisional en

1. LA CRISTOLOGÍA COMO CATEGORÍA ESTRUCTURADORA DE LA REALIDAD

1. La primera de estas constantes es el principio de la universalidad de Jesucristo.

En muchos de los títulos cristológicos que encontramos en la primera parte aparecía este carácter universalizador o de representatividad. Así, vg., en el Siervo de Yahvé, en el Hijo del Hombre, o en el lenguaje sobre el carácter vicario de la muerte de Jesús. Esta línea teológica queda consagrada en la Resurrección, con la constitución de Jesús como primicias de la nueva Humanidad, y se expresa en la Recapitulación de todas las cosas, como quintaesencia de la obra de Cristo. Está por estudiar si la ausencia de *hypóstasis* simplemente humana en Jesús—al modo como propone K. Barth¹—no debe ser vista también como la condición de posibilidad de esa forma de individualidad desconocida: una individualidad que en vez de ser limitante y separadora como la nuestra, es un tipo de individualidad incluyente, que permite a la iglesia postpascual hacer de Jesús esa especie de “universal-concreto” que se trasluce en predicados como los de Logos, Verdad, etc., y al que aludimos en la Introducción. En cualquier hipótesis, este breve repaso debe permitirnos afirmar lo siguiente: las Fuentes testifican, sin lugar a dudas, la frase de Vaticano II tantas veces citada: “el Hijo de Dios, por su Encarnación, se unió de alguna manera con todos los hombres”².

Y esto significa que es posible universalizar y extender a todo el hombre aquello que la Cristología nos enseña sobre Cristo. Y no sólo posible, sino, en cierto modo, necesario. Por consiguiente, la síntesis cristológica que andamos buscando debe servirnos, para ser completa, como clave de interpretación de lo real. Debe constituir una lectura cristológica de la realidad. Este será nuestro primer principio.

2. La segunda de las constantes que buscamos nos viene dada por la intuición del Calcedonense. Podemos hablar ahora

¹ Cf. la obra ya citada de F. W. MARQUARDT, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel K. Barths*, Kaiser, München 1972, pp. 257-275.

² GS 22. Citado más arriba = 222.

de un principio calcedónico o, con lenguaje más bíblico, de un principio revelador. Esta intuición puede ser derivada de algunos títulos cristológicos como los de Palabra o Hijo, y ello quedó reflejado en la forma como intitulamos nuestro capítulo VIII: la Humanidad nueva como revelación de Dios. Pero, hablando con propiedad, esta intuición constituye el balance de toda la época patrística y de toda la dogmática cristológica, cuya difícil historia ocupó casi toda la segunda parte de estas páginas. Recordemos, por tanto, someramente cómo en el dilema que dio lugar al nacimiento de la Cristología (el esfuerzo por afirmar simultáneamente a Dios y al hombre), la solución definitiva no fue por la línea de concebirlas como magnitudes concurrentes, sino tales que al crecer más la una crece más la otra. Recordemos que esta respuesta se apoyaba en el Ser de Dios, como donación gratuita, como “fundante”. Y recordemos la conclusión que sacamos de esta respuesta para el problema de la constitución de Jesús, a saber: que su humanidad, por ser humanidad de Dios, ha sido hecha Absoluto, siendo humanidad. Que ni su divinidad es como un sombrero puesto a la humanidad, ni su humanidad es como un simple vestido que se pone la divinidad; sino que hay que mantener la analogía de la dualidad de naturalezas, que permite afirmar como inconfundible aquello que se reconoce como inseparable. “Dios y hombre”, lejos de significar: Dios “además” o “fuera de su ser hombre”, significa: “Dios en su mismo ser hombre”. Desde aquí insistimos en que la divinidad de Jesús había de ser vista, para nosotros, a partir de su misma humanidad: como la imposible posibilidad del ser humano que se ha hecho realidad en El. Esta es la forma de pensar típicamente joánica, en la que se cumplen aquellas dos frases de Juan que parecen inconciliables: que a Dios nadie le ha visto nunca, y que quien ve a Jesús ve al Padre. Se salva a la vez la plena y absoluta trascendencia de Dios y su plena inmanencia en la Encarnación. En una palabra: Dios sólo se nos hace presente en la creatura que es la humanidad de Jesús; no *además* o *por encima* o *al margen* de ella.

3. El tercer principio lo constituye la categoría importantísima de la kénosis.

Ya en la primera reflexión teológica que enmarca la vida

de Jesús (las Tentaciones) hablamos de una destrucción de la imagen “religiosa” de Dios. Destrucción a la que responde un cierto anonadamiento en el ser mismo de Dios: lo que descubría la perícopa de la Transfiguración, y tematiza luego la narración marcana de la pasión y el himno de Filipenses. Vimos también que esa kénosis es confesada en la fe como fecunda para nosotros; y cómo Juan, por eso, ve en ella la máxima revelación de la Gloria: del ser de Dios como *Agape* (1 Jn 4, 8).

Por consiguiente, si antes hemos hablado de Dios como presente en la creatura, ahora se nos impone realizar la “identificación” de esa frase, añadiéndole la clásica de Lutero que recuperó con vigor la dimensión kenótica de la Cristología: Dios como escondido bajo su contrario. Como presente en la forma de su ausencia: “... pues nuestro Bien está escondido, y tan profundamente que se halla oculto bajo su contrario. Y así, nuestra vida está escondida bajo la muerte, el amor de sí bajo el odio de sí, la Gloria en la vergüenza, la salvación bajo la perdición...”³.

4. Finalmente, el último principio nos viene dado por la categoría clásica de la Pascua, entendida en su sentido etimológico como *Paso*.

Al hablar de la Resurrección de Jesús intentamos poner de relieve su significado como irrupción real y verídica de la dimensión escatológica (la dimensión de lo Definitivo) en la historia. Insistimos también en que este dato se halla intrínsecamente vinculado con la vida de Jesús como “pretensión del hombre utópico”. Pretensión que recibe su *sí* irrevocable en la Resurrección, que constituye a Jesús en nuevo Adán: el Resucitado como humanidad liberada, como humanidad absoluta, como “carne Espiritual”, según la frase de Pablo que recoge Ireneo en un texto que ya nos es conocido.

En este “Paso” entra el dato, a que aludimos en nuestro capítulo IV, de la Encarnación como magnitud histórica, que no sólo acontece *en* la historia, sino que ella misma *es* historia, y no queda definitivamente concluida hasta la Resurrección, sin que ello signifique ningún adopcionismo, como ya sabemos también.

Dios presente en la humanidad de Jesús, oculto en la kén-

nosis de esa humanidad, latente bajo la pretensión del Reino y del hombre nuevo que caracterizan su vida. Principio revelatorio, principio kenótico y principio "histórico" (o de Resurrección) coinciden, como se ve a simple vista, con los tres "momentos" clásicos del acontecimiento de Jesús que llamamos Encarnación, Cruz y Resurrección, con tal que no los miremos como momentos aislados e independientes, sino como íntimamente vinculados e interdependientes entre sí. Lo que debemos intentar en esta conclusión es combinarlos con el primer principio o principio universalizador, casi casi en la forma de una ecuación matemática: *Recapitulación (Encarnación + Cruz + Resurrección)*⁴.

Al "multiplicarlos" a los tres por el principio universalizador descubrimos que *Encarnación, Kenosis y Resurrección no son meros momentos aislados de la vida del Señor, sino verdaderas categorías ontológicas, configuradoras de la realidad.*

Y la realidad, configurada por estos tres principios, nos descubre toda su carga de complejidad y de ambigüedad que intentan expresar los títulos de los tres apartados siguientes: la realidad como absoluto, la realidad como maldición, la realidad como promesa. Esta triple definición constituye nuestra síntesis final. De este modo la Cristología nos lleva a Dios en la realidad: presente en la creatura, oculto bajo su contrario, latente en la forma de promesa.

2. LA REALIDAD COMO ABSOLUTO

La extensión analógica de la categoría de Encarnación a toda la realidad, que convierte a ésta en "cuerpo de Cristo" resucitado, nos permite establecer la siguiente tesis: *No hay relación con la realidad que no sea relación con Dios en Cristo. Y viceversa: no hay relación con Dios en Cristo si no es en la realidad.*

Esta tesis, que es el fundamento de la identidad entre el amor a Dios y al prójimo, nos permitirá hablar de un valor

⁴ Este es el momento de notar que con estos cuatro principios incorporamos a la dogmática cristológica los 3 elementos de las Fuentes cuya ausencia hicimos constar al hacer la crítica de la fórmula calcedónica (cf. más arriba con XI pp. 510-512).

absoluto de lo real. Pero es necesario precisar el sentido de ese valor absoluto, puesto que su afirmación procede *exclusivamente de la fe*: no se hace en virtud de ninguna mística panteísta o humanista, a lo Feuerbach, que, una vez eliminado Dios, cree poder afirmar que “el hombre es el ser supremo para el hombre”.

La misma realidad pone suficientemente en cuestión su pretendido valor absoluto. Y esto hace más aguda la cuestión: ¿cómo podemos hablar de su carácter divino?, ¿cómo puede tener a Cristo como principio estructurador?

En la respuesta a esta cuestión es preciso evitar dos escollos:

a) Una extensión unívoca de la idea de Encarnación, que concibiera a toda la realidad como sostenida hipostáticamente por Dios. Esto equivaldría a negar la unicidad de Cristo, cabeza, y rompería la diferencia entre Cristo y los hombres, claramente atestada por las Fuentes. Sería una falsa anticipación del *Eschaton*, que es una de las tentaciones cristianas más clásicas.

b) Pero, por otro lado, el carácter absoluto de la realidad tampoco puede ser afirmado como mera ficción jurídica, o como fruto de una consideración piadosa en la que al hombre se le exhorta a comportarse en la realidad *como si* estuviera ante Dios. Pues en este caso, el encuentro con Dios en la realidad acontecería sólo en virtud de un mandato *exterior*, de Dios al hombre, pero de ningún modo en virtud de la realidad misma. Tampoco es éste el esquema incarnatorio calcedónico y, de esta forma, tampoco habría verdadero encuentro con Dios en la realidad.

La respuesta más satisfactoria nos la ofrece una categoría acuñada por K. Rahner y que ha pasado a ser clásica para la teología: la del existencial sobrenatural⁵. Aplicándola a nuestro caso deberemos decir que la realidad posee un *existencial absoluto*. Y este existencial absoluto proviene de que su futuro

⁵ Llamamos existencial a algún rasgo que no pertenece a la esencia atemporal, metafísica, de la realidad, pero sí a su concreta realización, a la esencia histórica de lo real.

la marca ya ahora. El “Dios todo en todas las cosas” del fin, pertenece ya desde ahora a la realidad. El futuro es quien decide sobre la verdad de las cosas⁶.

El ver a la realidad como marcada por su futuro, condicionará en muchos momentos la actitud que se tome ante lo real. Así por ejemplo: cuando Pablo se encuentra con “el gemido de la creación” (el “tormento de la materia”, que diría Marx), no lo interpreta como muestra de la suprema vanidad de lo real (como haría Eclesiastés), sino que lo lee como “gemido de parto” (cf. Rom 8, 18 ss), como huella, por tanto, de esa marca de Dios, o de esa llamada de Dios que marca lo real. Esta interpretación no es una interpretación *necesaria*, como sería, por ejemplo, una interpretación que quisiera ver en la negatividad de lo real (vg., el gemido del proletariado) una ley *científica* de superación de esa negatividad. Es una interpretación que sólo puede ser *creída*. Y de esta forma es como accede el hombre a Dios en su relación con el mundo: no porque encuentre en lo real, o en los hombres, la epifanía o el brillo de la Divinidad (tampoco los contemporáneos de Jesús encontraban en aquel hombre ese brillo de Dios); pero sí que encuentra rasgos interpeladores que, a la luz del acontecimiento de Cristo, pueden ser leídos como la marca de un destino absoluto: el existencial absoluto de lo real.

De esta manera, la relación con la realidad supone necesariamente una relación con Dios, pero no implica infaliblemente un *encuentro* con Dios. Pues esa forma tensa que posee la dimensión absoluta de lo real hace que sea posible un encuentro con el mundo y con el hombre que no los capta tal cual son, en la profunda verdad de ellos que revela su futuro, sino que los capta en su epidermis, en el nivel de lo inmediato, de lo estático y presente. Piénsese, por ejemplo, en la visión de la realidad como “presa” tan típica de las sociedades técnico-consumistas, o en la visión del hombre como objeto, tan típica de la antropología capitalista. A esta falsa relación la califica Bonhoeffer como “el pleno abandono a lo momentáneo, a lo

⁶ El feto no tiene más que una vida vegetativa, pero tiene un valor humano porque su futuro abre a su ser unas posibilidades que deciden sobre su verdad actual. Esta es la profunda intuición de la Iglesia en el tema del aborto y, como tal, nos parece cristianamente irrenunciable. Lástima que la Iglesia no haya sido tan sensible a ella en otros puntos.

dado, a lo casual, a lo útil del momento”⁷. Este tipo de relación desconoce la dimensión última y fundante de lo real: la realidad como realidad “de Dios” en Cristo; del mismo modo que muchos que se relacionaron con Jesús de Nazaret desconocieron, sin embargo, la verdad profunda de aquel hombre.

Frente a ese desconocimiento, el concepto cristiano de lo real incluye a lo Último que se halla dentro de lo real, como fundando la realidad de éste. El lugar de esta entrada de lo Último en lo real se llama Jesucristo.

Y al decir que Cristo es el lugar de la entrada de lo Último en lo real no hacemos más que traducir la célebre frase de Pablo: todas las cosas son vuestras, vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios (1 Cor 3, 22). Los dos primeros posesivos de esta frase deben ser entendidos en analogía con el tercero, que es el verdaderamente decisivo. Ahora bien: la fórmula “Cristo es de Dios” posee una profundidad tal que la convierte en la mejor expresión de la unión hipostática, como ya sabemos. En la frase citada, por tanto, se trata de afirmar que Cristo es Divino, los hombres lo son a través de Cristo y el mundo lo es a través del hombre⁸. “En adelante—escribe Bonhoeffer—ya no se puede hablar *concretamente* ni de Dios ni del mundo, sin hablar de Jesucristo. Y todos los conceptos de la realidad que prescinden de El son abstracciones”⁹.

La exclusividad del encuentro con Dios en lo real.

Pero la tesis que establecimos en este apartado va todavía más lejos. No decía solamente que toda relación con la realidad era una relación con Dios, sino algo más: que era la única posible. Que no hay encuentro con Dios en Cristo si no es en la realidad. De esta manera se establece el carácter de la realidad como “cuerpo del Resucitado”, entendiendo el cuerpo, en sentido semita, como la forma de darse y hacerse presente, como la posibilidad de comunicación con la persona. Al

⁷ *Ética*, Estela, Barcelona 1968, p. 135.

⁸ Quizás ayuden, para comprender el carácter unificado de este genitivo, las reflexiones que hace sobre el “estado constructo”, X ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1963, páginas 287-300; 322-35.

⁹ *Ética*, p. 135. Nótese la importancia decisiva de la palabra subrayada: se trata de *esta* realidad concreta, marcada por el existencial absoluto.

definir así a la realidad, no negamos la existencia del cuerpo “propio” del Resucitado. Pero sí afirmamos que hay una relación intrínseca de ese *sôma pneumatikon* del Resucitado a todo lo real. Relación que deriva del carácter del Espíritu (como Amor, don de sí, ser-para, etc.) que posee a ese cuerpo.

En Pablo, como es sabido, la fórmula “cuerpo de Cristo” sufre una evolución muy importante, pasando de ser una mera designación moral (cuerpo como conjunto de agregados) a ser una designación personal, hecha a partir de la identificación de cada creyente con el único cuerpo del Resucitado, tal como se actualiza en la Eucaristía: “porque el pan no es más que uno, todos somos un único cuerpo” (1 Cor 10, 17)¹⁰. Vivir abierto a esa identidad personal de todos los que se identifican con el mismo Cuerpo del Resucitado es la única manera de realizar el encuentro con Dios en Cristo. Por eso quien no ama al hermano al que ve (¡como visible es el cuerpo!) no puede amar a Dios (1 Jn 4, 20) porque ya ha negado a Dios en el hermano.

A partir de estas consideraciones, quizás pueden entenderse las dos fórmulas con las que Bonhoeffer trató de expresar la misma intuición que intentamos exponer aquí. La fórmula de su primera obra: “Cristo existente como comunidad”¹¹, y la posterior de su Cristología: “Cristo está presente en la Iglesia como persona”¹². En ambos casos, el término “persona”, como el término “existente”, intentan oponerse a la simple idea abstracta de un poder o de una fuerza impersonal, del influjo o del recuerdo como formas de presencia. Las dos fórmulas han de ser entendidas a partir del destino de los creyentes como “Cristo total” o como “un hombre perfecto” (Ef 4, 13) que marca ya ahora a la realidad. Parece innegable que esta categoría cristológica de la “persona universal” es la que ha dado origen al nacimiento de la idea de humanidad realizada o comunidad humana ideal, que está en la base de toda la historia moderna.

¹⁰ Cf. P. BENOIT, *Corps, Tête et Plérôme dans les épîtres de la captivité*, en *Rev. Bibl.*, 63 (1956), 5-44; L. CERFAUX *La Iglesia en San Pablo*, Desclée, Bilbao 1959, pp. 219-37 y 267-76.

¹¹ Cf. *Sanctorum Communio* (en castellano: *Sociología de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1969).

¹² Cf. *Quién es y quién era Jesucristo*, Ariel, Barcelona 1971.

Lo que hace la tesis de este apartado es extender a toda la realidad esta concepción del cuerpo de Cristo, en lugar de aplicarla sólo a la Iglesia. Porque el mismo Nuevo Testamento nos enseñó que la diferencia entre Iglesia y mundo no radica en que aquélla no sea mundo, sino “cuerpo de Cristo” y éste al revés; sino que más bien la Iglesia es aquella porción del mundo en la que éste cobra conciencia plena de la profundidad de lo que ya es sin saberlo: cuerpo del Resucitado.

Una vez aceptado en la fe este carácter revelador de la realidad, cabe preguntar por aquellas dimensiones de lo real que vienen a constituir algo así como los órganos, a través de los cuales el cuerpo se abre y se comunica y que, por tanto, nos darán la forma como encontramos a Cristo en la realidad. K. Rahner ha hecho un intento de respuesta a esta pregunta y ha visto en las dimensiones del amor, del futuro y de la muerte, los lugares que mantienen a la realidad como abierta y, por tanto, como potencialmente reveladora¹³. Es interesante notar la posible correspondencia que existe entre esta triple dimensión de apertura y la respuesta que daba D. Bonhoeffer a la cuestión de cómo encontrar a Cristo en la realidad. Bonhoeffer respondía: “bajo la forma de Palabra, Sacramento y comunidad”¹⁴. La palabra es correlativa de la tremenda ambigüedad de lo real, cuya cumbre es la muerte. Cristo presente como palabra constituye la interpretación de esa ambigüedad, el logos de lo real, su clave de lectura como “sí” de Dios a la realidad. La forma de Sacramento se corresponde con la dimensión del futuro: pues en el sacramento la realidad hace de sí misma (o de una porción de sí misma) anuncio permanente de su destino futuro. La estructura sacramental no proviene de una supuesta sacralidad de lo real, ni tampoco de un simple convencionalismo: sólo es posible en virtud del hecho de que la realidad todavía no es igual a sí misma. Finalmente, la apertura del amor a lo absoluto posibilita la presencia de Cristo como comunidad; especialmente allí donde palabra y sacramento son compartidos, se hace presente y se degusta algo del *Eschaton*: “donde están dos o tres reunidos

¹³ *Wer bist Du eigentlich, Jesus?*, en *Geist und Leben*, 44 (1971) 404-408.

¹⁴ *Quién es y quién era Jesucristo*. pp. 30-40.

en mi nombre allí estoy Yo" (Mt 18, 20), lo cual no acontece en virtud de una promesa exterior, sino como ley intrínseca a la comunidad misma de fe, y que deriva del *Eschaton* como comunidad de todos en Dios (1 Cor 15, 28).

Algunas consecuencias.

De esta explicación derivan algunas consideraciones de cierto interés. La primera de ellas afecta al fenómeno de la plegaria. Es absolutamente claro que sin oración no puede haber vida cristiana intensa. Y la tradición espiritual cristiana atestigua además que la plegaria es un fenómeno del tipo de los de la relación interpersonal: no una simple *idea* sobre el valor absoluto o sobre la verdad de las cosas.

Y, sin embargo, no podemos concebir la oración como el espacio dedicado a la relación con Dios, en medio de una vida en la cual no me relaciono con El (por consiguiente según su esquema: aquí sí — allá no), sino más bien como el momento en que se vive la plena conciencia de lo que está acaeciendo profundamente en todos los demás momentos de la vida y en todos los encuentros "profanos" con lo real. Tampoco decimos con esto que la oración sea sólo la acción en el mundo: pues el silencio y la interioridad son dimensiones de lo real y pertenecen intrínsecamente a la persona. Pero sí pensamos que ese silencio y esa interioridad no son *sin más oración* (ni aunque el sujeto imagine dirigirse en ellos a un Trascendente), sino sólo cuando no se convierten en huida del resto de la vida, cuando la vida está presente en ellos, convirtiéndolos en una lectura de lo real, al modo como el enamorado ve *todas* las cosas de otra manera. Un esquema válido para expresar esta relación puede ser el esquema rito-servicio. El rito no crea nuevas dimensiones ni se ocupa de realidades *nuevas*, sino que expresa y hace aflorar dimensiones profundas, presentes en la realidad y que se nos escapan habitualmente. El amor, vg., no se hace en el momento de la caricia, sino en todos los momentos, aparentemente vulgares, del sacrificio cotidiano. Pero el momento de la caricia es, por lo general, indispensable para tomar conciencia de cuál es la verdadera dimensión profunda de toda esa aparente vulgaridad de la cotidianidad sacrifi-

cada¹⁵. De modo semejante cabría mostrar que la preocupación por lo real ha servido en la tradición cristiana como piedra de toque para distinguir místicas verdaderas de las falsas.

La segunda de las consecuencias aludidas es, en realidad, una generalización de la anterior. Propiamente no existen dos ámbitos o dos esferas de realidad. No existe una esfera de lo sagrado y lo espiritual, donde tiene lugar el encuentro con Dios, y otra esfera de lo profano, propia del mundo y en la que tiene lugar el encuentro con éste. Es verdad que la conciencia cristiana será siempre una conciencia escindida. Y, además, esta escisión de la conciencia es la única manera de evitar reduccionismos fáciles que, por radicales que parezcan, llevan infaliblemente al inmovilismo. Pero esta escisión de la conciencia no debe impedir al cristiano afirmar la unidad de la realidad. La clásica aceptación de los dos ámbitos de realidad (sagrado y profano) llevaba a la afirmación de dos tipos de existencia: espiritual y temporal, y con ello a la necesidad de optar por la una o la otra, que hacía del cristiano muchas veces el hombre del eterno conflicto. Frente a esta concepción conviene subrayar que la escisión de la conciencia a que acabamos de aludir no implica la dualidad de la existencia. Y éste es el esquema verdaderamente calcedónico. “No hay dos realidades, sino sólo una: la realidad de Dios en la realidad del mundo.” Más aún: “el mundo ya no tiene una realidad propia independientemente de la revelación de Dios en Cristo”. Porque: “toda la realidad del mundo ha sido y está incorporada a Cristo, ha sido recapitulada en El, y sólo a partir de este centro y en dirección a este centro marcha el movimiento de la historia”¹⁶.

Por eso, desde la fe es imposible autonomizar estáticamente una esfera frente a la otra: eso sería recaer en la situación “anterior” a la Encarnación, es decir: la situación de la Ley (situación que ahora no se plasmaría en una división geográfica entre judíos y gentiles, sino en una división de ámbitos de la existencia). En esta situación, una de dos: o se condena lo “profano” como si estuviera *fuera* del ámbito de la elección,

¹⁵ Cf. Sobre este punto J. T. BURTCHAELL, *The rituals of Jesus, the antiritualist*, en *Journal of the Academy of Religion*, 39 (1971), 513-25.

¹⁶ D. BONHOEFFER, *Ética*. 137-38.

o se interpreta la autonomía y consistencia de lo temporal como una exención del ámbito de la Ley, que estaba dada para servicio del hombre: la “autonomía de lo temporal” pasa a ser entonces el egoísmo del individuo o grupo dominante.

De esta manera, el cristiano no puede pretender un compromiso con el mundo fuera de su fe: el servicio al mundo es “la obra” de su fe. Pero, a la vez, el cristiano no puede pretender que el no-creyente necesite la fe para su propio compromiso. Con la primera pretensión, estaría negando el cristiano Aquello que es Fundamento de la autonomía de lo real. Con la segunda pretensión, estaría negando, de hecho, la verdad de esta autonomía. Entre esas “dos” esferas, profana y espiritual, que han alcanzado una unidad decisiva e irrevocable en Cristo, se da una relación dialéctica que Bonhoeffer describe con estas palabras: “vigorizar lo penúltimo mediante una predicación más destacada de lo Último, y proteger lo Último mediante la conservación de lo penúltimo”¹⁷: Lutero protestando contra la sacralización romana y acentuando lo temporal *en nombre de lo cristiano*. Y Kierkegaard, oponiéndose a la autoafirmación de lo temporal en el llamado “protestantismo cultural” y subrayando lo cristiano *en nombre de lo temporal*. Esta relación dialéctica quedará más clara en los dos apartados siguientes. Ahora nos importa concluir, señalando lo decisivo del significado de Cristo en la unidad subyacente a esa dialéctica y que deriva de la universalidad de la Encarnación.

La Cristología como expresión del valor absoluto de lo real.

Según Lc 4, 19 se ha cumplido en Jesús el anuncio de la llegada de aquel “año de gracia de Yahvé” que resume toda la lucha del pueblo judío por la justicia, cuyos continuos fracasos hicieron relegar su cumplimiento al fin de los tiempos. La historia posterior no parece dar la razón a Lucas. La vida de las iglesias cristianas está llena, sí, de páginas admirables y explosivas, a veces minoritarias y a veces cuidadosamente olvidadas, en las que los seguidores de Jesús—siguiendo la expresión de E. Dussel—“se la jugaron por el hombre”. Pero

¹⁷ *Ética* 98

está llena también de páginas tan vergonzosas casi como la misma Siberia con la cual argumentan muchos cristianos contra el “ateísmo militante”. Y por ello, la pregunta por el significado de Jesús para el mundo se convierte no sólo en una cuestión teórica o hermenéutica, sino en una pregunta práctica, que es preciso afrontar. Y es preciso afrontarla a partir de Jesús mismo.

Combinando muchos de los datos aparecidos en estas páginas, esa respuesta puede escalonarse en cuatro pasos diferentes:

a. Jesús no ha traído ningún tipo de cumplimiento “ya dado”, salvo en la forma de la irrevocabilidad de la promesa que sella la Resurrección. Pero de la Promesa vale lo que decía Agustín hablando de la gracia: Dios actúa de tal manera que hace que sea obra nuestra lo que es don suyo.

b. Ni ha traído una certeza “científica” de que ese futuro vendrá. La ambigüedad es ineliminable de la historia, y la experiencia intrahistórica que antaño se plasmó en el célebre mito de Sísifo permanece válida a lo largo del innegable progreso de la historia y sin negar a éste. Entre la resignada solución, que propone Camus, de “imaginarse a Sísifo dichoso”, y la del que cree saber que, por fin, sí que va a llegar Sísifo a levantar su piedra, no existe en el fondo casi ninguna diferencia.

c. Ni ha traído una canonización de pretensiones mesiánicas particulares o partidistas. Jesús no se deja tener. Es innegable, como vimos en nuestros primeros capítulos, que ha marcado muy nítidamente el lugar donde se le encuentra: la causa del hombre y del pobre. Tan nítidamente como para dejar fuera de juego a muchos de los que llevan las etiquetas “oficiales” de su seguimiento. Pero también parece haberse resistido a que nadie se arrogue para su propia causa, la identidad con el pobre, preferido de Dios (cf. Jn 12, 1 ss).

d. Sino que ha traído el valor absoluto del hombre y, con él, el valor absoluto del mandato de su liberación.

Con ello reencontramos la tesis de este apartado. Más adelante buscaremos una categoría que puede darle expresión adecuada, incorporando todos los matices que aún nos quedan por estudiar. Ahora, para concluir, vamos a presentar una fórmula que dio expresión a esta tesis en la primera tradición cristiana: nos referimos a la frase, atribuida a Jesús, “¿has visto a tu hermano? Has visto a Dios”.

Las posibilidades que tenemos de atribuir esa frase a Jesús (aun cuando se arguya que la omisión de la condicional en el primer miembro remite a un original hebreo, etc.) son prácticamente nulas. En cambio nos interesa comentar los dos contextos en que la cita Clemente de Alejandría¹⁸. En una ocasión hace de ella un uso apologetico: la frase de Jesús sería la versión cristiana del famoso “conócete a ti mismo” de la filosofía griega. Si prescindimos del ingenuo empeño de Clemente, por relacionar literariamente las dos frases, nos queda un dato de importancia teológica: la frase atribuida a Jesús es una revelación sobre el ser del hombre; es respuesta a la cuestión decisiva sobre el conocimiento del hombre. Por ello, sin necesidad de que proceda de Jesús, es una expresión clara del significado que tuvo la venida de Jesús para los primeros cristianos.

Y a la luz de estas consideraciones se comprende el otro uso, mucho más audaz, que hace el alejandrino de este *agraphon*. Clemente está discutiendo si los griegos conocieron al Dios verdadero (cuestión que no dista mucho de algunas que se plantean hoy referentes al ateísmo). Clemente responde sin vacilación que sí. Y añade incluso: ni siquiera debemos pensar que lo conocieran de una manera más imperfecta que nosotros; puesto que “también los cristianos conocen a Dios sólo mediante un espejo y borrosamente” (1 Cor 13, 12). Se pregunta entonces *cómo* pudieron los griegos conocer a Dios, y da como respuesta la frase que comentamos: si has visto a tu hermano has visto a Dios. Añadiendo, significativamente, que la palabra *Dios* la interpreta como referida al Señor Jesús¹⁹,

¹⁸ *Stromata*, I, 19, 94, 5 y II, 15, 70, 5. PG 8, 812a y 1009a.

¹⁹ Esta es igualmente la interpretación que hace Tertuliano de nuestra frase: “Fratrem domum tuam introgressurum ne sine oratione dimiseris. Vidisti, inquit, fratrem vidisti *Dominum tuum*” (*De oratio-*

con lo que marca claramente el papel decisivo que corresponde a Cristo en esta valoración absoluta de la realidad. En esta misma línea escribirá después Gregorio de Nisa, a propósito de la esclavitud: poseer hombres es comprar la imagen de Dios²⁰.

Hoy, cuando el hombre va adquiriendo conciencia de su poder sobre la historia y sobre la infraestructura de ésta, la realización de esta valoración cambiará considerablemente: sin dejar de ser individual, se hará más universal, más pública y, con ello, más política. Pero es importante subrayar que la Cristología subyacente a esa "política" es la misma que llevaba a Vicente de Paul a ponerse en el lugar del hombre azotado en las galeras, o la que llevo al mercedario a ponerse en el lugar del cautivo, o la que hacía a Francisco de Asís besar la llaga del leproso: *no se puede ser cristiano sin valorar absolutamente al hombre*²¹.

²⁰ Citado, sin referencia, por D. ROPS *La Iglesia de los Apóstoles y de los mártires* Caralt, Barcelona 1955, 587. En este mismo contexto puede ser útil conocer la variante que aduce el evangelio apócrifo de los Nazarenos, sobre el pasaje del joven rico. De acuerdo con ella, Jesús respondió al muchacho, cuando este se puso triste y desoyó su consejo: "¿Como dices, pues, que has guardado la Ley y los Profetas? Porque en la Ley está escrito que amarás a tu prójimo como a ti mismo, y he aquí que muchos hermanos tuyos, hijos de Abraham, andan cubiertos de basura y muriendo de hambre, mientras tu casa está repleta de bienes, y sin embargo no sales nada de tu casa para ellos. ¿Como dices que has guardado la Ley y los Profetas?" Y sigue como el texto evangélico: "¿Cuan difícil es que un rico se salve", etc.

Esta misma versión encontramos en el comentario a San Mateo de Orígenes, y J. JEREMIAS (*Unbekannte Jesusworte*, Mohn Gutersloh 1965, 47-49) le concede una antigüedad igual o mayor que a la de los Evangelios canónicos. Para nosotros, la versión es al menos un indicio de como se lee el Antiguo Testamento desde la experiencia de Jesús. Y lo que interesa es mostrar el esquema de que la elección de Dios (el ser "hijo de Abraham" en este caso) funda el valor del hombre, que es el esquema que ha hallado su plenitud en Cristo.

²¹ Desde aquí podemos empalmar también con la teología de la carta a Filemón en la cual, como ya indicamos, muchos cristianos desearían hallar un poquito más de demagogia. Pablo se limita en la carta a decir dos cosas importantes:

a) "No es para ti esclavo sino más que esclavo: hermano muy quecido tanto en lo humano como en el Señor" (v. 16). La institución de la esclavitud no es combatida. Pero queda radicalmente relativizada en su mismo perdurar.

b) "Me pongo en su lugar. Lo que le hagas a él me lo haces a mí" (vv. 12 y 17). Estos versos marcan claramente una norma de acción para el cristiano y para la Iglesia.

Con ello damos por concluida nuestra primera tesis. Hemos intentado en ella tomar en serio la verdad de la Encarnación recapituladora. Pero la Encarnación es un concepto en tensión y dinámico: incluye en sí misma a la kénosis y apunta intrínsecamente a la Resurrección. Y como la Encarnación, toda la realidad está marcada por aquella kénosis: la cruz de Jesús es aún cruz de la realidad y, por tanto, escondimiento de Dios en ella.

Esto es lo que nos queda por ver ahora.

3. LA REALIDAD COMO MALDICIÓN

La enseñanza de este apartado puede condensarse también en la forma de una tesis, paralela a la que encabezó nuestro apartado anterior: *La relación cristológica con la realidad sólo es auténtica bajo la forma de participación en el ser-para de Jesús, a través del servicio al dolor de Dios en el mundo.*

Este enunciado intenta poner de relieve que la realidad, cristológicamente estructurada, nunca se convierte en una especie de “Dios a mi disposición” que canonizaría la propia espontaneidad, sino más bien en llamada a soportar, en el servicio, la aparente falta de consistencia de lo real.

En efecto: la tesis del apartado anterior, si se la entendiera unilateralmente, podría llevar a una especie de sacralización de la realidad, que contrastaría no sólo con la autonomía de lo real, tan presente en la conciencia moderna, sino, sobre todo, con esa experiencia del carácter “ateo” de la realidad, experiencia de una ausencia de Dios que es innegable y que ha sido hecha por buena parte de nuestros contemporáneos. Probablemente, ese mismo choque se dio, de manera paradigmática, en D. Bonhoeffer: luego de escrita la *Ética*, que es una auténtica ontología cristológica, hizo en la cárcel la experiencia contraria que supone, en cierto modo, el derrumbamiento del sistema anterior. Y la solución a que apunta en sus cartas de la cárcel sería la siguiente: porque sigue siendo verdad que toda relación con la realidad es una relación con Dios en Cristo, entonces, al encontrar una realidad “atea”, se mantiene, sin embargo, que esta ausencia de Dios es una forma de presencia de El. Esta es su clásica antinomia: vivir sin

Dios antes Dios. Y el primer analogado, o el ejemplo prototípico de esta experiencia, es la cruz de Jesús y aquel rasgo de su vida que la hace posible: los condicionamientos kenóticos de la existencia terrena del Hombre nuevo. Es cierto que, por la Encarnación, Cristo se identifica con la realidad. Pero el mismo Bonhoeffer había escrito antes que Cristo

“entra en el mundo de modo que se esconde en él, en la debilidad hasta el punto de no ser conocido como hombre-Dios. No entra con las vestiduras reales de una 'forma de Dios'. La demanda que presenta como Dios-hombre debe provocar antagonismo y hostilidad. Permanece incógnito como un mendigo entre mendigos, un descastado entre descastados, desesperado entre los desesperados, muriendo entre los muertos... En su muerte no manifiesta ninguna de sus propiedades divinas. Al contrario: todo lo que vemos es un hombre dudando de Dios y acabándose. Sin embargo, de este hombre decimos: 'ese es Dios'. Esto significa que la forma de escándalo es la que abre la posibilidad de la fe en Cristo. La forma de humillación es la forma del Cristo para nosotros”²².

Parodiando este texto habrá que decir ahora que la forma de la humillación de Dios en el mundo es la forma del Dios para nosotros. Esto significa que el encarnacionismo o el “vivir mundanamente” a que nos llevaba lo expuesto en el apartado anterior debe enriquecerse ahora con una serie de matices que impiden definitivamente su falsificación. La experiencia del alejamiento de Dios del mundo no debe ser enmascarada con palabras biensonantes (como hacían algunos teólogos que degeneraban así en apologistas del *establishment*), ni debe ser afrontada desde una actitud de religiosidad general (que produce inmediatamente espíritus de cruzada), sino que debe ser afrontada desde la misma fe que es capaz de descubrir a Dios en el ejecutado en la cruz. Esa fe deja abierta una posibilidad salvadora en el “ateísmo” del mundo, precisamente porque es, a la vez, “debilidad” de Dios. Y ello permite comprender que, para el cristiano, vivir mundanamente no significa sin más “acomodarse a la figura del mundo” (Rom 12, 2), sino participar en el sufrimiento de Dios en el mundo.

²² *Quién es y quién era Jesucristo*, p. 87

El dolor del mundo y la ambigüedad de lo mundano.

La fe descubre entonces que la secularización, a la vez que es cristianamente necesaria como consecuencia de la afirmación del mundo por Dios, es cristianamente ambigua como expresión del rechazo de Dios por el hombre que culmina en el rechazo del otro y del pobre. Es don de Dios y es fruto del pecado por el que el hombre se totaliza a sí mismo, instaurando estructuras de opresión. Esta ambigüedad no debe sorprender. La Biblia conoce una ambigüedad semejante, y mucho más generalizada, que se da precisamente entre las nociones de pecado y Salud. El pecado tiene, en muchas ocasiones, la misma denominación que la Salud; porque en él ocurre que el hombre intenta afirmar desde sí mismo lo que en realidad es don de Dios: ser como dioses es la fórmula que describe al pecado de Adán, pero es también el designio de Dios sobre los hombres. Construir una ciudad que empalme la tierra con el cielo aparece como descripción del pecado de Babel (Gén 11, 4), pero es también el plan de Dios sobre la humanidad (vg., "la ciudad futura" de Heb 2, la cual no ha sido entregada a los ángeles sino a los hombres). La salida de Egipto define la liberación del pueblo por Yahvé; pero ante el becerro de oro que es obra de sus manos y en el que ha invertido sus riquezas, el pueblo dirá que él es quien le sacó de Egipto (Ex 32, 4). Y ese pueblo, descrito por Oseas como esposa adúltera, contempla los regalos del esposo y se dice a sí misma: éstos son los frutos de mis prostituciones (cf. Os 2, 5.8.12). Este esquema es tan importante que persevera, latente, en el tema central de la vida cristiana: la justificación por las obras o por la fe.

Y este esquema marca decisivamente la actitud del cristiano ante el mundo. La mundanidad es recibida como gracia, no como "la obra" de la que el hombre puede gloriarse. Sigue siendo verdad que el hombre sólo hallará a Dios sirviendo a la mundanidad del mundo y a la humanidad del hombre. Pero este encuentro no tendrá lugar por la llegada espontánea, triunfal y victoriosa de esa humanidad del hombre nuevo, sino más bien en cuanto este servicio se nos revelará como oscuro, crucificado y sazonado quizás con la experiencia del fracaso y la muerte. Esto es lo que Bonhoeffer llamaba participar en la pasión de Cristo.

Esta participación en la cruz no elimina el compromiso del

cristiano con el hombre y con el mundo. Simplemente le libera del engaño de las esperanzas religiosas y de las excusas ideológicas, dándole toda la lucidez del escéptico y toda la incapacidad al desaliento propia del fanático. En esta difícil conjunción, que el autor de la carta a los Hebreos suele llamar “perseverancia”²³, aparece la cruz como la posibilidad de una esperanza liberada.

En efecto, ante la ambigüedad de lo real, el hombre suele ir a caer en uno de estos dos escollos: o usar “religiosamente” la esperanza como medio para acallar la experiencia de la cruz, o usar “ideológicamente” la experiencia del sin-sentido como medio para hacer abortar toda esperanza intrahistórica. La primera es la tentación de los humanismos que, precisamente porque se profesan no religiosos, permanecen inconscientes ante el carácter religioso de esta esperanza. La segunda es la tentación de muchos creyentes que, precisamente porque se profesan creyentes, permanecen inconscientes ante el carácter ideológico de esa resignación. Frente a ambos, la participación en la kénosis de Cristo implica el descubrimiento de que el servicio al dolor del mundo es el lugar de superación de la eterna antinomia entre inmanencia y trascendencia. Nada hay menos inmanente que el dolor ni más apto para destruir todas nuestras afirmaciones inmanentistas: los primeros cristianos esperaban el milenarismo y se encontraron con el martirio; y en la historia, las épocas de optimismo histórico no han sido seguidas por épocas de plenitud, sino por épocas de decepción y desaliento. Pero, a la vez, nada hay más inmanente que el dolor: sólo en la otra vida, como escribe el autor del Apocalipsis, “limpiará Dios todas las lágrimas de su rostro” (7, 17 y 21, 4)²⁴.

Al hablar del servicio al dolor del mundo como lugar de superación de la eterna antinomia entre inmanencia y trascen-

²³ Con diversos términos que jalonan los fragmentos exhortativos de la carta: resistencia, paciencia (*hypomoné* cf. 10, 36; 12, 1), ponerse en marcha (*proserchomai*, cf. 4, 16; 10, 22), esperanza (7, 18), etc.

²⁴ Este precisamente era el antiguo simbolismo de la cruz: los dos palos de la cruz, verticalidad y horizontalidad, son en ella una sola realidad. Relación de los hombres entre sí (el palo horizontal que abarca judíos y gentiles, derechas e izquierdas) y relación de los hombres con Dios (el palo vertical que abraza cielo y tierra) son en la figura de la

dencia, estamos parafraseando uno de los pasajes evangélicos que más atención ha acaparado en los últimos años: Mt 25, 31 ss. Con absoluta razón se insiste hoy en que allí no se trata de un “mandamiento”. No se dice que hay que amar al hombre *porque lo manda Dios*: sería una falsificación del amor al hermano, si necesitáramos para ello de razones extrínsecas al hombre mismo y de mandamientos. Se dice simplemente que Dios es de tal manera que puede hacérsenos presente en el hombre, de modo que en el hombre le alcancemos a El por medio de Cristo (y eso aun sin saberlo expresamente).

Gustavo Gutiérrez ha sintetizado con acierto la enseñanza de esta perícopa al hablar: *a)* del acento puesto en la comunión y fraternidad como sentido último de la existencia; *b)* de una primacía del “hacer” sobre el simple saber, y *c)* de la necesaria mediación humana para llegar al Señor²⁵. Pero todavía es posible señalar otra enseñanza importantísima que calificaríamos como *ruptura de la sacramentalidad*. San Mateo no habla del amor a los seres queridos o “dignos” de ello: al amigo, a la esposa o los hijos, al bien situado o privilegiado, sino de ese otro amor que es incomprensible entre los hombres: de lo que se haga al hermano marginado, dolorido o humanamente deshecho. No se excluye el otro amor, pero la unilateralidad intencionada del pasaje cierra la puerta a todo peligro de una fácil canonización de la espontaneidad egoísta del hombre. La identidad entre amor al hombre y amor a Dios pertenece al meollo del Evangelio. Pero no es una identidad inmediata, sino que—con jerga hegeliana—pasa por la mediación de su negación. No habría que temer el absoluto horizontalismo del Evangelio con sólo que se comprendiera que es un horizontalismo que destruye todos nuestros horizontalismos. Esto es lo que se encarga de ir enseñando la vida de fe.

Y así como en el apartado anterior sacábamos una consecuencia relativa a la oración en la vida cristiana, ahora se impone una consideración relativa a la cruz. La tradición ascética ha individualizado con demasiada frecuencia la categoría de la cruz y de la mortificación, refiriéndola exclusivamente a las relaciones del hombre consigo mismo. La cruz era una forma de ascetismo, más que una forma de vida y de ser ante el

²⁵ Cf. *Teología de la liberación. Síntesis*, 1977, p. 256.

mundo y ante los hombres: una forma de ser no sólo del cristiano, sino de la Iglesia misma. Frente a aquella concepción es preciso insistir en que la cruz pertenece primariamente a las relaciones del hombre con la realidad, más que a las relaciones consigo mismo. La innegable oportunidad de determinadas prácticas ascéticas que pueden pertenecer a lo que llamaríamos "cirugía estética espiritual" de la persona, puede ser sin ninguna duda asumida por el cristiano (como dijimos que hace Pablo con la imagen de los que corren en el estadio, 1 Cor 9, 24), pero no pertenece a lo medular del concepto cristiano de cruz, como participación en la pasión del Señor.

El dolor del mundo como dolor de Dios.

Tratando de dar algún paso más en esta concepción de la cruz, es posible al menos señalar un camino que todavía está por recorrer. La afirmación de que el servicio al dolor del mundo es el auténtico lugar de superación de la eterna antinomia entre inmanencia y trascendencia, es sin duda alguna una afirmación seria, que resulta dura y que marcará siempre la distancia del cristiano respecto de su verdad y las pocas posibilidades que tiene de gloriarse en sí mismo (1 Cor 4, 7). Pero esa afirmación se apoya quizás en otra que está empezando a abrirse camino en la teología: la consideración del dolor del mundo como dolor de Dios o como "símbolo real" del dolor de Dios. El vaso de agua dado al pobre no podría alcanzar a Cristo si no le ha alcanzado primero la sed de ese pobre. Por eso habla Bonhoeffer, en sus cartas de la cárcel, del servicio al dolor de Dios en el mundo.

Ya al hablar del *consustancial* de Nicea, señalamos como una de las cuestiones de fondo la de la afirmación de que Dios ha sufrido. Siguiendo el esquema presentado para este capítulo, la universalidad de Cristo nos obliga ahora a extender esa afirmación del dolor de Jesús a todo dolor humano. En la tradición cristiana, sin embargo, hay una gran resistencia a hablar del dolor en Dios: se argumenta en contra a partir de la infinita Perfección y de la inmutabilidad de Dios. No se debe quitar a este argumento nada del peso innegable que tiene. Pero quizás sí que es posible situarlo en su sitio. La resistencia a hablar del dolor de Dios, aunque se revista de ortodoxia, puede no ser más que un reflejo instintivo de autodefensa del hombre un último

reducto de Pedro que anhela un Dios fuerte, que se resiste a aceptar la debilidad de Dios en el mundo y le dice a Cristo: “¡Quita, Señor! Esto no te sucederá nunca” (Mt 16, 22).

Porque esa misma ortodoxia que tan sensible se muestra a las claridades de la filosofía nunca ha tenido reparo en hablar del pecado como *ofensa* de Dios; ha considerado esta afirmación como parte de su fe. Y ¿qué otra cosa es la ofensa sino una pasión en Dios?

Por otro lado, el tema del dolor de Dios aparece en las Fuentes más de lo que se piensa. Es posible enumerar una serie de datos que, evidentemente, no tienen todos el mismo valor ni el mismo significado, pero que, por su frecuencia, constituyen como una especie de clima que hace imposible el que se los liquide de un plumazo diciendo que se trata de una forma de hablar antropomórfica y metafórica, carente de todo tipo de fundamento real.

La carta a los Hebreos presenta a la sangre del inocente (Abel) como “clamando al cielo” (12, 4) y habla del pecado como una nueva crucifixión del Hijo de Dios *en nosotros* (6, 6). Esta última afirmación es tanto más extraña cuanto que la citada carta es el documento del Nuevo Testamento que más insiste en la definitividad y unicidad, en el *hapax* de la cruz de Cristo. El autor de Colosenses, refiriéndose a sus propios sufrimientos “por vosotros”, afirma que está llenando lo que falta a la pasión de Cristo, en su propia carne (1, 24). Si esto no se entiende en el sentido de que el dolor de Pablo es, de alguna manera, dolor de Cristo, entonces habría que concluir que el acto de Cristo ha sido insuficiente y necesita ser completado; y nada más ajeno al pensamiento de Pablo. El Apocalipsis (5, 6.9 ss) nos presenta al Cordero en el cielo como “degollado”, lo que parece aludir a una forma de perduración de la cruz²⁶. A todos estos textos habría que añadir una serie de expresiones típicas del Antiguo Testamento como la de la “ira de Dios” (que supone una pasión en Dios y que, según Rom 1, 17, es algo que “se revela”, es decir, no es algo que el hombre pueda concebir con sus categorías filosóficas), la del

²⁶ Quizás, según una lectura posible, en Apoc 13, 8 se nos hablaría del Cordero degollado desde la creación del mundo. Recuérdese lo dicho al hablar de la Pasión en 222-23.

esposo ultrajado de Oseas 2 y la de Jer 31, 20: mi corazón se angustia por Efraín mi hijo...²⁷.

Entre los Padres, Ireneo conoce, además de la cruz histórica de Jesús, una "crucifixión cósmica del Verbo" de la cual es reflejo la cruz histórica, y por la cual la Palabra está "como enclavada en toda la creación" hasta el día en que venga a recapitularla toda²⁸. A éstos habría que añadir determinados datos de la historia de la piedad cristiana, como podrían ser la devoción a las cinco llagas (como presentes todavía) o la idea de reparación, tan viva en determinados momentos de la historia de la espiritualidad. Por trasnochadas o ridículas que fueran las formas con que el Barroco expresó estos últimos datos, el hecho de que la experiencia de fe pudiera sentirse reflejada en ellos nos remite a algo que sigue siendo válido para nosotros: son un testimonio de lo increíble del interés de Dios por los hombres, tal como se revela en Cristo.

Ahora no podemos entrar en la exégesis de todos esos textos. Pero es legítimo afirmar lo siguiente: se da una coincidencia demasiado masiva en un tipo de vocabulario, para que su única explicación sea la casualidad de la metáfora. Ha de haber alguna condición que haga posible el florecimiento de ese tipo de "metáforas", y esto es lo único que afirmamos. Como explicación ulterior remitimos al empeño con que la Iglesia defendió que el pecado era verdaderamente ofensa de Dios y que intentamos explicar al hablar de san Anselmo²⁹. Allí pusimos de relieve cómo el daño del hombre constituía la ofensa de Dios y cómo esta ofensa tiene como condición previa la realidad de la comunicación de Dios. Las relaciones humanas nos ofrecen quizás una analogía pálida para hacer ver el valor de este lenguaje que analizamos: el drogadicto sólo se inyecta a sí mismo; pero no por eso puede pretender que no hace ningún daño a su madre y que su degeneración

²⁷ Además cf. Rom 8, 17; 2 Cor 1, 5; Gál 6, 17; Fil 3, 10; 1 Pe 4, 3.

²⁸ Cf. *Epideixis*, 34; *Adv. Haer.*, V, 18, 3. La idea de Ireneo parece ser la siguiente: el Logos está presente en la creación y unifica toda la realidad como "logos", como principio de inteligibilidad de ésta. Ahora bien, desde el momento en que, por el pecado, la creación se ha convertido en desunión y lucha, esa presencia del Verbo en lo creado se convierte en presencia crucificada (cf. sobre este punto: *Carne de Dios*, Herder, 1969, pp. 224-231, más la bibliografía allí citada).

²⁹ Cf. más arriba, nn. 539-40

es tan autónoma que sólo le afecta a él. Aquí pierden pie todas las apelaciones a la trascendencia. El lenguaje del dolor de Dios, por inexacto que sea, será siempre menos falso que la afirmación contradictoria. Y toda opresión del hombre por el hombre constituye, según la fe, una opresión de Dios por el hombre.

Con esta reflexión quizás hemos alcanzado una plataforma de comprensión suficiente para poder hablar del sufrimiento de Dios en el mundo. Y sólo ahora es el momento de preguntarnos qué hacemos con toda la argumentación filosófica sobre la infinitud, la omniperfección y la inmutabilidad de Dios.

Ha sido el protestante japonés K. Kitamori y más tarde, y un poco en seguimiento suyo J. Moltmann, quienes se han preguntado por aquello que en el ser de Dios nos permite que hablemos del dolor del mundo como dolor de Dios³⁰. Y ambos apuntan, por caminos diversos, el ser de Dios como Dios Trino. Inmutabilidad y dolor de Dios estarían en una relación semejante a la relación entre Unidad y Trinidad en el ser de Dios. La Trinidad es la realización del ser de Dios como agape, como donación y comunicación de sí, como ser-para. Y esta gratuidad desconocida del amor, es la que hace posible que el Impasible padezca. En cualquier caso, el dolor de Dios es expresión de la absoluta libertad de su ser, y no de una necesidad inherente a El, o mejor: lo expresamos con más verdad en la primera fórmula que en la segunda. La libertad de Dios es algo tan fontal como su infinitud.

Ambos autores coinciden también en señalar como el "acto radical" de ese dolor, el de la entrega del Hijo por el Padre. En Kitamori esta entrega supone que el amor de Dios se acerca al hombre y que, al ser rechazado por éste, en lugar de destruir al hombre soporta ese rechazo para no perder al hombre. A esto llama Kitamori "el amor de Dios triunfando sobre su ira" y ello implica una especie de desgarrón misterioso en el ser de Dios, respecto del cual el dolor humano constituye la analogía más válida que tenemos para explicarlo.

Moltmann, por su parte, reconoce este desgarrón en la hora de la cruz, en la cual se verifica que Dios es abandonado por Dios. El Hijo sufre el fracaso, pero no sufre su propia muerte porque

³⁰ De KITAMORI cf. *Theology of the pain of God*, Knox Press, Richmond, Virginia 1965; y nuestro artículo *La teología del dolor de Dios. Kitamori*, en *Est. Ecl.*, 49 (1973), 5-40; MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, en *Selecciones de Teología*, 45 (1973), 3-19; y *Crucified God. A Trinitarian Theology of the Cross*, en *Interpretation*, 26 (1972), 278-99. La obra *Der gekreuzigte Gott*, de la que dan cuenta ambos artículos, no la conocemos todavía en el momento de redactar esta conclusión.

con la muerte acaba la posibilidad de sufrir. El Padre, en cambio, sufre la muerte del Hijo. El abandono del *Hijo* al mundo, en lugar de salvarlo es doloroso para el *Padre* que lo realiza. Pero, porque el Abandonado es Dios, permanece en el momento de la máxima separación, unido íntimamente al Padre, y por eso muere en las manos del Padre “por la fuerza del *Espíritu* de Dios” (Heb 9, 14). De esta manera, la cruz de Jesús como cruz de Dios, es el punto de arranque de toda la teología trinitaria.

Todas estas explicaciones no pasan de ser puros balbuceos. El silencio sería, en este terreno, más teológico con tal que mantengamos las consecuencias que esas explicaciones posibilitan: la posibilidad de tomar en serio las afirmaciones bíblicas sobre el dolor del mundo como dolor de Dios en Cristo, cuyo prototipo es Mt 25, 31 ss. Por inexacto que sea este lenguaje (y ¿qué lenguaje sobre Dios no es totalmente análogo?) debe quedar en pie como más verdadero que su negación. Desde aquí podemos comprender mejor la afirmación central de este apartado: que el servicio al dolor del mundo es el lugar de superación del dilema inmanencia-trascendencia. Y que por eso la fe en Cristo se realiza en la participación en el ser-para-los-demás (la trascendencia) de Jesús, mediante el servicio al dolor de Dios en el mundo.

De esta manera, la consideración de la realidad como *realidad de Dios* nos ha llevado, por la misma dinámica de la Encarnación tal como la hemos conocido, a la comprensión del dolor del mundo como *dolor de Dios*. El compromiso por la liberación de toda lágrima, que viene confirmado por el marco abierto a la realidad con la Resurrección de Jesús, nos descubrirá finalmente a la historia del mundo como *historia de Dios*.

4. LA REALIDAD COMO PROMESA

Nos queda, por tanto, la tesis siguiente, que completa el proceso desarrollado en este último capítulo: *Esa participación en el ser-para de Jesús en servicio al dolor del mundo, acontece bajo la forma de la apuesta y el compromiso por la transformación absoluta de la realidad, en “la manifestación de los hijos de Dios”* (Rom 8. 19).

Dios, que se manifestó en la Resurrección de Jesús como ratificación de la instancia utópica de Jesús, es comprendido ahora como la razón y la ratificación de la instancia utópica de todo lo real. Y de paso conviene notar la unidad de este concepto con el de Yahvé del Antiguo Testamento. De Dios se supo a raíz de un conflicto laboral (cf. Ex 5, 6 ss), a raíz de la experiencia liberadora del Exodo, que ni siquiera podía ser deducida a partir de la situación de esclavitud en Egipto y que, sin embargo, llegó a convertirse en realidad. Exodo y Resurrección no son en la Escritura dos episodios más, entre los muchísimos episodios de los que la Escritura se ocupa, sino que tienen el carácter privilegiado de principios estructuradores. A ellos deben su razón de ser y su unidad los dos Testamentos de la Escritura.

Con la tesis del presente apartado no hacemos más que dar juego a la afirmación, hecha anteriormente, de que la primera de las tesis de este capítulo había de ser entendida históricamente, igual que la misma Encarnación se nos hizo comprensible en Jesús como una magnitud histórica. Entre ambas afirmaciones hay una estrecha relación que podríamos formular así: la cristogénesis recapitula a la historia, del mismo modo que, en el hombre, la ontogénesis recapitula a la filogénesis. Y así como la aparición del hombre descubre que todo el mundo anterior no era un escenario inerte, sino que caminaba hacia él (hacia el hombre), aunque el mundo todavía no esté humanizado, de manera parecida la Resurrección de Jesús hace que el mundo y el tiempo no sean eterno retorno o mera sucesión mecánica, sino “marcha hacia algo”, historia. De ese “algo” escribían Pablo (1 Cor 2, 9) e Isaías (64, 3) que ni ha sido visto jamás por el ojo ni lo oyó jamás el oído. Esta expresión nos remite otra vez a la noción de utopía, que ha hecho de hilo conductor en estas páginas y subraya lo que antes formulamos como *vigencia de la utopía pese a ser utopía*. Esta frase puede resultar contradictoria, pero tiene la ventaja de integrar un elemento que nos parece importante: el de la desinstalación permanente (cf. Heb 13, 14) que impide la conversión en escatología de lo que sólo es historia; conversión a la que impulsa necesariamente la estructura del hombre que integra todos sus proyectos históricos en un horizonte escatológico. Con todo, si se quiere una formulación menos aporética, se puede

recurrir a la distinción que hace G. Gutiérrez—para mantener el uso del término *utopía* de acuerdo con los humanismos políticos—entre utopía y fe: a la primera pertenece la creación de un tipo de hombre solidario en una sociedad futura más justa; a la segunda pertenecería la liberación del pecado y la entrada en la comunión con Dios ³¹. Esta distinción parece muy cercana a la que hace K. Rahner entre utopía categorial y utopía trascendental ³², que tiene la ventaja de mantener más unificado el lenguaje y que responde más al uso del término hecho en estas páginas. Pero en ambos casos se intenta mantener como decisivo algo que el propio Gutiérrez ha formulado con frase feliz, que traduce el esquema de las relaciones Dios-hombre tal como las encontramos en la cristología calcedónica: “lo definitivo se construye en lo provisional” ³³. A esta dialéctica apunta la expresión: vigencia de la utopía pese a ser utopía. La tentación de anticipar el *Eschaton* es la de creer que ya ha dejado de ser utopía, o la de creer que no es provisional aquello con lo que se construye lo definitivo: el pensar que ya ahora “se va a construir el Reino de Dios” (Hch 1, 6) o que “ya ha tenido lugar la resurrección de los muertos”. La argumentación que hace Pablo en 1 Cor contra esta tentación es el *no* más radical contra todo conservadurismo, a saber: de esa manera se acaba negando la resurrección. El que afirma que “ya ha llegado” no hace sino instalarse y negarse a avanzar más o a entrar en esa dialéctica de muerte por la que se lleva a cabo todo avance. La Iglesia católica, que en su larga historia ha hecho tantas veces la experiencia de esta tentación, podría hacer, lejos de toda polémica, el servicio de ofrecer esa experiencia al marxismo que es hoy la ideología más tentada de hacerla, quizás porque es también la ideología con más promesas y más voluntad de humanidad. Pero para que este servicio sea válido, los cristianos habrían de dar la impresión de estar verdaderamente del lado de esa humanidad en promesa. Y esto no se hace con simples declaraciones de “experiencia en humanidad”, sino mediante la ruptura limpia con todas las situaciones en las que la humanidad es expropiada y pisoteada.

³¹ *Teología de la liberación*, p. 315. Véase todo el apartado, pp. 309-20.

³² *Utopía marxista y futuro cristiano del hombre. Escritos de Teología*, VI, pp. 76-86.

³³ *Op. cit.* n. 319

La Resurrección pasa, pues, en este apartado, a ser categoría estructuradora de la historia. Y la historia, a partir de la Resurrección, se nos define como el paso de la situación del apartado anterior, de la *absconditio sub contrario*, a la situación de *epifanía in omnibus*, que la 1.^a Cor (15, 28) califica como “Dios todo en todas las cosas” y en la que la realidad, penetrada por la Luz Inaccesible, se convertirá, con la profunda expresión de Ireneo, en *caro rutila*, en realidad transparente y esplendorosa.

Aquí reencontramos (y dejamos la Cristología abierta) a la Trinidad. La Trinidad es la única respuesta que el cristiano puede dar al problema de Dios. Dios es ahora presente como Espíritu: el Espíritu que ha sido derramado y que lo abarca todo, para usar el lenguaje bíblico; el Espíritu que es factor de la universalidad de Jesús. Dios es ahora ausente como Hijo abandonado. Y es ad-veniente como Padre. El movimiento por el que el Hijo, por la fuerza del Espíritu (Heb 9, 14), pasa del abandono de Dios a las manos del Padre (Lc 23, 46), ese movimiento es la maqueta de toda la historia, que Ireneo llamara *salus in compendio*.

De esta forma, la historia ya no es una representación que tiene lugar ante un Dios espectador, situado fuera del escenario y que puede interesarse o no en ella. Sino que es historia de Dios mismo, porque es la historia del Dios todo en todas las cosas: la historia del advenimiento de la filiación (cf. 1 Jn 3, 1-2; Rom 8, 18 ss; Gál 3, 23-4, 7). Detengámonos un momento en estos dos términos: historia y filiación.

La historia como historia de Dios.

En primer lugar, así como antes nos vimos obligados a introducir, desde Cristo, una corrección en la idea de la inmutabilidad y la impasibilidad de Dios, así ahora debemos introducirla en la idea de la omniperfección de Dios. Si Dios se ha dado a sí mismo una historia, esto significa que adquiere perfección en el proceso. Lo que siempre se ha reprochado al pensar de Hegel: que la Idea es imperfecta al comienzo del proceso, puede ser recuperado a partir de la libertad del amor de Dios: Dios es imperfecto al comienzo del proceso desde el momento en que, por decisión amorosa y libre, no ha querido ser el *solus Deus*, sino el *omnia in omnibus Deus*. Quizás aquí

se nos ilumine algo que ya comentamos al hablar de la Resurrección de Jesús: el capítulo cuarto de la carta a los Romanos, pone en relación los dos atributos que Pablo da a Dios: el Dios que llama al ser a lo que no es y el Dios que resucita a los muertos. Tal aproximación no es una mera contigüidad casual: Dios llama al ser lo que no es *para* llevarlo hasta la dimensión “nueva” del Resucitado. La Resurrección es el sentido de la creación.

Esto es lo que coloca a la historia bajo el signo del Espíritu. Así como el Espíritu Santo procede de la unión de Padre e Hijo, de igual manera de la unión del Padre con “la historia hecha Hijo” (en Jesús de Nazaret) procede “el Espíritu Santo en la historia”, es decir, todo lo que en la historia es “aspiración”, esfuerzo, futuro o progreso. O con otras palabras: del hecho insólito de que quien llama a Dios *Abba* (Padre) y se autocalifica como el Hijo, no es ya el Logos eterno, sino un hombre de esta historia, se sigue que el Espíritu Santo constituye la relación de esta historia hacia el Padre y del Padre hacia esta historia. Dios entabla con el mundo la misma relación que tiene desde siempre consigo mismo. Quiere ser *quoad nos* el mismo que es *in se*. Y por eso el Hijo deja de ser, en adelante, la “Segunda Persona” para pasar a ser el mundo. Y el Espíritu deja de ser sólo la “Tercera Persona” para ser la vuelta del mundo al Padre en la historia. Una teología del mundo y de la historia es necesariamente una teología trinitaria.

De esta manera se pueden definir la Encarnación y la Cristología como donación del Espíritu al mundo y, por tanto, como donación de futuro al mundo. Futuro que es la “vuelta” al Padre. Vuelta que es posible porque Jesús es el Hijo. Una cristología del Logos y una cristología del Espíritu no se contraponen, como tantas veces se dijo, sino al revés: ésta carece de fundamento sin aquélla, pero aquélla carece de finalidad sin ésta. Y es en ambas donde se revela la vocación de la historia como advenimiento de la filiación.

La historia como advenimiento de la filiación.

Todo esto nos permite decir finalmente una palabra sobre la filiación. Esta categoría debería tener para el cristiano una importancia decisiva en un momento en que los cristianos se preocupan por definir mejor su propia identidad. Quizás este

término es el más distintivo para el cristiano, frente a otros mil que tiene en común con los demás humanismos. Todo el mundo habla de libertad, fraternidad, paz... y el cristiano se preocupa a veces por hacer ver que toda libertad implica y apunta a una Libertad, toda fraternidad a una Fraternidad, toda paz a una Paz. Esto es válido; pero la palabra es la misma y algunos cristianos sienten que no han expresado suficientemente su identidad con el uso de la mayúscula. La categoría de la filiación, en cambio, no dice nada nuevo, pero lo redice todo de manera específica. Y ello nos obliga a detenernos un momento en ella.

La categoría de la filiación incluye a todas las demás (libertad, fraternidad, etc. Aquí las citas del Nuevo Testamento serían innumerables). Pero no es una categoría repescable desde fuera de la fe. En ella se marca que el valor absoluto del hombre a que antes aludimos (“Has visto a tu hermano, has visto a Dios”) es cierto que no se apoya en un simple “mandamiento” exterior, pero tampoco se apoya en el hombre mismo. Es gracia. Es fruto de la donación de la absolutez de Dios. Y por consiguiente, Dios no aparece como el Absoluto necesariamente único y excluyente de todo otro absoluto, sino que es Fuente, fundamento y garantía del valor del hombre, es donación de su carácter absoluto, como la filiación hace referencia necesaria a una Paternidad.

Y en segundo lugar, el valor absoluto del hombre, al afirmarse como recibido, se afirma como vinculado a una opción *creyente* del hombre. Este segundo rasgo nos parece de importancia decisiva y totalmente coherente con la experiencia humana.

En efecto: el valor del hombre es algo que puede ser captado axiológicamente, pero de tal manera que clama por un fundamento. Pues la misma experiencia lo pone en cuestión incesantemente y de manera decisiva. El hombre no vale y es lo perfectamente prescindible; quizás Píndaro tuvo mucha razón cuando lo definía como “el sueño de una sombra”³⁴, y en cualquier caso es preciso soportar la duda de si, en todo este lenguaje, no estamos simplemente cometiendo la quiijotada de tomar a los molinos por gigantes. Aquí, como en el caso del

³⁴ *Silios Ágora Antología Bíblica VIII* 126-27

Quijote, no basta simplemente con la belleza de la actitud. Es fundamental saber plegarse a la realidad de las cosas si no se quiere degenerar en mitología.

Por otro lado, el valor absoluto del hombre es puesto en cuestión por la experiencia de la existencia humana como choque de absolutos. El verdadero problema de los “absolutos concurrentes” no se experimenta tanto entre Dios y el hombre, cuanto entre los hombres entre sí. Y en este caso se manipula el valor absoluto del hombre convirtiéndolo en una ideología sobre el valor absoluto del propio grupo o de la propia clase. La posibilidad real de que el hombre degrade su propia dignidad vendrá a confirmar esa actitud que está en la raíz de muchas violencias humanas: todo el mundo mira como “chusma” y no como hombres a un grupo de tales. ¿Con razón? Y ¿cómo tratarlos entonces?, ¿como chusma o como sujetos de dignidad? Aquí radica lo decisivo del problema de la violencia, por debajo de todos los seudoproblemas sobre la legitimidad o la necesidad de determinadas violencias concretas, que difícilmente puede ser puesta en cuestión. Asumir como hombre al que se combate como enemigo, vige aun en aquellos casos en que la violencia sea menos injustificada, por provenir del oprimido o por defender al que está debajo. Y éste es el verdadero fondo de la cuestión, mucho más difícil que el mero determinar la no ilegitimidad de alguna violencia concreta: amar al que la sufre, de modo que la violencia que se haya de ejercer sobre él se sufra con él.

En este caso habrá habido ya una *opción creyente* (explícita o implícita) por el valor y la dignidad del hombre. Opción creyente, porque supera esa ambigüedad de los datos que hemos tratado de describir; y porque trasciende la ideología del valor absoluto de los que están en el *propio* grupo, como trasciende también la mera resignación del que—porque sólo tiene al hombre—hace de la necesidad virtud al afirmarlo.

El cristiano debe explicitarse esa opción creyente mediante la comprensión del hombre como hijo de Dios, a que nos ha llevado la Cristología. Y como hijo en una situación que Pablo caracteriza como el *paso* del niño menor de edad (al cuidado de tutores, etc., cf. Gál 4, 1 ss) a la mayoría de edad de la filiación; o como paso de hijo a heredero. Cabe decir, con sencillez, que desde esta caracterización del hombre como *hijo*

la experiencia del respeto a la persona se hace nueva; deja de ser sólo una "idea sobre el valor absoluto del hombre". Y hay que temer que si la Iglesia no encuentra hoy su palabra que decir (exceptuando los casos comprensibles y respetables en que los cambios de mentalidad ya no son posibles por la edad o por la rapidez con que el mundo se ha movido) se deba a que le falta esa experiencia, a que "no vive" a los hombres como hijos en el Hijo. Lo cual es tremendamente serio.

A manera de apéndice puede ser útil recoger la conclusión que, desde una visión cristológica de lo real, sacaba Bonhoeffer respecto del tema que quiso ser la obra de su vida: la ética. A partir de la Encarnación (y de la identificación Dios-realidad) el objetivo del esfuerzo ético no es la propia bondad ni la propia moralidad sino el que la realidad se realice como "realidad de Dios". Pues esa realización de la realidad es la voluntad de Dios.³⁵ El cristiano, por tanto, no tiene necesariamente una especie de *programas concretos* que aportar a otros hombres de buena voluntad, sino sólo el mandato de "hacer", en serio, en lucha y sin rendirse. Su programa concreto sería: ¿qué es aquí y ahora lo más favorable a la instancia escatológica? Pero sabiendo que "no hay mayor impiedad que dar al mundo algo menos que Cristo".³⁶ La ética, por tanto, consiste simplemente en hacer al mundo y al hombre lo que son sostenidos por la realidad última de Dios. Arranca de ahí, y no de una antinomia entre mundo de la realidad y mundo de las ideas, entre lo que las cosas "son" y lo que "deberían ser". Tal antinomia, escribe Bonhoeffer, sólo da lugar a éticas de tipo hedonista, utilitarista, que se acogen a "la realidad de las cosas", o a éticas de tipo idealista que se acogen al deber ser de las cosas: a éticas de Sancho Panza o a éticas quiétescas. Las primeras llevan a la comodidad y las otras al fanatismo.³⁷

Frente a esto, el problema de lo ético es más bien el de la realidad inauténtica, aparente, inconsistente momentánea, y la realidad auténtica, es decir, con su consistencia en Aquel en quien todo tiene consistencia (Col 1, 17). El bien es "lo real tal como sólo en Dios tiene realidad". Y el deseo de ser bueno sólo se da como deseo de lo real en Dios.

Entre ambos planteamientos (ser-deber ser y realidad inauténtica-realidad auténtica) quizás existe algo más que un simple cambio de nombre. Si se establece que lo decisivo no es la propia bondad, sino el que *la realidad* (de la que yo no soy sino la parcela que me es más manejable) sea lo que Dios quiere es

³⁵ Cf. *Ética*, p. 131.

³⁶ *Ibid.*, p. 143.

³⁷ *Ibid.*, pp. 43-47, entre otros.

más fácil comprender que en la ética no basta con una muy buena intención que no conduzca a nada, sino que la ética puede asumir cierta necesidad de eficacia. Que el infierno está pavimentado de buenas intenciones es algo que no sólo vige a nivel individual, sino que mantiene cierta vigencia al nivel de la Humanidad total. La eficacia es criterio ético respecto del Reino, y el Fin Último justifica los medios o (con la jerga escolástica mejorsonante) es norma última de moralidad. Aunque esta fórmula pueda ser peligrosa por la anticipación que los hombres suelen hacer del Reino en sus causas justas (y a veces en las injustas) y del Fin Último en sus fines intermedios.

CONCLUSIÓN

Se cierra así el intento de hacer una lectura cristológica de la realidad que nos permite expresar el significado del acontecimiento de Cristo. Hemos intentado tomar Encarnación, Cruz y Resurrección no como meros sucesos aislados, sino como acontecimientos estructuradores que se convierten en claves de lectura de lo real.

Por la primera clave, afirmamos que el mundo (la realidad) no es sólo creatura. Ni está ya acabado, concluso, ni su condena o su cerrazón justifican la huida frente a él (Mt 25, 31 ss). Ello nos permitió sentar la identidad fundamental entre inmanencia y trascendencia.

Por la tercera clave subrayamos el “todavía-no” de la Plenitud Escatológica como crítica de todas nuestras idolatrías y de todos nuestros entusiasmos fanáticos. Pero sin negar la dimensión del progreso. Aceptamos la instancia de la utopía, pero no la posesión de la utopía. La “Trinidad en la carne” no es aún “la carne en la Trinidad”, y esta falta de identidad es el espacio de la historia. Ello nos permitió sentar la distinción entre inmanencia y trascendencia. Pero no distinción hacia fuera, sino “hacia delante”.

Y hacia “dentro”. Porque por la segunda clave descubrimos que la realidad no es sólo progreso, sino también dinamismo de muerte: es ambigua. Y ello exige nuestra identificación con ella en cuanto es lucha y fracaso, como Jesús en Heb 5, 7-9: fue escuchado en cuanto aceptó con docilidad sus sufrimientos. Y por tanto nos hace vivir el carácter absoluto de la realidad en la radical negación de ese absoluto. Negación

que se da a la vez: *a*) en la autodivinización del hombre y *b*) en la "ira" de Dios (el *no* de Dios). Pero que mantiene incommovible la fidelidad de Dios (el dolor de Dios). El carácter absoluto es vivido, por tanto, *en la fe*.

Así hemos encontrado en la Cristología una revelación de Dios que acontece en el seno de una revelación sobre el hombre. En Jesús, Dios se nos ha revelado en el crecimiento del hombre. Pero se nos ha manifestado que ese crecimiento no coincide con la afirmación pecaminosa y espontánea de sí mismo por el hombre. *Gloria Dei vivens homo; vita autem hominis visio Dei*.

O formulado de manera más pedante: Jesús de Nazaret se nos ha revelado como el lugar donde todo lenguaje sobre la realidad deja de ser onto-logía para pasar a ser Teo-logía. Y esto se verifica en el tránsito de una cristo-logía (1.^a clave) a una Escato-logía (3.^a clave), que acontece a través de la negación de todo logos (2.^a clave).