

FIDES VERSUS RATIO

Una aproximación al problema de la relación entre la fe y la racionalidad en el protestantismo contemporáneo

PRIMERA PARTE

I.—DE LA EXCLUSION MUTUA ENTRE FILOSOFIA Y TEOLOGIA

1. *Sentido y alcance de este estudio.*

Catolicismo y protestantismo se distancian más por su cosmovisión de fondo que por sus discrepancias reales sobre las distintas cuestiones de orden dogmático y disciplinar, sobre las cuales se han visto históricamente abocados a la controversia teológica. Esta distancia en la cosmovisión de fondo es la que ha generado la polémica entre ambos afectando a la formulación teológica de la fe tanto como a su experiencia y práctica concretas, dando lugar a explicaciones y conductas que no siempre han sido consideradas en su propia y singular intencionalidad, lo que habría solventado muchas cosas, haciendo salvedad de la autonomía de dicha cosmovisión de fondo; pues, sin duda, el encuentro ecuménico de los cristianos ha de pasar sobre el acuerdo sustancial *in concreto*, dejando apate esa autonomía de la cosmovisión.

Los teólogos parecen estar de acuerdo en que a esta autonomía de la cosmovisión de fondo, que opera en la base de la distancia de ambas confesiones cristianas, hay que buscarle su motivación diferenciadora en la distinta forma de

considerar la relación que entre sí guardan gracia y naturaleza, según la clásica formulación de la tradición. Relación que deja traducir su problemática consideración en el más fundamental de los niveles de toda reflexión teológica con pretensiones de validación humana ante el reto misionero y pastoral del mundo al que se destina la predicación: la incidencia de la racionalidad sobre las motivaciones de la fe. Desde que el monje reformador de Wittenberg habló de la razón como de la prostituta del diablo¹, volviéndose contra la que él calificaba de *theologia gloriae*², al tiempo que lanzaba contra los teólogos sofistas del Papa la acusación de soterrado pelagianismo, la relación que en tiempos de Tomás de Aquino se había establecido entre filosofía y teología sólo habría podido ser mantenida, según una opinión común, por parte de la teología católica en permanente impugnación por la teología protestante, si es que la vigencia de las tradiciones confesionales ha de ser considerada según el purismo de sus propios presupuestos; pero las cosas ni han sido históricamente así ni tampoco lo son hoy, empezando por el hecho de que el catolicismo ha conocido en su historia posterior a la Reforma el fideísmo como tentación y resolución de una dialéctica tan problemática como la que se da entre la fe y la razón, igual que el protestantismo ha sentido en su carne la tentación racionalista, que ha puesto históricamente en grave riesgo la fidelidad a la obra de los reformadores.

Se ha podido incluso pensar que el Reformador, al impugnar la *theologia gloriae* y ofrecer como alternativa su *theologia crucis*, según la cual la Palabra de Dios no necesitaría validación ninguna ante las exigencias de la razón, porque se legitimaría desde su propia instauración soberana en la historia, se habría distanciado de hecho de la tradición católica de los preambula fidei, lugar donde, según dicha tradición, se establece de forma privilegiada la incidencia de la racionalidad sobre la fe, se acotan las propias potencialidades de la razón crítica y positivamente; esto es, como apertura a un área nueva de conocimiento que puede brindársele al ser humano. Todo ello habría quedado supuestamente derrumbado por el ciclón luterano, cerrando el camino

1 WA Tisch. 6619; cfr. 439.

2 Cfr. las tesis 19, 20 y 21 de las teológicas de la Disputación de Heidelberg: WA 1, 361.

a toda otra relación entre filosofía y teología que no fuera la de la mutua exclusión, lo cual alcanzaría a expresarse de forma prototípica en la negación por parte del Reformador de todo conocimiento racional de Dios³.

De ningún modo me propongo yo ahora solventar el problema abordando las fuentes luteranas y recomponiendo su lectura adecuada a la mente del Reformador. Mi intención es otra: acercarme al planteamiento del problema en el contexto de la teología protestante contemporánea, atendiendo, en efecto, a la relación que de hecho guardan fe y racionalidad, razón y revelación en algunos de los más representativos teólogos del protestantismo del siglo XX; con el propósito añadido de confrontar sus posiciones con la forma católica de entender dicha relación y descubrir en su proximidad o lejanía a la misma la fidelidad al Refomador tanto como su distanciamiento. Esto obliga a que la reflexión, que ha de seguir el ritmo de la exposición que explicitará ante el lector la doctrina de los teólogos, se vea confrontada con el pensamiento de Martín Lutero, cosa que se hará a medida que ello sea necesario, aunque no de forma exclusiva, ya que me

3 *Ibid.* Cfr. a este respecto W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther* (Gottinga 1967) 118-30; G. Hillerdal, *Gehorsam gegen Gott und Menschen. Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik* (Gottinga 1955) 81-93: «¿Cuándo puede ser utilizada la razón (según Lutero) de forma correcta? La respuesta reza así: la razón puede y debe ser utilizada sin más allí donde la relación a Dios no queda determinada por ella» (pp. 81-82). El alcance de la posición de Lutero críticamente documentada en los escritos del Reformador véase en H. R. Gerstenkorn, *Weltlich Regiment zwischen Gottesreich und Teufelsmacht. Die Staatstheoretische Auffassungen Martin Luthers und ihre politische Bedeutung* (Bonn 1956) 73-83. Dos de los textos aducidos por el autor son de especial significado: EA 9, 3: «A!so können wir viel weniger sehen und erkennen, was Gott in seinem eigenen heimlichen Wesen ist, bis der heilige Geist, welcher auch forschet und schauet die Tiefe der Gottheit, und solches offenbaret (...) Darumb können auch allein die Christen hievon reden, beide, was da sei die wesentliche Gottheit in ihr selbs, dazu auch, wie er von aussen in seinen Creaturn sich erzeige, und was er im Sinn habe gegen den Menschen, dass sie selig werden. Denn das hören sie alles von dem heiligen Geist, der es durchs Wort offenbaret und verkündigt»; WA 43, 459, 9, 19: «Est enim curiositas ista ipsum peccatum originis, quo impellimur, ut ad Deum adfectemus viam naturali speculatione. Sed est ingens peccatum, et conatus inutilis et irritus (...). Quia scrutator malestatu opprimetur e gloria.

Además de los textos aducidos por Gerstenkorn, remito a los de WA Tisch 2210, 2659 a, 3112, 5247, 6539, 6572, 6619; cfr. LD 9 (Tischreden) pp. 32-59.

Contrastar el alcance de estos textos con el tratamiento de P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh 1972, 3 ed.) 27-42.

propongo prestar especial atención a todas las matizaciones de mediación filosófica por las que haya de objetivarse la posición de los autores. Se dirá, pues, en qué medida el pensamiento protestante contemporáneo depende del Reformador, pero en la misma medida en que dicho pensamiento haya de reconocerse como luterano se podrá fijar si el paradigma de lo luterano obedece o no a la forma tradicional de entenderlo por referencia a la exclusión recíproca de razón filosófica y teológica. De aquí partimos dando, en efecto, por buena la forma tradicional de entender la exclusión entre fe y razón en el pensamiento del Reformador.

Se trata de avalar esta interpretación del mismo constando su vigencia en la teología protestante contemporánea, para poder hacer luz desde ella sobre la misma forma tradicional de entender y transmitir la imagen teológica del Reformador; lo que no podrá llevarse a cabo de ningún modo, si no se indagan las razones de dependencia del pensamiento de Lutero que hayan de encontrarse en estos autores, para que la exclusión mutua entre fe y razón pueda, en su caso, seguir manteniéndose en ellos como forma de fidelidad a la Reforma o de aproximación, en caso contrario, el catolicismo. El esfuerzo, sin embargo, no podría ser satisfactorio, si en la exposición que ha de seguir no se fueran desenredando los hilos que conducen, como digo, la mediación filosófica, esto es, el uso de la *ratio* en los diversos proyectos teológicos *in concreto* de los autores. Así se intentará hacer, en consecuencia; y como quizá en ningún otro teólogo protestante de este siglo esta función mediadora de la *ratio* filosófica se ha dado de forma harto significativa en el pensamiento de Rodolfo Bultmann, me ha parecido que era obligado empezar por él, teólogo además indiscutiblemente luterano; razón también para que le dediquemos una atención privilegiada en la medida en que su pensamiento puede servir de modelo de confrontación.

Al mismo tiempo referiré su modo de utilizar la *ratio* filosófica al uso que de ella hace Carlos Rahner, como contrapunto desde el panorama de la teología católica contemporánea, igual que lo haré con los demás teólogos protestantes, a los que confrontaré con la reflexión católica de autores significados; sin que esto suponga invertir el objeto directo del estudio emprendido como aproximación al problema enunciado en la teología protestante de nuestro tiempo.

2. *Fides versus ratio en la Ortodoxia protestante de los siglos XVI y XVII: un precedente que obliga.*

La forma de plantear el problema de la relación entre la fe y la razón ha podido estar condicionada, por lo que se refiere a los distintos momentos o etapas históricas de «voluntad de ortodoxia» en fidelidad a los orígenes de la Reforma que han jalonado la historia del protestantismo, por una visión poco acertada por poco ajustada a la realidad de la etapa que va del siglo XVI a la irrupción de la Ilustración, conocida, por lo demás, como la época de la Ortodoxia tradicional. Así se ha podido considerar que, fracasada la mediación humanista de Melancthon y superado al fin el movimiento filipista, la Ortodoxia luterana se habría visto conmovida en su propia identidad con la llegada de la Ilustración; de cuyo espíritu ya nunca se habría acabado de liberar del todo hasta la neortodoxia protagonizada por la *teología dialéctica* en nuestro siglo, un movimiento antídoto contra el espíritu de la Ilustración, cuyas cotas más logradas no sólo habría que buscar en el *racionalismo teológico* de la primera mitad del s. XIX, sino de forma privilegiada en los herederos más cualificados de la Ilustración y la modernidad, los *teólogos liberales*. Esto, a pesar de los esfuerzos de mantenimiento de la fidelidad al espíritu del Reformador realizados por una figura tan significativa dentro del pietismo como la del conde Nicolás Luis de Zinzendorf o de hombres como Augusto G. Tholuck, padrino del *movimiento del despertar* contra el sueño de la razón, e incluso de un fenómeno histórico-espiritual como el del neoluteranismo de la Restauración⁴.

¿Son tan claras las cosas? ¿Es esta una lectura adecuada del proceso histórico-espiritual del protestantismo de cuño fundamentalmente luterano? Por lo que hace a la Ortodoxia protestante, digamos que no escapa a la ambigüedad de todos los fenómenos histórico-espirituales, a los cuales es consustancial la imposibilidad de su vigencia pura en un momento histórico determinado sin que hayan de vérselas simultáneamente con el empuje dialéctico, a veces soterrado, de posiciones antagónicas; si es que éstas no están de algún modo presentes en los mismos enunciados de cualquier modelo de

4 Cfr. F. W. Kantzenbach, *Ortodoxie und Pietismus* (Gütersloh 1966) 185-209; E. Beyreuther, *Zinzendorf*, 3 vols.; (Marburgo 1957-61); K. Barth, *Die protestantische Theologie in 19. Jahrhundert* (Hamburgo 1975) 433-32 (Tholuck).

pensamiento, que sólo la falta de objetividad, que suelen padecer los que absolutizan sus rasgos más definitorios pasándolas por alto, puede ignorar.

Pöhlmann, por ejemplo, que ha reeditado recientemente el viejo *Kirchenschmid*⁵, se sentía poco menos que obligado, al reeditar el manual más clásico en todos los centros de estudio teológicos del luteranismo hasta mediados de este siglo, que a reivindicar de nuevo la objetividad que de la teología de la Ortodoxia ofrece dicho manual, compendio de la dogmática luterana de los siglos XVI y XVII, contra la protesta de C. H. Ratschow, que calificó en su momento al *Kirchenschmid* de ofrecer una visión «ortodoxa» de la Ortodoxia, absolutamente falta de objetividad⁶. ¿En qué se basa la protesta de Ratschow contra la falta de objetividad del Schmid? A su juicio en esto, en que el clásico manual ofrecería una visión distorsionada de la dogmática de los siglos XVI y XVII, al presentar una sinopsis armónica de la misma, saltando no sólo sobre su pluralidad, sino sometiendo dicha sinopsis al criterio de unificación de la Ortodoxia; según el cual aquel modo de plantear el problema de la relación entre fe y razón, revelación y racionalidad, no habría sido otro que el resultante del triunfo del luteranismo sobre los diversos movimientos de recuperación de la *ratio* filosófica para la reflexión teológica por parte de los seguidores del humanismo de Melanchthon. Exactamente la tesis contraria a la del propio Ratschow, para quien la Ortodoxia es el presupuesto de la Ilustración.

Pöhlmann, por su parte, apoya la rehabilitación del manual de Schmid y desautoriza un cliché estereotipado de la Ortodoxia, que por lo demás no corresponde a su justo conocimiento, sobre todo cuando hay teólogos luteranos, como es el caso de F. Lau, que en contra de lo que piensa Ratschow ven en ella una peligrosa «recatolización» del protestantismo⁷. Esto quiere decir no sólo que la Ortodoxia puede adolecer

5 H. Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, edición y revisión de H. G. Pöhlmann (Gütersloh 1979, 9 ed.). La primera edición es de 1843.

6 Cfr. C. H. Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, I (Gütersloh 1964). Pöhlmann se refiere a los juicios que vierte Ratschow en las referencias con que introduce este primer volumen del compendio de la Dogmática con la que intenta enmendar la de Schmid.

7 Cfr. el prólogo de Pöhlmann al compendio de Schmid, p. 10, donde se refiere al artículo de F. Lau, *Orthodoxie* del RGG, 3 ed., vol. IV (1960).

de una cierta intelectualización de la argumentación teológica, sino que opera, en efecto, un corrimiento de perspectiva significativo frente a la tesis radical del Reformador en lo que se refiere a la relación entre fe y filosofía; sin que ello signifique, por lo demás, una renuncia por parte de los teólogos de la Ortodoxia a la opción dogmática fundamental de la Reforma. Cabe, por eso, plantear la pregunta siguiente: ¿se podrá corregir la tesis de Lutero sobre la exclusión mutua entre filosofía y teología manteniendo a un tiempo la opción dogmática fundamental del Reformador? Es decir, ¿se puede superar la oposición de fe y razón y seguir postulando una *theologia crucis*, indisolublemente atada a la doctrina luterana del *deus absconditus*, que parece hacer inviable toda modalidad de *teología natural* deudora de algún modo de la razón? ⁸.

Lo que Lutero pone en juego no es la pregunta por una acertada relación entre la fe en Cristo y la vigencia en el hombre de un posible resto de proximidad de la razón a Dios, no destruido por el pecado y sobre el cual pudiera apoyarse una vía de acceso a la realidad divina, que Melanchthon se atrevió a definir la propia de un Dios *beneficus et verax*, según hace notar taxativo y opuesto a ello W. Elert ⁹. En Lutero el problema de la vigencia de una teología natural tropieza con el hecho de la fundamental enemistad en que el pecado original ha sumido al hombre frente a Dios, contra quien beligera y milita en hostilidad manifiesta la razón del hombre; pues al vivir bajo el dictado de la razón el hombre siente aversión a Dios, que esconde su misterio trascendente y deja sólo sentir su cólera en la conciencia del pecador, aterrizado por la amenaza divina ante la incapacidad de la razón para integrar la desproporción que se da entre la capacidad menguada del hombre para cumplir la ley y la amenaza divina. A juicio de Elert el error de la Ortodoxia de los siglos XVI y XVII habría que buscarlo en Melanchthon, en su pretensión de ver en la revelación sobrenatural positiva lo que nunca quiso ver el Reformador: la compleción por gracia de la insatisfactoria relación que guardan de hecho en esta vida la relación entre virtud y felicidad, la cual ya se halla de algún modo intuida en la *notitia legis* asequible a la razón, asumida por

⁸ Cfr. precedente nota (2).

⁹ W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, 1. *Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert* (Munich 1965) 47, donde se refiere al lugar del CR 13, 198.

el discípulo humanista de Lutero en una perspectiva a todas luces distinta de aquella en la que el Reformador establece la relación entre ley y Evangelio ¹⁰.

Para Melanchthon, igual que para Lutero, la *notitia dei* se da en la *notitia legis*, pero mientras para el primero esta *notitia legis* comporta un conocimiento de Dios en sus atributos como creador y mantenedor providente de la creación, asequibles a la razón humana, que acierta a identificar la ley moral con la ley divina emanada de la voluntad justa y justiciera del *deus beneficus et verax*; para Lutero la experiencia de la ley no comporta otro lenguaje sobre Dios que el relativo a la experiencia de la conciencia en la que el hombre se descubre pecador e incapaz del cumplimiento de la ley, que se convierte así en su máxima amenaza y conduce a la razón a la beligerancia contra Dios como *deus absconditus*, enigmáticamente confrontado con el hombre que cae bajo el terror de su cólera. No es, por tanto, de extrañar que Elert vea un alejamiento de la Ortodoxia de estas consideraciones de Lutero sobre el significado de la *notitia legis*, bien distinto de su comprensión como *notitia naturalis dei* en cuanto expresión de un *conocimiento imperfecto* de la voluntad del Creador; como no es de extrañar tampoco que, en consecuencia, descubra en uno de los más representativos teólogos de la Ortodoxia del XVI, Martín Schemnitz (1526-1586), la herencia de Melanchthon, tratándose como se trata del más cualificado crítico dogmático de la temprana Ortodoxia que tuvo el Concilio de Trento e importante interlocutor en la elaboración de la *Fórmula de la Concordia* ¹¹. Un alejamiento que Elert ve en otros teólogos de la Ortodoxia que hablan de pruebas de la existencia de Dios y de un conocimiento de Dios *ex libro naturae* ¹².

10 Respecto a este complejísimo problema cfr. W. Joest, 'Das Verhältnis der Unterscheidung der beiden Regimenten zu der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium', *Dank an Paul Althaus. Festschrift zum 70. Geburtstag* (Gütersloh 1958); *ibid.*, *Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Praxine*, 2 ed. (Gotinga 1956); B. Klapert, *Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und bei Barth* (Gotinga 1976); A. González Montes, 'La teología protestante de la ley y el Evangelio y la doctrina luterana de los dos reinos', *Diálogo ecuménico* 48 (19978) 259-300; C. López Hernández, 'El uso político de la ley en M. Lutero y en F. de Vitoria', *Diálogo ecuménico*, 53 (1980) 227-65.

11 Cfr. W. Elert, *Morphologie*, 1, 49; F. W. Kantzenbach, l. c., 28-29.

12 W. Elert, *ibid.*

Evidentemente, no es esto en sí mismo lo más importante, sino el problema que plantea: que cuando se utiliza la filosofía más allá de su función formal, del *usus organicus*, estrictamente ancilar, según la mente de Lutero, se llega al callejón sin salida que representa hablar de Dios de otra forma que no sea hablando del hombre¹³. ¿Es este el caso de Lutero como de hecho es el caso de Bultmann, según su propia pretensión? Digamos de momento que lo que Elert imputa a los teólogos de la Ortodoxia es hablar de Dios con conceptos metafísicos —apuntando a Melancthon y a los herederos de su pensamiento—, lo que ya hace la *Confesión de Ausburgo* en su primer artículo al definir a Dios como *essentia* y al calificarla con los atributos relativos a la condición divina de esa *essentia*¹⁴. Que esto es así también lo reconoce Schmid, quien da cuenta de la aceptación básica de una cierta *theologia naturalis* por parte de los teólogos de la Ortodoxia¹⁵. Ahora bien, lo que de ello se deduce no es sólo el alejamiento cierto de Lutero, como quiere Elert, sino también la posibilidad

13 Este *usus organicus*, puramente ancilar, de la filosofía con Jorge Calixto y el círculo de Helmstedt queda sobrepasado por el retorno a la metafísica y a la teología natural de algunos teólogos de la Ortodoxia; cfr. F. W. Kantzenbach, l. c., 57-59 ss. La expresión *usus organicus* fue explicitada por J. Gerhard, *Loci theologici* (1610-1625): «1. *usus organicus est*, si grammaticam vocum proprietatem dialecticam ordinis observationem, rhetoricam figurarum expositionem, et physicam rerum naturalium cognitionem, ex disciplinis philosophicis haustam, ratio nostra secum afferat ad eruumendum divinae sapientiae thesaurum in scripturis reconditum. Usum hunc commendamus quam maxime, imo vere necessarium esse dicimus», l 76 sq. citado según Schmid, 39. que utiliza la ed. Cotta. 1762-81. A este *usus organicus* se oponen las modalidades del *usus kataskeuastikos* y el *usus anaskeuastikos seu elegktikos*, *ibid.*

14 El art. I de la Augustana dice: «Ecclesiae magno consensu apud nos docent, decretum Nicaene synodi de unitate *essentiae divinae* et de tribus personis verum et sine ulla dubitatione credendum esse; videlicet, quod sit *una essentia divina*, quae et appellatur et est *Deus aeternus, incorporeus, impartibilis, immensa potentia, sapientia, bonitate, creator et conservator omnium rerum, visibilium et invisibilium (...)*», BSELK (Gotinga 1967) 50. Cfr. W. Elert, l. c., 50, donde se contraponen la posición de Gerhard, según la cual Dios no es conceptualmente determinable, contra la de los teólogos Heerbrand, Chemnitz, Hafenreffer y otros, a los que se vincula a Melancthon. Véase Gerhard, II, 362: «*Ratio humana naturalis post lapsum* 1. est caeca, errorum caligine obfusata, ignorantiae tenebris implicata, vanitati et errori obnoxia. Rom. I, 21. 1 Cor. III, 1. Gal. IV, 8. Eph. IV, 17.2. ad percipientia divina mysteria, eademque dijudicanda inepta Matth. XI, 27. XVI, 17. 1 Cor. II, 14 sq. 3. iisdem est adversa. Rom. VIII, 6. 1 Cor. II, 11 sq. III, 18 sq. (...)», Schmid, 38.

15 Schmid, 36.

de mantener —al menos así parecen estimarlo los teólogos aludidos de la Ortodoxia— fidelidad a los orígenes de la Reforma y de establecer un uso de la razón en teología que no sea meramente formal. Esto no significa, sin embargo, que dicho uso de la razón filosófica sea ya por ello coincidente con el uso que de la misma hace la tradición católica. El temor a que el uso de la *ratio* filosófica en teología pudiera conducir a una recatolización del protestantismo fue sentido ya por la misma Ortodoxia, de ello da buena muestra la disputa que a su interior generó la introducción del uso de la metafísica en la Universidad de Helmstedt por parte de los teólogos y la posición especialmente significativa de Jorge Calixto (1586-1656), partidario de una teología natural viable dentro del protestantismo que ocasionó, tanto a él como a los demás teólogos partidarios de su tesis, la acusación de *sinergismo* y, en consecuencia, de pelagianismo, fantasma supremo que quiso conjurar el monje reformador¹⁶.

¿Se da, de hecho, tal *sinergismo* en los teólogos de la Ortodoxia partidarios de una determinada teología natural? La verdad es que no necesariamente y que la valoración que hace Elert de la posición que a este propósito mantendría un hombre de la Ortodoxia como J. Musäus († 1681), en polémica con el ilustrado Eduardo Heriberto de Cherbury (1581-1648), con quien, a juicio de E. Hirsch, comienza la filosofía de la religión¹⁷, es tan cierta como pueda serlo el supuesto teológico que lo sostiene, y aquí radica el problema. Dice Elert que tiene razón Musäus al argumentar contra E. H. de Cherbury que el conocimiento natural de Dios no produce bienaventuranza, pero que lo que habría que decir no es eso, sino que produce condenación¹⁸. De nuevo estamos ante el supuesto luterano que reduce la *notitia dei* como *notitia legis* a la experiencia de la conciencia bajo la cólera divina; pero, ¿cómo se puede suponer que tal experiencia de la conciencia incluya a Dios como un dato no clarificado por la razón y sólo supuesto como legitimación de dicha experiencia? Porque no es que Lutero no admita la *notitia dei*, como hemos dicho, sino que ésta

16 F. W. Kantzenbach, l. c., 57. Obra importante de Calixto es su *Epitome theologiae*, 1619, citado en el compendio de Ratschow, según la ed. de Helmstedt 1661.

17 Cfr. J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión*, 1. *Religión y sociedad* (Madrid 1971) 45.

18 W. Elert, l. c., 50-51.

viene dada en su pensamiento con la experiencia de la cólera en función de la inexcusabilidad de la conciencia ante Dios; y no de otra forma interpeta el Reformador Romanos 1, 18 ss.

Esto es lo que no aparece claro para los teólogos de la Ortodoxia partidarios de la teología natural, que, por lo demás, se mantienen fieles a la opción tan luterana como católica de no suponer al Dios salvífico incluido en la *notitia* de la razón¹⁹. Lo que estos teólogos han percibido es que no se puede hablar experiencialmente de Dios de espaldas a la razón, que recibe de Dios mismo su *notitia*²⁰, salvo que se haga de la conciencia órgano divino de revelación y, en ese caso, la inmanencia de Dios en la conciencia no vendría menos exigida por la propia experiencia de la condición humana que viene exigida por el supuesto sinergismo de la razón. Los teólogos de la Ortodoxia hablan de una *notitia dei naturalis insita* y de otra *acquisita*, es decir, de una *notitia* interior o intrasubjetiva y de una *notitia* que le llega al hombre desde fuera de su propia conciencia y no emanada de la subjetividad²¹. Lo hacen así y Musäus es

19 Así, p. ej., Calov, *Sistema locorum theologicorum* (Vit. 1655-677), II, 47: «Accedit Imperfectio naturalis notitiae Dei, quoad ea, quae in natura reuelantur, et nullitas ejusdem quoad supernaturalia fidei mysteria», Schmid, 36; Quenstedt, *Theologia didactico-polemica* (Vit. 1685), citado según la ed. de Wittenberg (=en latín Vit. abreviado) de 1691, I, 43: «Distng. Inter contrarietatem et diversitatem: philosophia et principia rationis non contraria quidem sunt theologiae nec haec illis; diversa tamen magnopere sunt ea, quae reuelata sunt divinitus in scriptura et quae naturae lumine constant», Schmid, 37; Gerhard, I. c., II, 371: «non humana ratio, sed divina reuelatio est fidei principium, nec ex dictamine rationis de fidei articulis iudicandum, alias non amplius habemus articulos fidei, sed placita rationis. Rationis cogitata et effata intra sphaeram earum rerum, quae rationis iudicio sunt subjectae, coercenda et restringenda, non autem extendenda ad sphaeram earum rerum, quae sunt ultra omnem rationis captum positae (...); *ibid.*, 372: «Per se et in se nulla contrarietas, nulla contradictio inter philosophiam et theologiam, quia quae de summis fidei mysteriis theologia preponit ex reuelatione, illa philosophia sanior ac sincera novit non esse discutienda et aetsimanda ex principiis rationis, ne fiat *metabasis eis allo genos*, neve confundantur distinctarum disciplinarum principia distincta», Schmid, 37; Hollaz, *Examen theologiae acroamaticae* (1707), ed. de Teller. 1750, 69: «Interim tamen ratio humana non est fons aut primordiale elementum, ex quo propria et proxima fidei principia derelventur», Schmid, 36.

20 Calov, I. c., I, 68: «Quod philosophia non contrarietur theologiae, nedum ceu animalis, terrena, impura, diabolica rejicienda, hisce docemus: 1. quia verum vero consonat, non autem repugnat. Verum autem est non minus, quod naturae lumine cognoscitur, quam quod in scriptura reuelatur; 2. quia naturalis et philosophica notitia originem habet a Deo; 3. quia philosophia ducit nos ad cognitionem Dei», Schmid, 36, subrayado mío.

21 Cfr. Gerhard, I. c., I, 93; III, 42: «Notitia acquisita ex libro naturae

buena prueba de ello para defenderse del sinergismo de que pudieran ser acusados, razón por la cual el mismo Musäus se opondría a la filosofía nueva de Descartes, como bien lo pone de relieve Ratschow²². Se trata de no hablar de Dios hablando sólo del hombre; es decir, se trata de no hacer de Dios una resultante de la capacidad especulativa del hombre, tal como pretendía evitarlo el Reformador. Ahora bien, esto difícilmente podrá lograrse renunciando a la objetividad del conocimiento de Dios externo a la *notitia dei insita*, esto es, a la conciencia, salvo que tal conocimiento de Dios emanado de la conciencia

externo, videl. ex contemplatione operum et effectum divinatorum vi naturalis discursus a mente humana colligitur», Quenstedt, l. c., I, 253: «Notitia Dei naturalis est duplex, una *emphytos* sive naturae, et mentibus hominum in ipso ortu suo impressa, *insita et implantata*, qua homo ex principiis secum natis, tamquam imaginis divinae rudieribus quibusdam et reliquiis sine discursu et mentis operatione Deum cognoscit: altera *epikteetos* dicitur seu *acquisita*, quia ex insitis naturae principiis per ratiocinationem et accuratam creaturarum contemplationem acquiritur, sive ex operibus Dei in creatione et vestigiis illis divinitatis, quae sparsa sunt in tota rerum natura, colligitur. Illa *subjectiva* dicitur, haec *objectiva* (...)». Véase Schmid, 80-82.

Véase también, por su valor paradigmático, el cuadro que ofrece Ratschow en su compendio dogmático citado y que reproduce la conexión entre causas y conocimiento de Dios que establece J. F. König, *Theologia positiva acroamatica* (1664), citado según edición revisada de Rostock 1699: cfr. Ratschow, *Lutherische Dogmatik*, II (Gütersloh 1966) 32.

22 La posición de los teólogos de la Ortodoxia, que según Ratschow se retrata a Melanchthon, no se asimila a la de Descartes: «Der Grund seines Widerspruches —der Grund der lutherischen Weigerung, Descartes zu rezipieren, überhaupt— lag in der bei Descartes verlorenen 'Objektivität' Gottes!», *Lutherische Dogmatik*, 33. Cfr. J. Musaeus, *Introductio in theologiam* (1679), citado según la primera ed. de Jena 1679 en partes: p. I, p. II, etc.; capítulos: c. I, c. II, etc.; tesis: th. I, th. II, etc.: «Quamobrem etiam Cartesius ideam innatam maluit definire per rem cogitatum, quatenus habet esse quoddam obiectivum in intellectu, quam per notionem sive conceptum rei (...).

Verum esse illud obiectivum, sive vicarium, quod praeter actum cognoscendi idea in hominis intellectu(m) importet, quodque obiectum extra intellectum existens, representet, purum punctum commentum est, quod huc usque nec Cartesius nec discipuli eius explicare, nedum aliquo fundamento idoneo probare potuerunt. In objectionibus primis, p. 47, quaesitum fuerat ex Cartesio, quid sit esse obiective in intellectu? (...). Quorum nihil Cartesius explicare potuit, sed sumit tamquam concessum, ideam includere in suo conceptu entitatem quandam realem, cum ab actu cognoscendi, tum ab ipsis rebus cogitis distinctam, per quam res denominatione intrinseca obiective in intellectu esse dicantur. Quae est aperta petitio eius, quod in principio est. Addit tamen Cartesius, ratione ideae, quae nunquam est extra intellectum, esse obiective in intellectu non significare aliud, quam esse in intellectu eo modo, quo obiecta in illo esse solent. Sed et haec petitio est eius, quod est in principio» (p. I, c. II, th. XXIII, I, 2-3) Ratschow, 37-38.

no sea tal en realidad, sino sólo en la medida en que la revelación positiva e histórico-salvífica de la voluntad redentora de Dios contradistinga el contenido de la conciencia como *notitia dei* en cuanto *notitia legis*, mediante su superación en la manifestación graciosa del Dios misericordioso, de cualesquiera otros contenidos emanados, no de la experiencia de Dios en la ley que me condena, sino de la subjetividad sin más; sea cual sea la forma en que ésta haya de entenderse y formularse desde Descartes hasta Kant o desde éste hasta Schleiermacher y la teología liberal y la de Bultmann. En contra de Elert, Ratschow ve en el modo de hacer teología natural los teólogos de la Ortodoxia no tanto el supuesto retorno al sinergismo temido, como el que pueda representar hablar de Dios desde la capacidad de la razón mermada o ensombrecida tan sólo por el pecado —tal sería el caso de Melanchthon y de la Ortodoxia recatolizante de la que habla Lau—, cuanto el mantenimiento de la intuición fundamental de Martín Lutero: que de Dios no se puede hablar si se habla sólo del hombre, porque Dios es para la razón un *deus absconditus*. El problema está en que si se niega la referencia externa de la *notitia dei*, que salvaguarda la objetividad divina, difícilmente se evita aquello que se quería conjurar, el sinergismo. A no ser que se diga —pero entonces con todas las consecuencias, como lo ha hecho Carlos Barth— que el hombre nada sabe de Dios al margen de la revelación, que es en ésta donde se descubre a sí mismo con una capacidad natural para acceder a El que el pecado ha destruido; por lo cual lo que la revelación viene a descubrir al hombre no es sólo la misericordia de Dios, sino la razón de la misma, su inexcusable condición de pecador ²³.

Elert puede, ciertamente, tener razón cuando citando a Augusto Tholuck se refiere a la pérdida de una conciencia angustiada e intranquilizada por el uso de una razón emancipada y autoconvencida de su capacidad, como es el caso de la *ratio* del siglo XIX ²⁴. La tiene, sin duda, cuando afirma que Dios no puede ser accesible a la razón desde la dinámica

23 «Die Tat der Offenbarung Gottes schliesst sodann dies in sich, dass der Mensch als Sünder, der von sich aus nur verkehrte Wege gehen kann, von allen eigenen Versuchen, die Frage nach dem wahren Sein zu beantworten, zurückgerufen und an die von Gott selbst in dieser Sache gegebene Antwort gebunden wird», *Kirchliche Dogmatik*, II, 1, 293.

24 *Morphologie*, I, 44-45.

interna que guía el pensamiento sobre el bien y el mal, haciendo de Dios el garante de la relación coherente que debe darse entre responsabilidad ante el bien y felicidad como compensación, tal y como de hecho parece suponer Melancthon o el mismo teólogo de la Ortodoxia Hafenreffer, heredero del humanista, para quien la misma conciencia del bien y del mal constituye un acceso probatorio a Dios desde la razón²⁵. Una prueba que Kant habría de convertir en postulado, manteniendo, sin embargo, una vez hecha la crítica de la razón teórica pura y echadas abajo las pruebas tradicionales en favor de la existencia de Dios, la razón interna del acceso del hombre a Dios: la condición *insita* de la *notitia dei* en la subjetividad orgánicamente articulada en la razón teórica práctica. Por eso, aunque se haya de aceptar de buen grado la razón última del Reformador para oponerse a la *theologia naturalis* como *theologia gloriae*, no se solventa sin más el problema planteado, por lo cual es lícito preguntar si no está en Lutero el origen del planteamiento de la pregunta por Dios como pregunta por el hombre, tal y como la formula Bultmann, según veremos.

Aún hemos de indagar los entresijos luteranos de su teología —con lo cual nos veremos obligados a referirnos a la estructura del pensamiento del Reformador—, pero esto sólo lo haremos con la intención de ejemplarizar la modalidad del protestantismo contemporáneo en el uso de la *ratio* filosófica, que caracteriza no sólo a Bultmann, sino a los demás autores protestantes que veremos y que han querido pasar como tales, igual que lo quisieron los teólogos ortodoxos de los siglos XVI y XVII a pesar de la protesta de Elert y del luteranismo contemporáneo sensible en particular a cualquier acusación de sinergismo de la razón, tanto como a cualquier acusación

25 Elert cita los *Loci theologici* de Hafenreffer, que Ratschow cita según la 3 ed. de Tubinga de 1606 y Schmid según la de Tubinga de 1609, aunque ninguno de los dos lo citan a este propósito. Cfr. Elert, l. c., 49, nota 3.

Ratschow se refiere a él junto con J. Heerbrand, del que ofrece un importante texto de su *Compendium theologiae* (1573), citado según la ed. de Leipzig de 1587, seguido de paginación *ad hoc*. Ratschow confirma la anotación de Elert: la vinculación de ambos teólogos a Melancthon y la posibilidad de acceder a Dios en el sentido dicho sin referencia a la Sagrada Escritura, la cual como lugar de la *cognitio dei revelata* aparece para la mayoría de los teólogos del XVI de la Ortodoxia como la confirmación de la respuesta afirmativa a la pregunta *an sit deus* y a la tesis que plantea el interrogante *quod sit deus*; cfr. Ratschow, l. c., 46 y 50.

de recaída en las potencialidades de la historia. Unas acusaciones que en boca de los neortodoxos reformados de nuestro tiempo adquieren particular significado.

II.—BULTMANN O EL ACCESO A DIOS DESDE LA SUBJETIVIDAD

1. *Teología dialéctica versus teología liberal.*

En un célebre estudio de controversia Carlos Barth²⁶ se pregunta por la verdadera identidad de Bultmann: ¿un racionalista?, ¿un apologeta?, ¿un historiador?, ¿un heideggeriano? De todo un poco, podemos responder nosotros, pero ¿tenemos que responder con Barth que «hay que ver en Bultmann sencillamente a un *luterano*»?²⁷. La respuesta a este último interrogante depende de la que se dé a las anteriores y, a un mismo tiempo, mantiene su autonomía frente a ellas. Yo no la intentaré dar aquí de forma exhaustiva ni tampoco exclusiva, cuando se halla ya referencialmente formulada, pero sí que dirigiré en parte la exposición, poniendo de manifiesto las referencias al Reformador que la hagan plausible, en la medida en que sirva a la intención de la reflexión.

Rodolfo Bultmann se mueve a caballo del flujo y reflujo de la confrontación entre teología dialéctica y teología liberal en pugna por la fidelidad a los orígenes luteranos de la Reforma. Hasta el punto de que un pensador católico como Carlos Rahner se ha visto obligado a decir que no sabe determinar si, en última instancia, los presupuestos de la teología trascendental y existencial de Bultmann son o no católicos, pues no puede saber si son luteranos. Hay que ponderar, pues, la forma en que Bultmann puede representar una ruptura significativa con el luteranismo y ver en qué forma también éste sigue condicionando su pensamiento a propósito de la cuestión de los *praeambula fidei*, dejando en claro en qué medida se debe a los postulados de la teología liberal, por

26 K. Barth, *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen. Christus und Adam nach Röm 5. Zwei theologische Studien*, 2 ed. (Zurich 1964). En cast.: 'Rudolf Bultmann. Un intento de comprenderle', AA.VV., *Comprender a Bultmann* (Madrid 1971) 111-56. Citaré por esta versión española, traducción de Eloy Requena.

27 Subrayado mío. L. c., 145-51.

una parte, y, por otra, a su voluntad de asumir la hermenéutica filosófica heideggeriana con la intención de reformular la teología como antropología. Todo ello puede hacer luz sobre la posibilidad y licitud de tender un puente al humanismo contemporáneo desde la fe en su acepción protestante, de forma que pueda resultar aceptable para el hombre de nuestros días.

Si el más joven Bultmann se movía dentro del espíritu de la teología liberal²⁸, bien pronto, sin embargo, va a distanciarse de ella. En un célebre artículo de los primeros años veinte²⁹, Bultmann escribe que no se trata de repudiar el pasado renegando de sus maestros liberales, ni siquiera de discutir con algunos de los teólogos liberales en particular, sino de confrontarse con una corriente, a la que reprocha no haber tratado de Dios, objeto de la teología, sino del hombre. Dios significa la negación y supresión del hombre, pues significa la afirmación del *logos staurou*. Aventura de este modo una crítica a la teología liberal que, de acuerdo con los postulados de la teología dialéctica, llevará a cabo atendiendo a) a la concepción de la historia heredada de Herder, que tiene la teología liberal; y b) atendiendo a la situación y significado del hombre en el mundo según dicha teología. La teología liberal, dice Bultmann, se caracteriza por su interés histórico, pero «la ciencia histórica no puede conducir a ningún resultado que pueda servir de fundamento a la fe, porque todos sus resultados no poseen más que un valor relativo»³⁰.

Esta es una apreciación estrictamente luterana desde la que hay que entender la posición de Bultmann en la cuestión del Jesús histórico. Nada de cuanto está dentro del conjunto histórico que configura lo mundano puede aspirar a lo absoluto. En este sentido, también el Jesús histórico se halla dentro de este conjunto de realidades relativas que entretejen la historia³¹. El Bultmann que apuesta por la vigencia irrenunciable para la fe del contenido kerygmático de la Pascua, sabedor de esta relatividad de la historia, afirmará contra Ernesto Troeltsch que, si, como éste quiere, la unión del cris-

28 Cfr. J. Picaza, *Exégesis y filosofía El pensamiento de R. Bultmann y de O. Cullmann* (Madrid 1972) 103-29.

29 *Glauben und Verstehen* (=GV) I, 6 ed. (Tubinga 1966) 1-25. En cast.: *Creer y comprender* (=CC), I (Madrid 1974) 7-26. Citaré por esta ed., además de por la alemana, traducción de E Requena.

30 GV I, 3; CC I, 8.

31 *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*. Selección, introducción y edición de E. Dinkler (Tubinga 1967) 445-69.

tianismo con el Cristo de su núcleo cultural y doctrinal no es necesaria en sí misma, dada la relatividad de lo histórico y el carácter epifánico de lo divino que revista la historia, entonces no se hace teología y habrá que hablar, más bien, de *panteísmo de la historia*, estrechamente afín, por lo demás, al de la naturaleza³². Bajo la acción de tales leyes se pasaría del estadio de la naturaleza al de la cultura, pero sin quebrar el horizonte hermenéutico. En las personalidades en las que esta epifanía divina se manifiesta como tal quedaría disuelta la revelación de Dios en Jesucristo, sin que podamos atribuir al Jesús histórico otro significado, una vez despojada de su propia identidad la historia de salvación. En tal perspectiva, dice Bultmann, cabe hablar de la necesidad histórica de la aparición del cristianismo como *pleroma tou jronou*, reduciendo la historia del mismo a la de la dinámica de las leyes históricas. Nada puede pretender un valor absoluto y lo que, en verdad, se diviniza es esta dinámica que determina las leyes de la historia.

Bultmann se inscribe en este momento de su juventud, en polémica contra la teología liberal, en la corriente de la teología dialéctica y, del brazo de Carlos Barth y Federico Gogarten, apuesta contra todo intento de divinización de lo humano. El escándalo cristiano se produce en la pretensión que allenta: el juicio de Dios sobre la existencia del hombre y el fin de la historia como su divinización. Si, como afirma Alberto Ritschl, se puede asegurar un valor positivo a la historia, científicamente conocida, para la fe, Bultmann estima en contra que se desplaza el origen propio de la fe de Dios al hombre y se pasa por encima de la especificidad de la «exterioridad» mundana de Cristo. ¡Obsérvese bien! No se trata de la exterioridad que representa el Jesús histórico, sino la de la historia de la salvación en la que el creyente queda inmerso al optar por el kerygma en el que se renuncia a él. La exterioridad de la fe es la de la revelación que acontece en la predicación, pues Dios no es de ningún modo asequible a experiencia positiva alguna, es *lo-no-dado* a la experiencia. Todo esfuerzo racional de acceder a Dios desde la exterioridad del mundo indagado por la razón se levanta sobre el olvido de la esclavitud del arbitrio y de la corrupción del

32 Cfr. E. Troeltsch, *El carácter absoluto del cristianismo* (Salamanca 1979). Introducción a la ed. castellana de A. Orensanz.

hombre por el pecado³³. En consecuencia, el perdón de los pecados no ha podido surgir nunca de la consideración de la historia y el problema fundamental que plantea la teología liberal es el de querer darle un fundamento racional a la fe que acaba por destruirla.

Está en juego la *esencia del cristianismo*, que Bultmann ve contra la teología liberal en su escándalo: la afirmación de Dios significa la aniquilación del mundo. Dios no es reducible al mundo, no lo es a la naturaleza y tampoco lo es a la historia. Es sencillamente trascendente a ambos; la relación que Dios dice al mundo representa su *crisis*. Esta *extrañeza de Dios* hace imposible encontrarlo en la profesión, en la proximidad, en el derecho o en la ética, del mismo modo que es *inaccesible a la teología natural*. Está clara la condición protestante de la teología de Bultmann; la teología liberal, parece, en cambio, haberse aproximado al pelagianismo críptico del catolicismo, según esta manera de ver del Bultmann dialéctico. Bien puede adivinarse que el problema de la relación entre gracia y naturaleza está operando de fondo y que la imputación que Bultmann hace a la teología liberal es la misma que el protestantismo ha hecho históricamente al catolicismo. Sin embargo, Bultmann se distancia de una posición protestante radical como la de Barth, pues para Bultmann, si bien Dios es *lo-no-dado*, cabe de algún modo hablar de él desde la problematicidad del hombre, con lo cual se relativiza la pretensión fundamental de la teología dialéctica de no hablar Dios, sino desde su Palabra. Sobre Bultmann sigue operando la herencia ilustrada tamizada por la teología liberal, a pesar de todo, y, pasados los años de juventud, madurará su pensamiento desembocando en un discurso sobre Dios, en el que incide la filosofía de Martín Heidegger, heredero no sólo del método fenomenológico de Husserl, sino también la tradición romántica historicista, en la que hay que buscar los orígenes de la filosofía hermenéutica debida a Federico Schleiermacher y Guillermo Dilthey. Bultmann se decide a utilizar la *ratio* filosófica en función de su propio pensamiento teológico, poniendo de este modo en juego su fidelidad a la Reforma, como veremos después de que expongamos el significado de la teología

33 Cfr. W. Schmithals, *Die Theologie Rudolf Bultmanns* (Tubinga 1967) 33 ss. y 169 ss. La corrupción del hombre tiene su origen en el paraíso (así remite Bultmann a Lutero) en el *disputare de Deo*. Cfr. GV I, 27-28; CC I, 25-29.

dialéctica asumida por él, pues de la confrontación de esta teología con la liberal y del encuentro con Heidegger depende la modalidad de su pensamiento.

2. *El significado de la teología dialéctica y el problema exegético-hermenéutico de la Sagrada Escritura.*

Como dice Dorotea Sölle³⁴, el artículo de Bultmann de 1924, en el que defiende a Barth y polemiza con la teología liberal, es un trabajo primerizo y enfático. Bultmann precisará posteriormente su propia posición ante la teología liberal desde su adhesión personal a la teología dialéctica, bien diferente a la de Barth. Está ya clara en 1925³⁵ y dejará de ofrecer dudas en sus reflexiones de los últimos años veinte, particularmente en un importante artículo de 1928 sobre el significado de la teología dialéctica para la exégesis del Nuevo Testamento³⁶. Según Sölle, la incidencia de la teología dialéctica, con la que Bultmann se identifica críticamente, sobre la teología liberal en su pensamiento viene dada por tres cuestiones bien definidas: a) la discusión sobre la autoridad del texto bíblico, b) el concepto de kerygma y c) la renuncia al Jesús histórico. De momento nos interesa ocuparnos con la primera cuestión.

Bultmann explica la necesidad de no considerar dogmáticamente la teología dialéctica, como si ésta fuera un sistema teológico de principios dogmáticos determinados. La teología dialéctica no es tampoco un método de investigación que suplante al método histórico-crítico recibido de la tradición ilustrada de la exégesis. Cuando se habla de teología dialéctica se entiende por ella una dialéctica, dice Bultmann, cuya verdad no está determinada por el concepto de la verdad de la afirmación, sino por el de la realidad³⁷; de donde haya que fundamentar esta su manera de entender las cosas sobre la *doble historicidad de la Palabra divina y de la propia existencia*. La teología dialéctica está justamente basada en la comprensión de la historicidad del ser humano, de ahí que toda exégesis posible haya de tener conciencia de sí como de un

34 *Teología política. Confrontación con R. Bultmann* (Salamanca 1972) 30.

35 'Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments', J. Moltmann, ed., *Anfänge der dialektischen Theologie*, 2 (Munich 1967) 47-72.

36 GV I, 114-33; CC I, 105-20.

37 *Ibid.*, 115-17; 106-7.

fenómeno auténticamente histórico. Bultmann propone atenerse a las siguientes exigencias: a) preguntarse por la interpretación que el texto bíblico hace de la existencia, b) no tratar de comprender la historia desde la idea de la evolución, c) no hablar de la propia interpretación como de una evaluación científica asimilable a la de las ciencias de la naturaleza y d) no quedarse en la reconstrucción de un pedazo del pasado de la historia del mundo³⁸. Es decir, Bultmann persigue, por una parte, superar la objetividad como ideal de toda forma de consideración histórica, para lo cual es preciso, por otra, atender a las exigencias o a la «autoridad» del texto bíblico. Con ello Bultmann se inscribe en un horizonte de comprensión en el que no cabe ya la simplificación del problema hermenéutico mediante el establecimiento de una meta por toda tarea como la de determinar la relación entre sujeto y objeto. Al optar por el modelo hermenéutico que opera con el esquema relacional «apelación-respuesta», Bultmann se interesa sólo instrumentalmente por el método histórico-crítico y por la aproximación genético-psicológica al texto. En lo que Bultmann está de verdad interesado es en el *asunto* mismo del texto, que escapa a la pura aproximación epistemológica al problema de su objetividad³⁹, porque el interés en el asunto del texto es tal en virtud *no de lo que en él se dice, sino por lo que en él se piensa habida cuenta de su pretensión de alcanzar mi existencia*.

El error de toda consideración idealista de la exégesis estriba en que, al pretender dar con lo dicho objetivamente en el texto y reconocer en ello el resultado de las leyes inmanentes de la historia, la razón, convertida en lugar y método de este reconocimiento, acaba por encontrarse tan sólo consigo misma en el texto. Las leyes que determinan la totalidad desde el proceso disuelven el alcance del texto en ella, pues un planteamiento causal de lo dicho en el texto —desde la etiología biológica a la psicología— representa una disolución de este género. Por ello cree Bultmann que una recta interpretación, verdaderamente «científica», del texto, si margina el carácter dialéctico de la exégesis, esté o no hecha desde los anteriores presupuestos, puede ocultar la auténtica comprensión del mismo. La autoridad del texto consiste no en que

38 *Ibid.*, 120ss.; 110 ss.

39 *Antänge der dialektischen Theologie*, 2, 50-54.

en él se digan cosas maravillosas o ignoradas, sino en que en él se me descubren a mí mis propias posibilidades, que «únicamente puedo comprender en la medida en que estoy abierto a ellas y acepto ser descubierto. No puedo aceptar lo dicho simplemente como comunicación, sino que comprendo únicamente afirmando o negando»⁴⁰. El que el texto tenga algo que decirme verdaderamente nuevo es lo que constituye su *autoridad*, pero esto sólo depende de la apertura de mi existencia a sus propias posibilidades, sobre las cuales el texto se torna para mí en *acontecimiento*. Yo no dispongo «de antemano y fundamentalmente de todas las posibilidades de aquello que puede ser dicho»⁴¹.

Bultmann elabora en función de esta asunción del texto que propone su concepto de *inteligencia previa*, que es la que hace posible su proyecto hermenéutico, acorde con la *analítica de la existencia* heideggeriana, que «considerada formalmente en su estructura ontológica no es una realización existencial, sino posibilidad ontológica»; es decir, aquella «constante que se realiza como *poder-ser*, como posibilidad de ser en decisiones concretas»⁴². Bultmann hace de este modo de la tarea hermenéutica algo existencial, cuyos antecedentes filosóficos pasan por Dilthey y se retrotraen a Schleiermacher. Para entender bien el alcance de su propuesta pueden servirnos las reflexiones de López Quintás sobre la estructura *analítica* de la comunicación⁴³. Si el círculo hermenéutico establece una potenciación de dos realidades que se imbrican y de las cuales una es más potente que la otra, como dice Quintás, Bultmann se sitúa en el centro de la tarea hermenéutica. Si la hermenéutica nos plantea un problema de comunicación, con Bultmann vemos que un texto no sólo no resulta extraño a su lector, sino que puede llegar a serle tan íntimo como la problematicidad de su existencia; toda vez que llegue a superar el esquema «acción-pasión» y se halle dentro de ese otro que hemos señalado como de «apelación-respuesta». Desde este esquema, en el que difícilmente tiene cabida la dialéctica simplificadora entre sujeto y objeto, la tarea hermenéutica

40 GV I, 127; CC I, 116.

41 *Anfänge der dialektischen Theologie*, 2, 53.

42 Cfr. Hasenhüttl, *Fe y existencia. Un encuentro con Rudolf Bultmann desde la inteligencia católica de la fe* (Barcelona 1971) 36-37.

43 Cfr. A. López Quintás, *Estética de la creatividad. Juego, arte, literatura* (Madrid 1977).

nos hace desembocar en el tema del *encuentro* como acontecimiento creador de un ámbito de iluminación que hace comprensible la realidad.

Sobre estas valiosas reflexiones de López Quintás, cabe añadir que, para Bultmann, al encuentro se llega en la *decisión en la fe* como apropiación del texto bíblico. Es la decisión la que resuelve el alcance salvífico del acontecimiento histórico de Dios en Cristo, solventando la realización existencial del *poder-ser* que constituye la inteligencia previa⁴⁴. ¿Cómo es esto posible? Para explicarlo hay que situarse en el marco de la tradición hermenéutica a la que se debe Rodolfo Bultmann. Digamos que sobre estas reflexiones del ya maduro joven Bultmann, el pensador ya definido, que se decide a incorporar a su pensamiento el instrumental filosófico del primer Heidegger, hace posible para la fe un aval filosófico, que, como ya he dicho, acaba por distanciarle no sólo de sus primeros entusiasmos confesionales, sino del horizonte de la Reforma en algún sentido. Bultmann no sólo no renuncia a la herencia de la teología liberal, sino que al asumir sus implicaciones por lo que a la cuestión de los *praeambula fidei* se refiere acaba por matizar el significado y valor de la historia, adentrándose en una reflexión sistemática sobre el alcance de la historicidad de la existencia para la fe, que le llevará a formular el problema de Dios como ineludible problemática de sentido de la realidad del hombre.

Bultmann, más que saberse influido por Heidegger⁴⁵, se decide a utilizar su instrumental filosófico para formular sus propias intuiciones hermenéuticas. Incorpora con decisión y alcance el concepto de *pre-comprensión* o *inteligencia previa* heideggeriano y protesta contra la manera que algunos tienen de entender el método dialéctico de forma antagónica, como si, por ejemplo, el enunciado «Dios es misericordioso» debiera hacerse para remedar el otro de «Dios se irrita contra el

44 «Die Entscheidung besteht in der Erfassung der Situation, des Augenblicks, in dem Ich in meiner Existenz, als Ich, als Person gefordert bin. Schon dadurch wird klar, dass die Nichtobjektivierbarkeit des existenziellen Entscheidung nicht ihre völlige Subjektivität meint, dass sie nicht bodenlose Willkür ist, der keine «objektive» Wirklichkeit entspricht. Aber diese Wirklichkeit ist nicht die im objektivierenden Sehen wahrnehmbare, sondern die der Begegnung», GV III, 3 ed. (Tubinga 1965) 117.

45 Cfr. G. González, O.P., 'R. Bultmann y M. Heidegger. Un ejemplo de relación filosofía-teología', *Ciencia tomista*, 104 (1977) 3-19.

pecador», igual que protesta contra una consideración dogmática de la teología dialéctica. Bultmann define su exégesis dialéctica como una exégesis *pneumática*, lo que significa que la comprensión histórica del texto no se realiza «como la adquisición de un saber, como el aprendizaje de unos hechos desconocidos, sino como una comprensión que es a la vez *decisión*»⁴⁶. Esta forma de comprender viene ontológicamente determinada en Heidegger por el concepto aludido, de donde la exégesis de Bultmann corre pareja del curso seguido por el mismo en Heidegger como superación de la forma de comprensión idealista del romántico Schleiermacher, psicológico-descriptiva de Dilthey o puramente fenomenológica, pero no se hubiera dado sin ellas.

3. *Pre-comprensión e historicidad en el pensamiento de Bultmann.*

a) *El problema de la pre-comprensión.*

Bultmann, hemos dicho ya, funda la aproximación dialéctica al texto bíblico sobre la doble historicidad de la Palabra de Dios y de la existencia humana. Hemos dicho también que la autoridad del texto se halla en relación con la apertura de la existencia a sus propias posibilidades, a las que accede en la decisión de la fe, único modo de que el texto se convierta en acontecimiento para mí. Pues bien, la apertura propugnada por Bultmann de la existencia al texto se da en virtud de la *pre-comprensión* o inteligencia previa determinada por el hecho de la historicidad del ser humano, la cual afecta tanto a la Palabra de Dios expresada en el texto como a la existencia. La historicidad fundamenta, en consecuencia, la *pre-comprensión* y se hace al mismo tiempo patente en ella. Detrás de Bultmann, igual que detrás de Heidegger, están Schleiermacher y Dilthey, de cuyo pensamiento depende la forma de plantear el problema del ser en ambos pensadores de la existencia en relación con el problema del tiempo. Aquí es donde hay que buscar el distanciamiento que Bultmann se toma contra Barth. Aquí es donde se halla la particular novedad de Bultmann frente a la neoortodoxia protestante. Novedad que, más que tal, es fidelidad a la herencia de la teología liberal, de una

46 GV I, 127; CC I, 116.

parte, y fruto de su voluntad de utilizar la filosofía hermenéutica como instrumento válido para la formulación desde el hombre de la pregunta por Dios, lo que le aproxima a todas luces al catolicismo.

La novedad butmanniana obedece al notable corrimiento de perspectiva que representa su pensamiento sobre la relación entre gracia y naturaleza. Contra el extrinsecismo radical de Barth, que tan dura crítica merece, por ejemplo, a Juan Alfaro⁴⁷, Bultmann apuesta por una cierta inmanencia de la gracia en la existencia del hombre, dada por la apertura de éste a la posibilidad de realización existencial que lleva consigo la fe; y que Bultmann legitima en virtud del significado y alcance de la *anticipación* de la respuesta a la problematización de la existencia, que le es dada al hombre en la *pre-comprensión*. Bultmann, como bien señala Alfaro, sostiene que la fe cristiana tiene necesariamente que oponerse al extrinsecismo total de la gracia respecto a la existencia del hombre. Tiene que haber un *punto de inserción*, de lo contrario no se podría hablar de la siempre posible conversión del hombre a Dios, sino de su destrucción por la gracia. Sin este punto de inserción no puede haber en rigor ni pregunta por el texto bíblico ni tampoco comprensión del mismo. La hermenéutica se hace imposible al no haber imbricación de realidades ni homogeneidad de incidencias. La afirmación de esta inserción y, como tal, de la relación existencial que se da previamente a su lectura con el asunto del texto es lo apuntado en la *pre-comprensión*. Bultmann, en efecto, se sirve del análisis existencial heideggeriano para explicar y explanar el alcance y el significado de la *pre-comprensión*, describiéndola como *estructura apriórica ontológica de la existencia humana*, de ahí que, como dice Alfaro, no se trate de conocimiento puro, sino de «inquietud radical, impulso vital y aspiración existencial: es, pues, pregunta, querencia y búsqueda de la existencia auténtica, y finalmente de Dios»⁴⁸. No es conocimiento, si por tal entendemos objetivación; es iluminación en el encuentro, porque «el hombre no puede comprender por sí mismo ni siquiera que la cuestión vivida en la 'precomprensión' es realmente la cuestión de Dios», de lo que se deduce que

47 J. Alfaro, *Cristología y antropología. Temas teológicos* (Madrid 1973) 292 ss.

48 *Ibid.*, 298.

mucho menos podría conocer el acontecimiento como tal de la revelación y de la gracia ⁴⁹. Renunciando a objetivizar en el conocimiento comienza el hombre a ser alcanzado por la realidad, en cuyo ámbito se encuentra imbricado y, superado el esquema «sujeto-objeto», comienza a aprehender al ser aprehendido en la realidad que no alcanza a objetivizar. En este sentido es de lamentar que el horizonte confesional luterano de Bultmann le haya impedido prolongar su reflexión hasta la realidad específica de Dios en tanto que involucrada en la realidad del hombre. Bultmann deja fuera del ámbito alcanzado por la *pre-comprensión* la realidad divina, ya que de lo contrario su apuesta por la legitimidad de los *prolegomena fidei* en el sentido católico le apartaría definitivamente del luteranismo, llevándole a una ruptura con los presupuestos dogmáticos de la Reforma.

Sin embargo, Bultmann pone las bases para superar la coartada de la Reforma a la razón ⁵⁰. El hombre, según él, alcanzaría el concepto de Dios, no la realidad de la divinidad en sí misma; y ésto no hablando sobre Dios, sino sobre sí mismo. Cabe, por ello preguntar en relación con la interpretación que de la inmanencia de la gracia en Bultmann hace Alfaro, si no estamos ante la necesidad sentida por Bultmann de hacer de Dios la resolución de la analítica existencial heideggeriana, lo que sería una clara muestra de la influencia de Kant sobre él, como aún indicaré; una influencia que distorsiona su fidelidad al Reformador. Con todo, cabe también decir por ahora de forma conclusiva provisional que Bultmann no impone a la revelación —ni tampoco a la fe o a la teología— ninguna afirmación filosófica de la razón humana, del «hombre natural», acerca del sentido de la existencia o sobre Dios mismo. La pregunta bultmanniana sobre Dios es enteramente atemática, no reducible a su formulación en la teología natural de la tradición católica. Alfaro fija en los siguientes términos los límites del pensamiento de Bultmann: a) la Palabra de Dios no tiene otra legitimidad que ella misma, b) la fe no tiene otro punto de apoyo que la misma Palabra de Dios en su trascendente autocredibilidad, c) la opción de

49 *Ibid.*, 299.

50 De decisiva importancia es el artículo de 1925, que he citado ya, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, al cual remito entero: GV I, 26-37; CC I, 27-37.

la fe decide responsablemente el sentido total y definitivo de la existencia, y d) como acto del hombre, la fe está condicionada por las estructuras aprióricas del conocer y del decidir humanos; pues de lo contrario no habría acto humano de conocimiento y de decisión. Si hemos de prestar atención a este último punto, hay que preguntar si se sostiene en toda su legitimidad luterana la pretensión de Bultmann de mantenerse fiel a la opción dogmática del Reformador. Intuyendo su problematicidad el propio Alfaro se ha visto obligado a precisar que, en realidad, «Bultmann tiene el mérito de encontrar en la existencia del hombre pecador el punto de inserción de la revelación y de la gracia», añadiendo que son justamente las estructuras aprióricas del conocer y del decidir las que determinan la pre-comprensión y nos remiten a la historicidad de la existencia humana, igual que a la Palabra divina, como a su más básico fundamento ontológico. ¿No es esto, empero, lo que Kant propugna al trasladar al ámbito de la razón práctica el punto de inserción que no halla en la esfera de la razón teórica pura, para superar el obstáculo que representa la inviabilidad de las pruebas de Dios al margen de la subjetividad, en la exterioridad mundana de la realidad? ⁵¹.

b) *De la hermenéutica de Schleiermacher y Dilthey al giro heideggeriano como presupuesto del pensamiento de Bultmann.*

La dependencia de Bultmann del pensamiento kantiano parece sugerirse en lo que acabo de decir. Bultmann, como Kant, entiende 1) que el acceso a Dios es una cuestión fundamentalmente dependiente de la pregunta por el hombre; 2) que este acceso queda delimitado por las estructuras aprióricas del conocer y del decidir ⁵²; 3) que de este modo Dios se torna postulado, gracias a la ampliación del concepto de razón extendido a la razón práctica, donde Dios aparece como resolución de la conciencia moral, o mejor, del *factum* moral de la existencia humana. Se hace, pues, necesario precisar muy bien las apo-

51 Cfr. el capítulo 3 del segundo libro de la dialéctica trascendental de la Crítica de la razón pura; cito por la ed. alemana de W. Weischedel, *Kritik der reinen Vernunft*, Immanuel Kant Werkausgabe IV/2 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 55, Frankfurt 1977) 515-3; ed. cast. de Porrúa, S.A., versión de M. García Morente (México 1977) 266-88. Cfr. GV II, 4 ed. (Tubinga 1965) 117-32; CC II (Madrid 1976, traducción de E. Requena) 101-13.

52 Cfr. H. Döring, *Abwesenheit Gottes. Fragen und Antworten heutiger Theologie* (Paderborn 1977).

rias del pensamiento gnoseológico de Kant —decisivas para la posterior teología protestante—, porque, a pesar de lo que dice Barth haciendo una lectura católica de la obra de Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón*⁵³, lo decisivo en la aproximación de Kant al problema de la religión es el horizonte antropológico desde el que la hace; como parece lógico advertir aquí que este horizonte no es otro que el de la relación entre interioridad y exterioridad una vez primado el primer término, algo típico de la Reforma⁵⁴. Porque podemos preguntarnos, en efecto, por las mediaciones a través de las cuales ha podido llegar Bultmann a su propia posición, pero la pregunta no tendrá una respuesta suficientemente clara, si no atendemos a las aporías dichas; pues las mediaciones históricas fundan tradiciones —como es ahora el caso— que difícilmente se asumen críticamente, si no se tienen en cuenta las aporías que las condicionan en sus mismos orígenes.

Kant habla de una religión natural, dentro de los límites de la mera razón, por la cual opta contra una religión revelada, religión impuesta, estatutaria y externa, pero no parece caer en la cuenta de la referencia ineludible que dice a la exterioridad del mundo —y en cuanto tal a la historia— la existencia del hombre como *topos* donde se ubica todo posible acceso a Dios, aun en el caso en que éste venga determinado por la subjetividad⁵⁵. Hay un fondo luterano en Kant que estriba en despreciar el hiato entre lo sensible y lo suprasensible, desde el cual se conjura el acceso a Dios desde el mundo⁵⁶, al tiempo que se abre el camino al *decisionismo de la conciencia*: el que va desde Schleiermacher y Dilthey hasta

53 Remito a la ed. cast. de Alianza Ed. *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid 1969). Cfr. el tratamiento que hace K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 221-59.

54 Es en el Reformador en quien hay que buscar la resolución de este problema; cfr. A. González Montes, 'La doctrina de Lutero sobre el hombre interior y exterior y la antropología de Pablo', AA.VV., *Quaere Paulum. Miscelánea homenaje a Mns. Dr. Lorenzo Turrado* (Salamanca 1981) 245-75.

55 Barth lo ha visto muy bien; cfr. precedente nota 53. Barth, sin embargo, no ha concedido valor a la historia en sí como presupuesto de la *historia salutis*, al no prestar, contra Bultmann igual que contra Rahner, atención ninguna a la historicidad como «punto de inserción». Moltmann se lo ha criticado en su *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969) 63-74.

56 Para la posición de Kant en el tema de la religión, remito a una edición de todos sus textos de Ed. Zeus (Barcelona 1972), además de los lugares citados, con prólogo extenso de J. M.^a Quintana Cabanas, que ha hecho la versión castellana.

Bultmann; a pesar de la ruptura que comporta el más directo influjo filosófico experimentado por Bultmann como es el heideggeriano. No es de extrañar que Barth haya visto en Kant una peligrosa aproximación a Roma desde las potencialidades de la subjetividad para acceder desde la interioridad a Dios en este modo de plantear las cosas⁵⁷.

Como dice Xabier Pikaza⁵⁸, Schleiermacher continúa el camino de Kant en búsqueda de lo eterno más allá de la conciencia y de la metafísica y su intento resulta particularmente significativo en su voluntad de superar el plano *simplemente externo* de la ciencia y de las *obras*. Preguntémosnos, pues, de qué forma este camino que pasa por Schleiermacher llega hasta Bultmann, porque el pensamiento hermenéutico del teólogo del sentimiento incide de lleno sobre la cuestión que nos ocupa: el conocer como comprender y el anticipar en la *pre-comprensión* lo que ha de ser conocido y comprendido antes que simplificadamente objetivizado. Ya hemos dicho que el problema guarda una relación clara con la temática del *tiempo*, por lo cual podemos preguntar, avanzando en nuestra indagación: ¿qué relación guardan historia y comprensión en la hermenéutica de Federico Schleiermacher? En la respuesta a esta pregunta se hallan los antecedentes filosóficos que determinan en Bultmann la relación que él establece entre el texto y la existencia del hombre que hemos visto, marcados ambos por la historicidad que los sostiene y delimita y que Heidegger ha interpretado en clave ontológica. Historia y comprensión en Schleiermacher dicen una relación que se aclara en el propio método hermenéutico del autor romántico de los *Discursos sobre la religión*⁵⁹. Se trata en este método de un

57 L. c., 252.

58 L. c., 37-58. También J. Picaza, *Presupuestos filosóficos de la exégesis de R. Bultmann y J. Moltmann* (Madrid 1972) 10-12.

59 Cfr. F. Schleiermacher, 'Ueber den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch', *Sämmtliche Werke* (=SW) III 3 ed. de L. Jonas (Berlín 1835) 344-86. Puede verse también en el *Seminar: philosophische Hermeneutik*, ed. de H. G. Gadamer y G. Boehm (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 144, Francfort 1976) 131-65. Muy representativo es también el escrito 'Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament', SW, I, 7, ed. póstuma de F. Lücke (Berlín 1838). Sólo me referiré a él de forma indirecta desde el excelente trabajo de H. Kimmerle, *Die Hermeneutik Schleiermachers im Zusammenhang seines spekulativen Denkens* (Heidelberg 1957) y del estudio irrenunciable de H. G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Salamanca 1977) 237-52.

procedimiento de interpretación científico-técnico, visto como natural, a cuyo servicio se pone la *comprensión por el contexto*, que delimita históricamente el texto en cuestión⁶⁰. En el fondo, en Schleiermacher se establece una pugna entre la *comprensión por génesis* de un texto, característica del historicismo del siglo XIX, y la *comprensión por objetivación de contenidos*, propia del proceder racional y atemporal de la Ilustración. Si tenemos en cuenta que lo que de verdad preocupa a Schleiermacher es el *riesgo del malentendido* como amenaza permanente para toda comprensión procedente de la *extrañeza del tú* que se halla tras el texto, comprenderemos mucho mejor sus postulados hermenéuticos.

Estos postulados obedecen a una doble pretensión de Schleiermacher: por una parte, dar con el *qué* del contenido, objetivo del comprender, y por otra, *simpatizar* con el autor, con el *tú* que está tras el texto. De la función de ambas pretensiones, puesta una al servicio de la otra, surge el *método histórico-adivinatorio* que caracteriza su hermenéutica. Se trata de un método de un lado *histórico-gramatical* y, de otro, *psicológico-adivinatorio*, sobre el cual construye Schleiermacher su *metafísica estética*. Para el autor romántico se trata, pues, de *comprender por la historia como forma insoslayable de comprender por el contexto*. Esto no basta, sin embargo, pues aún así la comprensión del texto podría quedar prisionera del dogmatismo ilustrado. Hace falta además matizar esta objetividad perseguida en la historia con el *elemento subjetivo simpático-adivinatorio*. Dicho lo cual bien se puede concluir afirmando que *la historia es para Schleiermacher el ámbito de despliegue de un drama en el que se va mostrando la libre creación de la tarea hermenéutica como re-creación estética de las objetivaciones literarias del pasado, o incluso del presente, en tanto que afectadas por el tiempo*. Schleiermacher, empero, no quiere llegar al texto con otra pretensión que no sea la de alcanzar el *tú* singular que se halla tras él, diferenciándose así de Dilthey, para quien la tarea hermenéutica alcanza todo tipo de realidad que no pertenezca a las llamadas ciencias naturales. Por contraposición, Dilthey frente a Schleiermacher se propone interpretar épocas enteras, no sólo personas, mientras el teólogo romántico busca la recuperación genética del texto afectado por el tiempo con la pretensión de

60 F. Schleiermacher, l. c., *Seminar*, 156-57.

simpatizar con su autor, de recuperar el tú amenazado por el malentendido como presupuesto previo. Esto es muy importante por lo que se refiere al caso de Bultmann, pues el teólogo de Marburgo busca también la recreación del texto en tanto que lugar personal de apelación y respuesta, pero volvamos a Dilthey con miras a entrelazar el proceso de influencias directas e indirectas de estos dos autores con la influencia conocida que sobre Bultmann ejerce Heidegger.

Dilthey se propone completar a Kant con una *crítica de la razón histórica*, que amplíe el concepto de razón más allá del ámbito que para la razón práctica proyectó Kant y más allá de la ampliación realizada por Schleiermacher al incluir en ella el sentimiento. Como dice Juan Jorge Gadamer⁶¹, Dilthey se opone tanto a la filosofía hegeliana de la historia —tan dogmática como cualquier otro dogmatismo— como al dogmatismo racionalista del barroco, que objetiviza sin paliativos. En Dilthey la relación entre historia y comprensión se sitúa en la condición histórica de la comprensión misma. La construcción del mundo histórico no es obra de los hechos experienciales ganados, sino de la historia interna de la misma experiencia del sujeto marcada por el tiempo. Para él se trata de comprender el centro mismo del contenido, mas no por su objetividad, sino por el *condicionamiento histórico* de la misma, del que no se puede separar, pues es el *soporte de la vivencia* productora del contenido. La historia determina la vivencia y ésta determina el contenido, de ahí que la construcción de la historia esté levantada sobre la *historicidad de la vivencia* y, por tanto, de la experiencia misma, que hace posible la simpatía superadora de las barreras de la subjetividad. Dilthey busca superar la barrera de la objetivación en un esfuerzo singular por dar con la interioridad de la subjetividad.

Conviene anotar ya aquí que, si Schleiermacher y Dilthey preceden así a Bultmann, se da en ellos un «sinergismo de la subjetividad», que sólo puede calificarse de luterano por cuanto de ruptura con la exterioridad lleva consigo, pero no olvidemos que de este synergismo del sujeto se quisieron siempre ver libres los autores de la Ortodoxia protestante partidarios de la teología natural. Todos ellos, en efecto, se opu-

61 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 5, 2 ed. (Gotinga 1957) 317-38, (Die Entstehung der Hermeneutik); también 7 (Gotinga 1958) 191-220 (Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft). Véase H. G. G. Gamer, l.c., 277-304.

sieron, por esta razón, a la filosofía nueva de la subjetividad de Descartes⁶². ¿Se aventura Bultmann por el camino sinergista de la subjetividad distante de la intencionalidad de los teólogos de la Ortodoxia? Para responder a esta pregunta aún es preciso aquilatar el análisis. Dilthey habla ciertamente de una *objetivización del espíritu* en la obra del autor, lo que hace patente su dependencia de Hegel. Cabría entrar algo más en ello, pero lo que ahora nos interesa es la cuestión de la relación entre la historia y el tema del tiempo en función de la aproximación que buscamos al problema de la *pre-comprensión*. En Dilthey, hemos dicho, la comprensión queda referida a la vida, por cuanto es la vida la que configura la historia y la interpreta. ¡Autointerpretación de la vida por sí misma! Un papel que Hegel otorga al espíritu, contra el cual ha querido reaccionar Dilthey desde el principio. La vida tiene para Dilthey estructura hermenéutica haciendo posible la conciencia histórica como forma de autoconocimiento. La diferencia entre Dilthey y Hegel se establece en el hecho de que en Dilthey no es el concepto, sino la conciencia, el lugar donde la vida, al igual que en Hegel el espíritu, sabe de sí misma. Para Dilthey, como dice Gadamer, el concepto sólo tiene un significado expresivo y no cognitivo como para Hegel.

Gadamer ha dado buena cuenta, en efecto, de las aporías del pensamiento hermenéutico de Dilthey, quien está en la suposición de la capacidad de la conciencia histórica para elevarse, por encima de la vinculación a la circunstancia, a la totalidad histórica que se quiere comprender. ¿Habrá que suponer, en consecuencia, la identidad entre sujeto y objeto? ¿No sucumbe Dilthey a una metafísica del espíritu que él mismo rechaza en Hegel? De todos modos, una cosa parece clara, hasta ahora la relación entre historia y comprensión no ha abandonado del todo el horizonte epistemológico. Como dice Pablo Ricoeur⁶³, para Heidegger las cosas son diferentes, pues el filósofo de la existencia entiende el problema de la

62 Cfr. precedente nota 22; sin embargo cfr. una interpretación no «cartesiana» de Descartes en A. López Quintás, *Cinco grandes tareas de la filosofía actual. La ampliación de la experiencia filosófica* (Madrid 1977) 139-158, en línea con R. Lauth y F. Alqué, que permitiría una recuperación no dualista del filósofo de las *Meditaciones*. Una lectura de Descartes lejana a la más reciente, que obedece a la tradicional, de H. Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, 3 ed. (Madrid 1979) 25-74.

63 *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris 1969) 7-28.

comprensión al margen de la problemática epistemológica. Heidegger pasa de los presupuestos filosóficos kantianos al horizonte que comienza a esbozar Husserl, más allá de la dialéctica entre sujeto y objeto. Comprender no es para Heidegger un modo de conocimiento, sino *un modo de ser*, y el paso de él a Bultmann presupone, ciertamente, este paso previo de Kant a Heidegger sobre Schleiermacher y Dilthey; un paso provocado por el camino iniciado por Husserl en su estudio de la intencionalidad, con el cual se comienza a remontar el *objetivismo epistemológico* de la tradición filosófica occidental.

No vamos a detenernos en Husserl, digamos sólo que Heidegger se verá obligado a superar el neokantismo del que comenzó a desprenderse Husserl, quien también habría de superar el psicologismo de Dilthey y de Brentano en su teoría de la intencionalidad⁶⁴. Heidegger entiende que es preciso reelaborar el pensamiento de Dilthey abandonando la preocupación epistemológica, a cuyo servicio Dilthey había puesto el principio psicológico, y dando paso a la consideración ontológica del problema hermenéutico. Heidegger propone una vuelta de atención hacia la estructura ontológica de la existencia, teniendo en cuenta que la temporalidad no sólo es la base del comprender, sino del mismo ser del hombre, pues aquél es sólo una forma de ser. Apoya de este modo sobre la condición temporal del ser su historicidad, ya que para Heidegger es la condición temporal del sujeto hermenéutico la que sostiene la *pre-comprensión* de la existencia. Levantada ésta sobre sus propias posibilidades, no puede entonces marginarse el hecho de que el ser humano es un *ser-para-la-muerte* y se comprende, pues, la importancia que Heidegger otorga al *primado del futuro* como determinante de la problemática de la existencia⁶⁵.

Bultmann asume el pensamiento heideggeriano y cambia el primado del futuro como amenaza por la *existencialización* del mismo, en el *anticipo escatológico* que representa la salvación, a la cual se llega por la fe como decisión de la conciencia. Sin embargo, la asunción de Heidegger por Bultmann, si bien parece salvar el sinergismo aludido, al poner en relación la

64 Cfr. C. Díaz, *Husserl. Intencionalidad y fenomenología* (Madrid 1971).

65 M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, 11 ed. (México 1967). Traducción de José Gaos. Cfr. H. G. Gadamer, l.c., 331-38; 360-77.

decisión de la conciencia con la predicación (= exterioridad de la Palabra divina), adolece de la influencia que sobre él sigue ejerciendo la tradición kantiana, a la que nos referíamos antes. Si Dios es para Kant un postulado resolutorio de la coherencia del pensamiento y, como realidad supra-sensible, escapa a la esfera teórica de la razón, en la cual no hay posibilidad epistemológica alguna de acceder a El, su afirmación descansa sólo sobre la conciencia, que no sólo comprende conociendo, sino también *decidiendo*. ¿Se halla Bultmann en esta perspectiva? La respuesta tiene, inevitablemente, que matizarse. Bultmann se debe enteramente a su maestro Guillermo Hermann. Es verdad que en el teólogo de Marburgo Dios no es ya una cifra de la subjetividad que tiende en vano a su propia realización, como quería, por ejemplo, Cohen. Dios no es el *ideal ético* del hombre, ni tampoco, como quería Natorp, la *idea unificadora* del pensamiento. La esencia de la religión estriba para Bultmann, igual que para su maestro Hermann, superador definitivo del neokantismo de la escuela de Marburgo, en el *encuentro* con esa fuerza que nos sobrepasa y que no está determinada por nuestra subjetividad, el Eterno. Para Bultmann, igual que para Hermann, la salvación consiste en la superación del mundo y de la cultura en dicho encuentro; en Bultmann, como en Hermann, en fin, no hay Dios en sí como no hay hombre en sí, sino un ámbito de encuentro que hace posible el presente de la búsqueda de la fuerza salvadora. La historia carece de peso propio para ambos y su significado, mediado en Bultmann por el pensamiento de Heidegger, hay que ponerlo en el hecho de ser la historia el soporte de la búsqueda misma y del encuentro que la relativiza y acaba por superarla en el *instante* de la revelación, de la autopresencia de Dios que me interpela y me provoca a decisión⁶⁶.

Bultmann apunta una nueva relación entre historia y comprensión, una relación que lleva consigo la superación ciertamente del neokantismo que le precede y con el que rompe ya su maestro Hermann. Se trata de una relación liberada de la presión epistemológica tendente a la objetivación de Dios; hay una ruptura con la tradición kantiana, que en los filósofos

66 Cfr. W. Hermann, *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, 2 vols. (Munich 1966-67); H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (Giessen 1915); P. Natorp, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* (1894, Tubinga 1908); cfr. J. Picaza, *Exégesis y filosofía*, 59-58.

de Marburgo se polariza en la constitución trascendental del sujeto. Ha habido una quiebra de la dialéctica «sujeto-objeto» propia del kantismo, aunque todavía sigue operando sobre Bultmann el modo kantiano de solventar la relación entre historia y comprensión y que depende de Hermann, como haré ver. En Schleiermache Dios se hace presente en la conciencia mediante el sentimiento. La relación entre historia y comprensión sólo se establece en virtud de la vigencia que el texto bíblico tiene para el creyente y con la voluntad de recuperar su extrañeza en tanto que palabra sobre Dios, aun cuando haya de ser comprendida como tal como palabra divina. En Dilthey la relación entre comprensión e historia descansa sobre la capacidad para identificarse consigo misma que tiene la vida marcada por la historia. En definitiva, de lo que se trata es de la identidad de la conciencia histórica consigo misma, a pesar de las mediaciones, consideradas sólo como barreras externas que es preciso superar. El giro heideggeriano, por el contrario, representa una nueva relación entre historia y comprensión, que no obedece ya a la voluntad epistemológica que opera sobre Schleiermacher y Dilthey; en uno como intento de superar el riesgo del malentendido y en el otro como pretensión de identificación entre sujeto y objeto. Pues bien, Bultmann tiene el acierto de asumir el giro ontológico de Heidegger y romper con el esquema «sujeto-objeto», como decimos, pero no acierta a deshacerse del prejuicio kantiano determinante aún de su pensamiento, según el cual la interioridad sólo se recupera de la trampa epistemológica de las pruebas de Dios a costa de la total aniquilación de la exterioridad —en este caso de la mundanidad de la existencia—, igual que de la pura conceptualidad lógica del discurso racional del pensamiento.

Cabe preguntar una vez más: ¿es esto kantiano o hay que hablar de fidelidad a Martín Lutero? Creo que Barth tiene razón cuando ve en Bultmann un luterano *sui generis*, como él dice, pero no principalmente por la dependencia que Barth cree poder establecer (y que deseaba fuera entendida en su momento) entre la desmitologización propuesta por Bultmann y el que pudiéramos llamar con el propio Barth *reduccionismo antropológico* del joven Melancthon, discípulo fiel (*sui generis* también, añadamos) de Lutero. Un reduccionismo que disuelve tanto la cristología (y también la doctrina trinitaria) como toda la problemática antropológica en sote-

riología. Esta dependencia es cierta y no se puede contradecir, a mi modo de ver, a Barth en ello⁶⁷, pero no es la más importante en lo que hace a la relación entre fe y racionalidad. Bien sabido es que la tradición filipista de los discípulos del humanismo de Melachthon acabaron por entrar en conflicto con el luteranismo más ortodoxo de los discípulos del Reformador, que veían en la aproximación al filipismo y a la *theologia naturalis* propugnada por él un retorno a la *theologia gloriae*. La dependencia hay que buscarla, además de en esa primera aproximación que hace Barth al supuesto antropológico de toda la teología del Reformador, en una segunda y más temática aproximación al supuesto dogmático de este reduccionismo antropológico: a la concepción infralapsaria del hombre como pecador que tiene Lutero, pues es esta concepción la que condiciona el enfoque soteriológico de su pensamiento; ya que se halla en la base de la relación entre interioridad y exterioridad, entre subjetividad (conciencia) y mundo (objetividad)⁶⁸.

Esta condición del hombre, según el Reformador, es la que incapacita al pensamiento luterano para el acceso a Dios por la vía del conocimiento. Por eso, si hay que responder a Barth que sí, que tiene razón cuando pregunta si no se mueve ya la primera dogmática protestante luterana, con un exclusivismo intencionado, en el triángulo antropológico situado entre la ley, el pecado del hombre y la gracia que se le ofrece⁶⁹; también hay que añadir que Lutero, al tiempo que resta viabilidad al acceso a Dios desde el mundo, abre la subjetividad a dicho acceso presionado por el postulado paulino de la justificación por la sola fe tanto como por el dualismo que encierra su propia concepción de Dios, a la vez *absconditus* y *revelatus*, sin el cual es difícil entender el verdadero alcance del *simul iustus et peccator*. No me parece acertado presumir en Lutero una elevación de la conciencia a órgano revelador de la voluntad divina⁷⁰, pues no se trata en Lutero de una conciencia a la que Dios se haga presente al margen de la predicación evangélica, sino de forma simultánea a ella. Parece mejor suponer que es verdaderamente luterano preservar

67 'Rudolf Bultmann. Un intento de comprenderle', l. c., 150.

68 Remito al estudio ya citado (cfr. precedente nota 3) de W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, 233 ss.

69 'Rudolf Bultman. Un intento de comprenderle', l. c., 1499.

70 Contra una interpretación como la A. Deutelmoser, *Luther. Staat und G'aube* (Jena 1937), aunque a veces sea difícil evitarlo.

la otredad de Dios (*deus absconditus*) y hacer a un tiempo de ella, manifestada en Jesucristo (*deus revelatus*) una instancia resolutoria de la condición pecadora del hombre por reducción de la cristología a soteriología. Como luterano parece también afirmar esta instancia contra toda pretensión por parte del hombre de buscar alcanzarla en la mediación de la exterioridad mundana del ser y en el teatro histórico-mundano en el que se desenvuelve el hombre amenazado por la cólera divina⁷¹.

Cuando Bultmann afirma que no hay otra mediación que la *predicación del kerygma* ofrecida a la decisión⁷², se halla en la órbita epistemológica del Reformador, cuya explicación hay que buscar en la relación que interioridad y exterioridad guardan en su antropología. Donde Bultmann se separa de él es en que, mientras Lutero mantiene la *mediación histórico-salvífica de la exterioridad positiva de la revelación de Dios en Cristo* que se resuelve en su *ocultamiento (revelatio sub specie contraria)* en la encarnación y en la cruz históricas, determinadas por el tiempo y el espacio, y en la base de toda *applicatio salutis* que de la gracia hace Dios al creyente; Bultmann salta sobre dicha *exterioridad* para ir más lejos aún que Lutero, en dependencia ahora de Kant, y hacer reposar sobre la predicación estricta y desnuda del kerygma la decisión de la fe. Aquí se ha roto, ciertamente, con el esquema «sujeto-objeto», pero se ha hecho de Dios, asido en la decisión de la conciencia desde la subjetividad, la clave resolutoria de la analítica existencial heideggeriana, ante cuya problematicidad Bultmann no sucumbe, como tampoco sucumbe Kant ante la problematicidad del *factum* moral de la existencia. Bultmann propugna un programa de *desmitologización* del kerygma que no significa otra cosa que su *deshistorización*, el cual existencializado al máximo viene a ser la única salida al problema de Dios, al margen de la exterioridad positiva de la fe. Aquí es donde yo veo la clave de la renuncia bultmanniana al Jesús histórico⁷³. En este sentido es importante anotar

71 Cfr. W. von Loewenich, *Luthers Theologia crucis* (Witten 1967) 26-52.

72 *Theologie des Neuen Testaments*, 6 ed. (Tubinga 1968) 301-2; cfr. W. Schmithals, l. c., 176-99.

73 Cfr. R. Bultmann, 'Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube', AA.VV., *Heidegger und die Theologie* (Munich 1967) 72-94; GV I, 188-213; CC I, 165-86; GV IV, 2 ed. (Tubinga 1967) 128-37, 141-89, se trata en esta última

que mientras Heidegger apoya la historicidad del ser humano sobre la condición temporal del mismo, que el filósofo despliega desde la apertura al futuro de la existencia, Bultmann condensa en el instante del presente existencial de la decisión el contenido del futuro, anticipándolo como irrupción escatológica de la salvación para el creyente.

4. *La distancia entre Bultmann y Rahner o la mundanidad de la existencia como problema antropológico.*

Bien puede verse que Bultmann entiende el proceso de desmundanización de la existencia como el de superación de una objetivización o cosificación, que no puede ser traducida teológicamente sino como existencia carnal o sárquica, de pecado⁷⁴. A este propósito plantea Ch. Frey⁷⁵ lo problemático que resulta establecer una relación entre los supuestos teológicos de Bultmann y los de las ciencias humanas, lo que de foma indirecta pone a la luz el problema de la relación entre cristianismo y humanismo en su pensamiento⁷⁶. El saber y la ciencia son antagónicos de la fe; mientras ésta es decisión y, como tal, desmundanización, aquellos son voluntad de objetivización y nada pueden llegar a saber de la condición trascendente del hombre. Esta no es un fenómeno mundano, sino un acontecimiento en el que se le va al hombre su propio yo, la realización de su identidad, que es creída en la fe como posible; y real y alcanzada en cuanto tal en la superación de la historia, de donde la historización de la fe sólo puede significar una recaída en la objetividad mundana de la existencia de espaldas a la salvación⁷⁷.

cita de *Jesucristo y mitología*, traducido al cast. por R. Alala y E. Sierra (Barcelona 1970); GV II, 211-35; CC II, 175-94. Véase, p. ej., el alcance de *Exegetica*, 323-68 (contra Culmann) teniendo en cuenta GV II, 599-78; CC II, 55-69, además de las citas que vengo refiriendo *ad hoc* en esta nota, que quedan sistematizadas en la obra de Bultmann, *Geschichte und Eschatologie* (Tubinga 1958); cfr. según la ed. cast.: *Historia y escatología* (Madrid 1974), traducción de Diorki: ver pp. 47-64, 151-68. Cfr. a tal propósito R. Marlé, *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento* (Bilbao 1970).

74 *Theologie des Neuen Testaments*, 232-46, 254-60.

75 Cfr. Ch. Frey, *Arbeitsbuch Anthropologie. Christliche Lehre vom Menschen und humanwissenschaftliche Forschung* (Stuttgart-Berlin 1979) 40-50.

76 GV II, 133-48; CC 115-26; GV II, 262-73; CC II, 217-26; GV III, 107-21.

77 GV II, 70; CC II, 63-64; GV III, 91-106.

La diferencia del planteamiento del problema por Carlos Rahner, teólogo católico, receptor también de la filosofía de la existencia heideggeriana, es muy grande. En continuidad con la herencia de Tomás de Aquino, Rahner no ve en la historicidad del ser del hombre un mero *poder-ser*, en el cual basar la indisponibilidad de la existencia para el hombre, como hace Bultmann oponiendo su reflexión a la de las ciencias humanas. Rahner no disuelve la historicidad en el instante, sino que considera que se halla sustentada sobre la *materialidad* del ser. Mientras Bultmann apunta con Heidegger a la temporalidad como horizonte de comprensión del ser del hombre, Rahner se separa de Heidegger para ver la historicidad emanando de la condición material del ser del hombre⁷⁸. Esta materialidad del ser del hombre la formula Rahner desde el pensamiento tomasiano como determinante de la configuración finita del espíritu humano, que permite su definición como *potentia oboedientialis*, cuyo alcance y significado hay que buscar en la interpretación trascendental que hace Rahner de la teoría tomasiana del conocimiento finito, en dependencia del kantismo que representa Maréchal⁷⁹. En realidad el pensamiento de Rahner —que ha podido ser calificado de teología trascendental— resulta de la confluencia de tres acerbos de pensamiento: la metafísica del conocimiento de Tomás de Aquino, la filosofía de Maréchal y la analítica de la existencia; aunque también, si bien de forma no determinante, la filosofía de la acción de Blondel. La tradición kantiana que encarna Maréchal es el horizonte de lectura de la metafísica tomasiana del conocimiento, al margen de la cual no es posible entender bien la forma en que Rahner plantea la relación entre mundanidad y revelación, esto es entre exterioridad e interioridad de la fe; de modo harto diferente a como lo hace Bultmann, sobre el que, como he dicho, también incide la tradición kantiana, desde la cual Bultmann reformula el alcance teológico del pensamiento de Lutero sobre el *deus absconditus* y el *deus revelatus*.

78 Cfr. J. L. Rodríguez Molinero, *La antropología filosófica de Karl Rahner. Analítica existencial y metafísica trascendental* (Salamanca 1979) 32-33.

79 K. Rahner, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás* (Barcelona 1963); cfr. J. Maréchal, *El punto de partida de la metafísica*, 5 vols. (Madrid 1957-59).

Como dice Ch. Wild, volver a Kant significaba para el neokantismo una vuelta a la teoría del conocimiento y a la teoría de la ciencia como objeto específico de la filosofía. Cohen aparece especialmente interesado en la fundamentación de un *método del origen*; es decir, de una metodología de la generación de lo real desde el pensamiento puro⁸⁰. Como los filósofos del neokantismo, Rahner y los demás filósofos cristianos marechalianos⁸¹ replantéan el significado del retorno a Kant; y llegan hasta la *filosofía trascendental de la subjetividad*, gracias al despegue de Maréchal del horizonte crítico-formal de la teoría del conocimiento, en búsqueda de su metafísica. Lo que les preocupa es el descubrimiento del ser que sustenta el conocimiento, y es aquí donde los marechalianos se aventuran en una lectura de la metafísica tomasiana del conocer en clave trascendental, que es preciso poner en relación con la forma peculiar de plantear el problema de la ontología desde la antropología de Martín Heidegger. El filósofo de la existencia influye, en efecto, de manera decisiva sobre Rahner, pues el problema que preocupa a Rahner es justamente el de la configuración ontológica de la subjetividad. Superada la preocupación del neokantismo por la pura constitución trascendental del objeto —que hace del sujeto (trascendental) una mera instancia apriórica de sí misma—, la filosofía de Maréchal hizo de la filosofía crítica de la subjetividad una forma nueva de abordar y resolver el problema de la metafísica⁸².

Lo que ahora preocupa es la estructura ontológica de la subjetividad, fundamento de una *metafísica de la persona que legitime la apertura del ser humano a la trascendencia*. Rahner hace uso de la analítica heideggeriana de la existencia *fundada sobre la pregunta por el ser*, en la cual se explicita la estructura ontológica de la subjetividad. La finitud del ser del hombre se revela, por un lado, en el *carácter atemático de su saber anticipado* acerca del mismo ser que provoca la pregunta. Hay un apartamiento de Kant de claro alcance, pues mientras Kant pregunta por las condiciones aprióricas de posibilidad

80 AA.VV., *La teología del siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*, I (Madrid 1973) 232-33ss.

81 Entre otros: G. Siewerth, M. Müller, J. B. Lotz, B. Welte, E. Coreth, A. Hayen, B. J. F. Lonergan, A. de Waelens.

82 J. L. Rodríguez Molinero, l. c., 37-46.

del conocimiento del objeto, aquí se apunta a la *autorrealización del ser* en el conocimiento como tal. El ser se realiza en la medida en que conoce *en acto*⁸³. Es en esto donde la superación de Kant reviste importancia mayor, pues ilumina la distancia que se da entre Bultmann y Rahner. Mientras en el primero la resolución de la analítica de la existencia queda entregada a la conciencia en la decisión por el kerygma, que rompe de este modo con la opacidad (teológicamente determinada por la existencia pecadora) de la mundanidad del ser del hombre; en Rahner el hombre no se ve llevado a la opción por la fe contra la facticidad mundana de su instalación en la existencia. Al distinguir entre el *ser-cabe-sí* (cuya estructura ontológica posibilita una auténtica *reditio completa in se ipsum*) y el *ser-cabe-lo-otro*⁸⁴, Rahner se esfuerza por superar el aprisionamiento sin salida en una analítica de la existencia que obedece a la «elaboración discursiva de lo fenomenológicamente mostrado»⁸⁵, dando razón de la estructura finita del conocimiento humano que explique su carácter básicamente *receptivo* y permita establecer no sólo el alcance, sino también los límites del mismo. Uno y otros se dejan ver, explicará Rahner, en la dialéctica relación de identidad y alteridad que consigo mismo mantiene el ser que sustenta un conocimiento finito como el que de hecho caracteriza al hombre⁸⁶.

Con ello Rahner quiere dejar bien claro que en esta exploración trascendental de la subjetividad no cabe otra posibilidad de que el hombre devenga *oyente de la Palabra* que la de su peculiar instalación en el mundo, capaz de una realización de sí mismo que no descansa sobre el poder resolutorio de la subjetividad contra el mundo, sino sobre la receptividad de su propio conocer mundanamente sustentado sobre la ma-

83 *Espíritu en el mundo*, 97-111.

84 *Ibid.*, todo el cap. III, pp. 129 ss. La distinción entre una y otra modalidad de ser la establece el conocer, que, según Rahner, se resuelve en *intencionalidad*; cfr. J. L. Rodríguez Molinero, l. c., 83-84.

85 J. L. Rodríguez Molinero, l. c., 81.

86 La razón de esta relación de identidad y alteridad se funda sobre la condición de la sensibilidad, sobre la determinación *material* (=poder-ser) de la misma, base de la *receptividad* en el conocer humano. A la luz de esto véase el cap. 10 de la otra obra filosófica de K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, reelaborada por J. B. Metz (Munich 1963). Hay ed. manual en Herder-Taschenbuch 403 (Friburgo de B. 1971); también traducción en cast. (Barcelona 1968) Cfr. de la ed. alemana manual pp. 132-40.

teralidad que lo determina en su finitud como *potentia oboedientialis*⁸⁷. No es que Rahner no piense igual que Bultmann que *decidir es asimismo comprender*, para Rahner también la voluntad es *ser-cabe-sí*, igual que el conocimiento, pues entiende, en efecto, que el amor es un momento último del conocimiento⁸⁸. Lo que Rahner mantiene contra Bultmann es que tal decisión no es posible como conocimiento para el hombre sino en su ineludible contingencia mundana y no contra ella, pues la razón por la que no puede darse una superación de la historicidad del hombre en el instante anticipatorio de la decisión reside justamente en que la historicidad representa el escenario inevitable del conocimiento de la salvación, incuestionablemente remitida a la exterioridad del mundo, lo que impide su reducción y superación en el instante decisorio de la conciencia del creyente. Si el misterio de Dios traza la frontera de lo que el hombre puede conocer, la revelación divina no acontece, empero, como superación del mundo, sino que tiene que expresarse en él.

Esto es lo que hay detrás de toda la antropología teológica de Rahner, apoyada sobre la exploración metafísica del ser del hombre como *espíritu-en-el-mundo*. Sólo en cuanto tal puede oír el hombre la revelación de Dios, y a tal condición llega en virtud de los presupuestos de la audición, a los cuales remite Rahner la consistencia posible de toda «revelación natural de Dios»: el mundo y el espíritu trascendental⁸⁹. No podemos perder ahora de vista que la apropiación por parte de Rahner de la filosofía trascendental no afecta, como bien dice Wild, únicamente a la ontología, sino muy particularmente a la doctrina sobre Dios puramente filosófica. Al estudiar, por una parte, las condiciones aprióricas de la subjetividad para determinar tanto el conocimiento finito como su soporte metafísico, Rahner no prescinde del hecho de la revelación, sino que lo incluye en la reflexión filosófica como dato aposteriórico, cuya legitimación apriórica es preciso buscar en los supuestos metafísicos indicados. Rahner configura así una filosofía de la revelación que permite a la razón, en contra de la posición luterana de Bultmann, una entrega obsequiosa de la razón a la fe, capaz de superar el mero positivismo teológico.

87 *Ibid.*, 15-28; 161-75.

88 J. L. Rodríguez Molinero, l. c., 94-97.

89 K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona 1979) 208.

Queda, entonces, abierta la cuestión de la relación entre interioridad y exterioridad en el acceso a Dios, a tenor de lo dicho sobre Bultmann, en los otros teólogos protestantes de este siglo, en continuidad con el Reformador o contra él, pues hallar una adecuada dialéctica entre ambas dimensiones de la existencia cristiana es de importancia decisiva para establecer una relación asimismo adecuada entre revelación positiva y racionalidad.

CONCLUSION

Podemos concluir en los puntos siguientes, que resumen cuanto hemos podido aclarar en esta aproximación a la modalidad de acceso a Dios desde la subjetividad que representa Bultmann.

1. Bultmann se debe, en efecto, a la opción dogmática fundamental del protestantismo, en la que se incluye la inviabilidad del acceso a Dios desde la exterioridad de lo mundano. Bultmann es, además, deudor de la herencia kantiana y hace de Dios un resultado de la opción de la conciencia, que si bien es verdad que, en virtud de su fe luterana, sólo es posible por la predicación (=revelación) del kerygma, no deja de ser resolución de la analítica de la existencia; igual que Dios es en Kant resolución de la coherencia del pensamiento que arranca del *factum* moral de la vida humana.

2. En consecuencia, Bultmann, si bien soslaya el sinergismo que quiso evitar la Ortodoxia protestante, va más allá que Lutero, saltando sobre la exterioridad mundana positiva que en el Reformador reviste la *historia salutis*; y propugna un programa de desmitologización que conduce a la deshistorización del kerygma y a su existencialización, como forma de resolver la desmundanización a que le obliga el acceso a Dios desde la subjetividad.

3. El programa bultmanniano tiene, es verdad, la pretensión de poner en relación palabra (=revelación) y fe, pero esto no significa que Bultmann no sea consciente del riesgo del positivismo teológico, antes bien tiende a superarlo en todo su

proyecto teológico. Esto explica que en él esa búsqueda relación entre palabra y fe se haga de forma bien distinta a la de Barth, por ejemplo, apostando por un *usus organicus* de la *ratio* que lleva a Bultmann a servirse de la analítica de la existencia tanto como del método histórico-crítico. El propósito de Bultmann es hacer plausible la opción de la fe sin dejarla hipotecada en la racionalidad, lo cual le aproxima al catolicismo y permite reformular de algún modo la debatida cuestión entre protestantes y católicos de los *praeambula fidei*.

ADOLFO GONZALEZ MONTES
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca