HACIA UNA ANTROPOLOGIA TEOLOGICA

(A propósito de un libro de Wolfhardt Pannenberg)

JOSE IGNACIO SARANYANA

La Editorial Herder ofrece, en correcta versión castellana, una obra —breve por su extensión, pero importante por su contenido— del luterano Prof. Wolfhardt Pannenberg, Director del Instituto Ecuménico (Sección de Teología Evangélica) de la Universidad de Munich [1]. Este libro se estructura en once capítulos, los cuales constituyen los temas de las lecciones dictadas por él mismo en las Universidades de Wuppertal y Maguncia entre 1951 y 1961, y que posteriormente fueron adaptados para una serie de emisiones radiofónicas para la Nord-deutsche Rundfunk, en invierno de 1961-62. La tercera edición alemana, sobre la cual se ha preparado la versión española, fue enriquecida con bastantes notas bibliográficas, que aparecen a pie de página entre corchetes.

Se trata de un conjunto de ensayos con un tema de fondo unitario —el estudio del hombre como problema, desde la perspectiva de la Teología especulativa—, lentamente decantados por el tiempo y la exposición oral, la crítica y la discusión académica, como el mismo Autor da a entender

1. W. PANNENBERG, *El hombre como problema. Hacia una antropología teológica*, trad. cast. de Rufino Jimeno, Herder, Barcelona 1976, 208 pp.

en los dos prólogos que anteceden, respectivamente, a la primera y tercera edición alemanas. El tono de exposición, la abundancia de ejemplificaciones, la oportunidad de las referencias bibliográficas y el vigor de las conclusiones demuestran, a todas luces, que nos hallamos en presencia de una obra de madurez, sin duda expresión de las principales tesis de Pannenberg sobre la cuestión antropológica. Por todo ello, la lectura de estos ensayos invita a la reflexión y exige, por parte del lector, una clara toma de posición frente al sistema filosófico-teológico aquí vertido, y una profundización en ciertos desarrollos técnicos.

1. *El hombre entendido como "apertura" (capítulo I)*

Comienza el libro con un capítulo de veintiséis páginas titulado: "Apertura al mundo y apertura a Dios". En él investiga la posición del hombre frente al mundo, que describe como un abrirse por medio del conocimiento, donde la relación hombre-mundo podría equipararse a la habitud sujeto-objeto. En base a tal análisis, Pannenberg argumenta ampliamente en torno a la superioridad radical de las operaciones intelectuales, constitutivas de la vida espiritual, sobre los actos propios de los apetitos sensitivos y de los sentidos, que definen la vida sensitiva y en la cual se sumergen, de modo análogo, tanto los hombres como los animales irracionales.

Para que el lector pueda hacerse cargo del punto de partida antropológico de Pannenberg, hemos seleccionado los párrafos del primer capítulo que nos han parecido más significativos. "La expresión (apertura al mundo) quiere designar, de un solo trazo, *el rasgo fundamental que hace al hombre ser hombre,* que lo distingue del bruto y eleva por encima de todo lo que sea naturaleza extrahumana" (p. 12). En virtud de tal apertura, "dícese que el hombre está en el mundo, mientras que cada una de las especies animales se halla limitada, por necesidad genérica, a un contorno exterior predeterminado y concorde con su ecología" (p. 13). "Esto significa que puede constantemente hacer (el hombre) nuevas y distintas experiencias y que sus posibilidades de

reacción ante la realidad percibida admiten una gama de variantes casi infinita" (p. 15).

Si hasta aquí Pannenberg se ha mantenido relativamente concorde con la que se denominó *Philosophia perennis,* aunque imperceptiblemente alterada por pinceladas del análisis fenomenológico, ahora, a medida que nuestro Autor pretenda "dar una respuesta definitiva a la pregunta sobre la esencial definición del hombre (¿qué es esa apertura del mundo?)" (p. 17), nos adentraremos por senderos que esbozarán un cierto apartamiento de Aristóteles y de Santo Tomás y, por consiguiente, la presencia de una antropología nueva. "¿A qué está propiamente abierto el hombre?... *¿Está el hombre hecho para adaptarse al mundo y, en este sentido, abierto a que se produzca el ensamblaje?* ¿Es esto lo que queremos decir cuando hablamos de 'apertura al mundo'?... Si la 'apertura' fuera eso, nuestro mundo no sería sino una circunstancia gigantesca y complicadísima de adecuación y correspondencia; la relación del hombre con el mundo no sería fundamentalmente distinta de la del animal con el área de su determinación instintiva" (p. 18). Y así, después de un largo análisis, concluirá que "esa apertura al mundo —que poco antes ha descrito como la que constituye al hombre en cuanto a hombre—, (que es) real en el hombre, connota una relación a Dios", vía su propia infinita indigencia, que le lleva a seguir interrogando más allá y por encima de todo lo que en el mundo encuentra (p. 25).

Pannenberg ha replanteado, ciertamente, la condición enriquecedora, "creadora" en sentido lato, que tiene el perpetuo preguntar del hombre ante la realidad. Ha visto, de una forma harto viva, cómo cada hombre va desarrollando su proyecto de vida a base de descubrir la realidad que se le desvela. Ha comprendido que es ésta una característica, un atributo exclusivo del hombre, pues los animales no se plantean interogantes ante el mundo, sino que se limitan a responder instintivamente y de modo mecánico, siempre de la misma manera, a idénticos estímulos. Y ha señalado que la forma más alta de preguntar es el interesarse por las cosas de Dios, Creador y Gobernador del Universo. Ha intuido, en definitiva, que ese juego dialéctico de preguntas y res-

puestas no se circunscribe a un mero acopio de datos, que se almacenan en la memoria, sino que tiene, en cierto sentido, una repercusión efectiva sobre lo que el hombre es realmente, hasta el punto de que —en algún aspecto— se puede afirmar, con toda verdad, que el hombre se "constituye" por el hecho de indagar; de que se realiza, se lleva a cabo investigando. También ha subrayado que la realidad, que es el objeto de la inteligencia, adquiere una particular fisonomía por el hecho de ser objeto de ella.

No obstante, un análisis antropológico que se limitara a subrayar los elementos que Pannnenberg ha puesto de relieve, agotándose en una aproximación exclusivamente fenomenológica de la realidad humana, estaría ciertamente en equilibrio inestable, pues cualquier exageración —aunque sólo fuese retórica— en alguno de los aspectos del análisis podría fácilmente desequilibrar el sistema. Desde la fenomenología es difícil, en la práctica, trazar la adecuada separación entre el orden lógico y el ontológico, entre los predicables y los predicamentos, y entre lo accidental y lo esencial o formalmente constituyente. Por ello pensamos que, si bien el Autor parece comprometerse con una antigua y permanente corriente del pensamiento, que habría inaugurado Aristóteles y desarrollado Santo Tomás, según la cual el alma sería de algún modo todas las cosas, vía la transcendencia del conocimiento racional sobre el *hic et nunc* [2]; sin embargo —y esto es muy importante, y lo pondremos de manifiesto en los siguientes parágrafos— no deben confundirnos las palabras, porque el conocido aforismo aristotélico *anima est quaedammodo omnia* ha tomado, en Pannenberg, un sesgo radicalmente inverso, al entrar en contacto con los existencialismos contemporáneos. Y aunque a veces conserve los términos y la manera de filosofar propios del Estagirita, ha invertido —así nos parece— el punto de partida de la Filosofía, porque ya no considera al ente como lo primero conocido y en lo que todo conocimiento se resuelve, sino que da valor de principio al conocimiento del conocimiento, o mejor, al conocimiento del no-conocimiento. Pero no adelantemos juicios...

2. Cfr., por ejemplo, SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 1c.

2. *La función "creadora" del lenguaje (capítulo II)*

Como hemos podido comprobar, ya no es definido el hombre por lo que es —es decir, por su forma— sino por lo que puede o por lo que hace. A partir de tal planteamiento, más bien funcional que esencial, Pannenberg se siente lógicamente obligado a preguntar por el origen del *lenguaje* y por su significación antropológica, como instrumento connatural al hombre de dominio sobre la Naturaleza, y como expresión de la citada apertura radical al mundo. Tal será el tema del segundo capítulo, titulado: "Superar la existencia con fantasía". Para decirlo con sus propias palabras: "La figura visible del dominio del hombre sobre el mundo se hace posible en virtud de otras particularidades inherentes al ser humano. Estas se condensan en la invención del lenguaje; por eso hablaremos en primer término del lenguaje, como la forma primaria en que el hombre toma en sus manos la propia existencia" (p. 28).

A lo largo de casi veinte páginas, descriptivas de la función de los sentidos internos y de la capacidad creadora de la fantasía (imaginación), ofrece una interesante panorámica sobre el significado del arte —"sólidamente afín al lenguaje" (p. 37)—, los elementos que constituyen la cultura, y los descubrimientos aportados por el idealismo alemán a la comprensión del fenómeno de la "inspiración" artística. Particularmente sugestivo resulta el análisis del despertar intelectual del niño y de cómo, a medida que comienza la articulación de las primeras palabras, el lenguaje, que es él mismo expresión del desarrollo intelectual, contribuye también al progreso del uso de la razón y facilita —a través de la percepción— la apertura al mundo.

Tal proceso de crecimiento —que se autoalimenta por el juego dialéctico entre la razón y el lenguaje— se mantiene dentro de los límites del sistema que define, sin salirse de él. Y no nos parece superfluo destacarlo, porque es corriente en un sector de la Antropología, de inspiración más bien marxista, el insistir en el papel propiamente creador del lenguaje, hasta el extremo que algunos llegan a sostener que el lenguaje habría influido en el supuesto proceso

de evolución del hombre a partir del mono, contribuyendo a generar nuevas realidades cada vez más perfectas y evolucionadas [3].

Pannenberg se ha dado cuenta de que el marxismo hunde sus raíces y obtiene la razón de su virulencia de una particular concepción del hombre, de ciertos estratos antropológicos peculiares, a los que es preciso acudir si se quiere realizar una crítica eficaz y sólida. Para nuestro Autor, limitarse a bombardear a Marx, apuntando a las consecuencias que él fabrica con implacable rigor lógico, bien versen sobre su profecía acerca de la desaparición del capitalismo o bien sobre la utopía de la futura sociedad comunista, resultaría ineficaz y, a la larga, contraproducente. "Lo primero que debe ponerse en cuarentena es la apodíctica afirmación de que el hombre solamente se conoce en sus productos. Si esto fuera así —continúa— (y éste es realmente el sentido que Marx dio a la historia de la humanidad), tendría que ser el hombre creador de sí mismo. Pero tal afirmación no pasa de ser una exageración, llevada hasta el extremo, de esa forma moderna de entenderse el hombre a sí mismo como un sujeto creador" (p. 164). Este sería el sentido, que Pannenberg rechaza, de la conocida afirmación de Marx según la cual: "Actividad es... la producción de sí mismo", pues si fuera verdadera la intuición marxista, el hombre sería *causa sui,* causa de sí mismo, no sólo en una supuesta evolución de la especie humana a partir de seres vivientes menos perfectos, sino en sentido estricto, como si cada hombre se diera la existencia a sí mismo, lo que es contrario a la experiencia diaria.

---

3. Así, por ejemplo, J. NOVAL, *Temas fundamentales de la Antropología,* "Biblioteca de Estudiantes de Humanidades", n. 2, Universidad de San Carlos, Guatemala 1966, p. 15. — El marxismo toma esta idea de la teoría del valor trabajo incorporado. A este respecto es muy interesante la siguiente afirmación de Engels: "Vemos, pues, que la mano no es sólo el órgano de trabajo; es también producto de él. Unicamente por el trabajo, por la adaptación de nuevas y nuevas funciones, por la transmisión hereditaria del perfeccionamiento especial así adquirido... ha sido como la mano del hombre ha alcanzado ese grado de perfección que la ha hecho capaz de dar vida, como arte de magia, a los cuadros de Rafael..." (F. ENGELS, *Introducción a la dialéctica de la naturaleza. El papel del trabajo en la transformación del mono en el hombre,* trad. cast., Ed. Ayuso, Madrid 1974, p. 62).

Así, pues, cuando Pannenberg hable del papel creador del lenguaje, lo mismo que cuando trate de la constitución del hombre a partir de la apertura al mundo, será preciso entenderlo, no en el sentido radical que tales expresiones tienen para algunos sectores de la Filosofía contemporánea, sino —él mismo lo señala (p. 164)— "como la forma moderna de entenderse el hombre a sí mismo como un sujeto creador". Sin embargo, y a pesar de la prudencia del Profesor de Munich, ¿quién se atrevería a negar que ese riesgo de exagerar la forma moderna de entenderse al hombre a sí mismo como sujetos creador, que él denucia, también existe en los puntos de partida suyos propios?

* * *

Si la apertura al mundo parece constituir uno de los rasgos capitales del hombre, y el lenguaje es su expresión más característica, será insoslayable el estudio de su proyección hacía el futuro, lo que le dará pie para exponer su concepción de la confianza en los demás mientras somos viadores (capítulo tercero), y el tema de la esperanza en la vida futura, más allá de la muerte (capítulo cuarto). Los interrogantes sobre el más allá postulan una investigación en torno al destino del hombre (capítulo quinto); un análisis de los conceptos de tiempo, eternidad y juicio (capítulo sexto), en la medida que configuran la suerte futura del yo personal; y el estudio de las relaciones del hombre con los demás, contempladas en su tensión hacia el mañana (capítulos siete y ocho); para terminar con unos apuntes sobre la evolución de la sociedad (capítulos nueve y diez) y sobre la naturaleza de la Historia y de lo histórico (capítulo once).

3. *El alma y el destino del yo personal (capítulos IV y V)*

Junto a la definición del hombre como apertura, hay otro elemento en la antropología teológica de Pannenberg que pesa demasiado en sus conclusiones para que podamos pasarlo por alto. Se trata del rechazo claro y terminante de la doctrina —que él llama "griega"— según la cual el hom-

bre estaría compuesto de alma y cuerpo. Pero digámoslo con sus propias palabras: "La idea griega de la inmortalidad se basa en la distinción de alma y cuerpo. Mientras que el cuerpo perece por la muerte, el alma sigue viviendo" (p. 69). "Pero la moderna antropología ha dado al traste con esta postura tradicional. La distinción entre alma y cuerpo, como dos seres pertenecientes a diferentes áreas de realidad, no puede seguir manteniéndose (p. 71). Poco más adelante califica de *cándida* a la opinión de que el cuerpo y el alma son dos cosas completamente distintas (p. 72), y a la idea de la inmortalidad del alma la denomina *ilusión* y *delirio* (p. 78). Entre la esperanza del futuro propia del pensamiento griego y la que hunde sus raíces en la Biblia existiría una verdadera oposición, que habría sido puesta de relieve por los trabajos de Althaus y Van der Leeuw (p. 69, nota 2). Los judíos habrían tomado de los persas la idea de la resurrección, para transmitirla después al cristianismo y al Islam. Y, desde luego, esta idea de resurrección estaría más cercana a los presupuestos y a las formas de pensar de la moderna antropología que la metafísica griega de la inmortalidad (p. 75). Sostiene también, aunque sin ofrecer demostración alguna, que ambas "ideologías" (p. 69) —así denomina tanto al planteamiento griego como a la Revelación escrita— se opondrían dialécticamente. Por ello, y en vista de que a la idea bíblica de la resurrección se habría superpuesto la noción de inmortalidad del alma, producto de la filosofía griega, la Teología dialéctica se habría esforzado —especialmente desde 1956, fecha de los trabajos de Cullmann y Althaus— en proceder a la tarea de la eliminación de la escatología intermedia, como obra o tarea de purificación teológica[4].

Que lo genuinamente hebreo sea lo único inspirado, y que lo griego sea un producto histórico (identificando lo revelado con una presentación *monista* del hombre, y lo caduco o creación del ingenio humano con una visión dualista del hombre), constituye un lugar común de la teología protestante, que también ha comenzado a influir —lo

4. Cfr. Sobre este tema: C. Pozo, *Teología del más allá*, BAC, Madrid 1968, p. 50.

recordaba hace unos años Schillebeeckx [5]— en el campo católico. Tópico que, como estamos ilustrando, tiene una influencia decisiva a la hora de aceptar o no la Revelación divina en su conjunto y, en concreto, al formular técnicamente los dogmas que versen sobre el *interim* o escatología intermedia.

Uno de los trabajos más importantes dedicados al tema que nos ocupa ha sido publicado recientemente por Manuel Guerra [6]. Se trata de un amplio estudio de las antropologías griega y bíblica en su relación con la creencias escatológicas y las llamadas "formas de espiritualidad". Vamos a resumir sus principales conclusiones [7].

¿Cuáles son las antropologías que ha conocido de hecho Israel?, sería la pregunta fundamental. Se nos dice que lo único genuinamente bíblico es el monismo antropológico, y que Israel no conoció propiamente la existencia del alma inmortal —entendida como una substancia espiritual—: tal noción habría entrado en la teología occidental vía Platón. El Prof. Guerra no tiene inconveniente alguno en reconocer —más aún, lo afirma de manera decidida— que en la tradición judía no hay ningún *dualismo antropológico,* entendiendo por tal un planteamiento análogo al sostenido por Platón. Una de las enseñanzas bíblicas centrales —la de la creación del hombre por Dios— lo excluye de raíz: el hombre —nos dice la Escritura— es creado por Dios con un acto que lo pone por entero en el ser; queda así, desde el primer momento, excluida toda doctrina sobre una eventual pre-existencia de las almas o sobre una supuesta accidentalidad en la unión entre los elementos constitutivos del ser humano. Pero —y esta advertencia es capital— ese hecho no autoriza en modo alguno a afirmar que la antropología subyacente a la historia bíblica sea de signo

5. E. SCHILLEBEECK, *La nouvelle tendance de la dogmatique actuelle,* en *Approches théologiques,* tomo I: *Révelation et théologie,* trad. franc., Eds. du Cerf, 2.ª ed., París 1965, p. 373.

6. M. GUERRA, *Antropologías y teología. Antropologías helénico-bíblicas y su repercusión en la teología y espiritualidad cristianas,* EUNSA, Pamplona 1976, 558 pp.

7. Una excelente síntesis valorativa del libro de Guerra, en J. L. ILLANES MAESTRE, *Antropologías y Teología. A propósito de un libro de Manuel Guerra,* en "Scripta Theologica", 9 (1977) 275-287.

monista. Los escritos veterotestamentarios de fecha más antigua permiten concluir que, en aquellas épocas, la visión del hombre que predominaba en Israel presentaba muchos puntos de contacto con aquella otra propia de los momentos arcaicos de la cultura griega, atestiguada por los poetas homéricos, que el Prof. Guerra califica de *pluralismo antropológico* (que era compatible con un llamado *monismo vivencial*). En épocas posteriores se abrió camino una *dualidad antropológica,* es decir, una visión del hombre como ser integrado de una parte por lo corporal y, de otra, por lo transcendental a lo tangible, o sea, como ser compuesto de alma y cuerpo (son numerosos los lugares neotestamentarios en los que subyace tal dualidad antropológica). Tal dualidad no debe confundirse, según Guerra, con el dualismo antropológico de Platón, el cual constituye el primer estadio del esfuerzo iniciado por los filósofos jónicos para buscar un principio primordial y primigenio de la antropología. Tampoco debe entenderse como una especie de monismo espiritualista, que sería —siempre según Guerra— la solución aportada por Aristóteles, superando a su maestro Platón, ni, por supuesto, como un monismo de signo materialista, del que Demócrito es testigo cualificado.

De todo lo cual Guerra concluye, refiriéndolo a la escatología, que en los escritos bíblicos más antiguos, a los que subyace un monismo vivencial análogo al pluralismo antropológico del griego arcaico, la resurrección de los cuerpos apenas es apuntada y se afirma difícilmente; es, en cambio, en los escritos posteriores en los que emerge una dualidad antropológica, donde la resurrección de los cuerpos —supuesta la inmortalidad del alma— es afirmada de manera neta y absolutamente clara. No es, pues, una antropología monista sino una antropología dual —concluye— la que corresponde al dogma cristiano de la resurección de la carne.

Desde que Descartes escindió de un terrible tajo metafísico la unidad substancial del ser humano, al distinguir en él dos substancias tan heterogéneas —la *res cogitans* y la *res extensa*— que luego no hubo manera de ponerlas de nuevo en comunicación; o, según otros historiadores, desde que se produjo la renuncia a una noción del alma con-

cebida en términos de substrato inobservable de los accidentes, entendida como intangible principio de las operaciones vitales y del conocimiento superior, no ha habido más que dos posibildades para la antropología. Algunos optaron por tirar del cabo intelectual que Descartes había dejado suelto en el *cogito* y cultivaron una suerte de psicología fenomenológica *avant la lettre,* donde una mente presente a sí misma en forma de experiencia interior analizaba su propia estructura y dinamismo, llevando la psicología y la antropología a lugares epistemológicos próximos al idealismo; o bien, por el contrario, otros optaron por el puro reduccionismo fisicista. Ambas posiciones resultaban insuficientes para explicar la unidad del hombre y, sin embargo, cualquier referencia al par alma-cuerpo era calificada —en tal contexto— como un retroceso al período precartesiano, felizmente superado —se decía— con el alborear de la modernidad. Nada debe de extrañarnos, por consiguiente, esa vuelta angustiada a la Sagrada Escritura como última tabla de salvación, especialmente en el campo protestante —bien abonado por el principio de la *sola Scriptura*—, oponiendo dialécticamente a la "genuina" (sic) noción bíblica —la de la unidad del hombre— las nociones presentadas por una filosofía, supuestamente griega y más en concreto, aristotélica.

Las afirmaciones de Pannenberg, como las de tantos otros teólogos, calificando de *ingenuas* las creencias en la existencia del alma, o de *cándidas* expresiones propias de cierto "infantilismo metafísico", suenan más a desencanto, a lamento desesperanzado, que a crítica seria. Los intentos de desmitologizar la idea "griega" del hombre y de borrar o desconocer cualquier alusión bíblica a la existencia del alma (lo que Guerra denomina dualidad antropológica); de preguntar qué significa para el hombre de "hoy" (es el *heute* de los protestantes) el tema del alma y la doctrina "griega" sobre el compuesto humano, se nos antoja el triste resultado de una teología que ha perdido el rumbo.

La teología católica cuenta, afortunadamente, con la maternal solicitud del Magisterio de la Iglesia, garante de que "hoy" los católicos podamos recitar, no sólo las mismas o parecidas palabras expresivas de la Fe que los primeros cris-

tianos, sino también en el mismo sentido que ellos, por encima del tiempo y de las particulares culturas, puesto que el mismo Espíritu de Dios, que es eterno, da testimonio de esas fórmulas en su Iglesia. El Magisterio vela, en virtud de su particular carisma, por la común y efectiva aceptación de la Escritura por parte de todos; mantiene las definiciones de los Concilios Ecuménicos más antiguos, que han expresado la respuesta unánime de toda la tradición viva de las primeras generaciones cristianas; y conserva igualmente las definiciones posteriores, como testigos de la Tradición auténtica, que aclaran el sentido de las primeras.

Pues bien; ese Magisterio no podía dejar de lado las cuestiones antropológicas de que venimos hablando, sobre todo por su especial incidencia en el tema de la escatología intermedia. Y así, en 1312, en unos momentos que no eran precisamente fáciles para la Iglesia, enfrentada a los soberanos franceses, lejos el Papa de la Roma en la que se asentó San Pedro; en instantes en que todavía la Universidad de París no había levantado su veto a la síntesis aquiniana, no dudó en afirmar: "Además, con aprobación del predicho Concilio (de Vienne), reprobamos como errónea y enemiga de la verdad de la Fe católica toda doctrina o proposición que temerariamente afirme o ponga en duda que la substancia del alma racional o intelectiva no es verdaderamente y por sí forma del cuerpo humano; definiendo, para que a todos sea conocida la verdad de la fe sincera y se cierre la entrada a todos los errores, no sea que se infiltren, que quienquiera que en adelante pretendiere afirmar, defender o mantener pertinazmente que el alma racional o intelectiva no es por sí misma y esencialmente forma del cuerpo humano, ha de ser considerado como hereje" [8].

Esto declaraba la Iglesia hace más de seis siglos, y con ello no consagraba —como algunos han pretendido— un particular modo de filosofar, el cual se habría hecho obsoleto —dicen— con el paso de los años; sino que, como podría deducirse de todo cuanto hemos escrito a propósito de esta *Antropología* de Pannenberg, alertaba a los cristianos de que

8. CONCILIO VIENNENSE (XV Ecum.), sesión III: Const. *Fidei catholicae* (DS 902).

el abandono de la particular doctrina según la cual el hombre está compuesto de alma y cuerpo, conduce ineluctiblemente a la negación de los dogmas de la escatología intermedia. No se ve, por consiguiente, que pueda ser sustituida la tesis del "emergismo" [9] por otra doctrina —al menos por ahora— que, salvando la genuina y verdadera autonomía que le corresponde a la razón en su ámbito propio, respete al mismo tiempo todas las exigencias de la Verdad, sin abocar —como ya ocurriera en el siglo XIII— en la curiosa paradoja de la "doble verdad". Y por todo ello, precisamente, la dualidad antropológica debe mantenerse como una explicación antropológica aceptable, a menos que queramos echarnos en brazos del fideísmo [10].

4. *Tiempo y eternidad (capítulo VI)*

Hay tres nociones que siempre se han considerado conjuntamente y bajo la misma perspectiva: el "ahora", el tiempo y la eternidad. También Pannenberg se interesa por tales temas, y no podía ser de otro modo dado el papel preponderante que concede a las cuestiones de la escatología intermedia en su antropología.

"El *ahora* es algo que marcha con el hombre a lo largo del tiempo, mientras la vida dura. Lo que cada una de las veces es el *ahora* se repite a cada momento y se instala inalterable en cada uno de los cambios de contenido" (p. 105). Parece, viene a decir el Autor, como si en la sucesión el punto de presente, el ahora que separa el pasado del futuro, se desplazará siempre sobre una línea que transcurre en dirección de lo por venir. "Nosotros consideramos como presente todo aquello sobre lo que todavía podemos disponer y tomar una decisión. Aquello que ya no podemos cambiar es para nosotros pasado; aquello ante lo cual no podemos aún reaccionar de la forma típica exigida por la presunta natu-

9. Esta es la nomenclatura empleada por J. L. PINILLOS, *Lo físico y lo mental*, en "Boletín informativo de la Fundación March", 71 (1978), 3-31.

10. Hemos empleado la terminología de Manuel Guerra, sin entrar en distinciones entre lo que él llama "monismo espiritualista" (Aristóteles) y "dualidad antropológica". En cualquier caso está claro que queremos referirnos a la composición cuerpo-alma.

raleza de lo que está por llegar lo llamamos futuro" (p. 106). La verdad del tiempo —continúa— está más allá de las vivencias subjetivas, de las propias experiencias: "La verdad del tiempo mora fuera de la referencia al yo que nuestra vivencia de lo temporal nos da como presente, pasado y futuro. La verdad del tiempo está en la armonía de todo el acontecer en un presente eterno". Idea que termina con la siguiente conclusión: "Eternidad es la unidad de todos los tiempos y, con ello, también un algo que sobrepasa nuestra vivencia del tiempo. La contemplación de todo lo que sucede en su eterno presente no sería posible sino desde un punto desprendido de la sucesión, sobre la que el llamado *tiempo* cabalga" (p. 108-109). Ese punto desprendido del tiempo, que constituye el eterno presente, es inasequible a todo ser finito: sólo está —termina diciendo— al alcance de Dios.

En base a los planteamientos que acabamos de exponer, Pannenberg formula algunas consecuencias, unas de carácter teológico y otras de tipo histórico-filosófico. Comencemos por las segundas.

Afirma que sus opiniones sobre la eternidad discrepan notablemente de lo que pensaron los griegos. La antigua filosofía griega habría entendido la eternidad como la permanencia en el ser. Y como consecuencia, la eternidad divina habría sido pensada como la inmutabilidad de lo puramente sensible, no integrado por distinciones, contrapuesto a las cosas cambiantes, mudables y temporales. "Por eso el Dios de la filosofía griega es incapaz de moverse, de hacer ni emprender nada" (p. 110). "Al revés de ésto, el Dios de la Biblia es un Dios vivo y activo", cercano por su omnipresencia, que no sería sino otra expresión distinta de su omnipotencia, a todo lo particular.

En base a tales especulaciones histórico-filosóficas, Pannenberg construye toda una teología del juicio y de la muerte, la cual se podría resumir en pocas líneas como sigue: el hombre está destinado, en su última realización, a participar de la eternidad de Dios. Pero esta destinación humana a una participación del eterno presente de Dios se quiebra por la referencia al yo que muestra nuestra temporalidad, cuando el hombre se cierra frente a la eternidad

en el *ahora*. Por tanto, "ya en esta primordial tergiversación de la vivencia de los momentos asoma la raíz de la perversión de la forma en que se experimenta en el tiempo. Al tomar el instante como el *ahora* del propio yo en lugar de entenderlo bajo la especie de eternidad, tiene lugar la relativización de todo el resto del tiempo al punto *yo*" (p. 113). "Su fin, que es la muerte, es para él el más amargo destino. La única esperanza que le queda es precisamente ese mismo Dios, con el cual ha perdido el juego, pues Dios sale al encuentro del hombre burlando las fronteras de la muerte" (p. 114). "El fracaso del pecador frente a la eternidad es el juicio. (...) Si por encima de todas las contradicciones de su vida ese hombre no ha permanecido fiel a su original destino de su apertura total, será aniquilado por Dios en el juicio. No es que haya de ser la nada, sino que será aniquilado con respecto a su infinita vocación y destinación a una vida total y de absoluta plenitud. Esta exclusión de lo divino y del propio destino es el dolor de eternidad, o la llamada en teología pena de daño" (p. 115).

La idea del juicio, como acontecimiento al otro lado de la muerte, va unida con la esperanza de una general resurrección de los muertos. Y es este punto, al tratar de la resurrección, cuando el pensamiento de Pannenberg se oscurece por momentos. Sin negar la realidad de esa resurrección, nuestro Autor se refiere a ella con los términos "la vida que despierta" (p. 116), "seremos despertados" (p. 117), etc., términos ciertamente bíblicos, pero que, después de haber negado la existencia del alma y, por consiguiente, su inmortalidad, resultan difíciles, si, por otra parte, quiere evitar toda alusión a una nueva creación (cfr. p. 76).

Dejemos de lado, porque nos parecen cuestiones de menor cuantía —aunque Pannenberg insista a menudo en ello—, si la filosofía griega acertó o no en su especulación sobre la esencia divina. Está claro, el mismo Santo Tomás lo reconoce [11], que Aristóteles estuvo muy lejos de poder comprender el misterio de la Providencia divina; pero no podemos cargar tanto las tintas en la crítica histórica, que parezca que el primer motor inmóvil aristotélico no sea ya

11. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 3 c.

acto puro, y que no sea El su inteligencia y, por consiguiente, tenga vida sempiterna y perfectísima [12]. De hecho, como es sabido, las nociones de concurso, gobierno y providencia divinos, constituyen —todavía ahora, a pesar de la Revelación— un profundo misterio, del que no podía zafarse el Estagirita, falto como estaba de las luces sobrenaturales. Las relaciones entre lo humano —lo histórico— y lo divino alcanzan su punto álgido, por lo que respecta a las dificultades de una explicación racional, en el Misterio de la Encarnación y en la presencia real de Cristo en la Santísima Eucaristía: lo temporal entra en relación directa con lo eterno: el Verbo asume una Naturaleza humana; por la Transubstanciación, Cristo se hace verdadera, real y substancialmente presente con su Cuerpo, Sangre, Alma y Divinidad, bajo las especies sacramentales.

Pero a todos los misterios que acabamos de enumerar, y que han sido puestos en evidencia desde el primer momento de la vida de la Iglesia, Pannenberg añade ahora uno nuevo, que es una consecuencia, tanto de su particular concepción del hombre —entendido como radical apertura transcendental— cuanto del modo de definir el concepto de eternidad.

El instante o *nunc* (ahora) es, efectivamente, toda la esencia del tiempo [13]. Pero la eternidad, aunque sea la presencia total de una vida interminable, abarcada en su conjunto [14], no es propiamente hablando toda la verdad del tiempo, no constituye su esencia, como pretende Pannenberg, no es la unidad de todos los tiempos. Es una unidad de medida —hablando impropiamente— que sólo corresponde a Dios, porque sólo Dios es eterno en sentido estricto [15]. La eternidad existe toda a la vez; el tiempo, no, porque presupone la sucesión [16]. Sin embargo, a pesar de tales imprecisiones —al menos así nos lo parecen—, Pannenberg tiene razón al afirmar que el triunfo definitivo de cada hombre consiste

12. *Ibidem*, q. 18, a. 3 c.

13. Cfr. SAN BUENAVENTURA, *II Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, ad 4 (Q. II, 23b). — SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 66, a. 4, ad 5; *In IV Phys.*, LXXVII (ed. Maggiolo, n. 585).

14. BOECIO *De consolatione philosophiae* V, prosa 6 (PL 63, 859B).

15. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 10, a. 3, ad 3.

16. *Ibidem*, a. 4 c.

en participar en la Gloria de la eternidad de Dios (debe entenderse, por el contexto, que con la ayuda de la gracia santificante); y que el pecado estriba en una autoreferencia, por la que el pecador se autodestruye y es "aniquilado" (supuesto, lo que Pannenberg no dice, que tal reconversión es, primordialmente, ofensa a Dios). Hasta aquí, a pesar de la dificultad de la terminología y de los giros empleados, y de la oscuridad de los temas debatidos, podríamos seguir los razonamientos del Profesor de Munich y afirmar muchas de las conclusiones, aunque no todas. En cambio, debemos abandonar el hilo de su pensamiento cuando pretende explicar el hecho de la muerte y el tema de la resurrección.

"¿Cómo va a ser posible la supervivencia del yo?" (p. 114), se pregunta Pannenberg contemplando el fracaso del pecador. Interrogante que nosotros extenderíamos también al triunfo del justo, porque si no se admite la existencia de un principio espiritual incorruptible, ¿qué ha de quedar después de la muerte, si las realidades más allá de ella "siguen siendo una metáfora"? (p. 116). Sólo cabrían dos soluciones para salir al paso de tal paradoja: o una verdadera recreación cuando tenga lugar la resurrección, o la resurrección inmediata después de la muerte, lo que se ha llamado la muerte como resurrección. Tales han sido los resultados del análisis protestante, empeñado en "superar" las categorías helénicas —dicen—, conclusiones que no distan mucho, en bastantes aspectos, de las convicciones del averroismo medieval. En definitiva, que todo se reduce a negar la escatología intermedia; así Stange, Thielicke, Barth y Brunner, en trabajos publicados entre 1925 y 1953, aunque con matices distintos en cada uno de ellos y con metodologías que guardan algunas diferencias. Para Barth y Brunner, "la resurreción se realiza para cada hombre en el momento en que muere y, sin embargo, es simultánea para todos los hombres; la paradoja de las dos afirmaciones sólo existe —dicen— mientras pensamos con categorías temporales, que no serían válidas para el más allá" [17]. Stange y Thielicke son mucho más radicales y reinterpretan el tema

17. C. Pozo, *Teología del más allá*, cit., p. 51. — Véase también R. Gabas, *Escatología protestante en la actualidad*, Ed. ESET, Vitoria 1965, con bibliografía.

de la resurrección entendiéndola como una nueva creación (una re-creación).

Pues bien: ¿cuál es el parecer de Panneberg? "Pero aquella idea (del pensamiento griego sobre la inmortalidad), entendida en el sentido de que una parte del hombre sigue, que perdura incorruptible después de la muerte, no puede sostenerse. En ella se ignora —continúa— la verdadera tragedia de la muerte, la cual significa verdaderamente el final de todo lo que somos" (p. 74). "Por eso mismo no es un obstáculo alguno para la resurrección el que el cuerpo se corrompa en el sepulcro. Por lo mismo carece de sentido la pregunta de dónde permanece el individuo durante el tiempo que va desde su muerte hasta el fin del mundo" (p. 117). En consecuencia, sus expresiones como: "la vida que despierta en la resurrección de los cuerpos", o bien: "seremos despertados por la resurrección" (p. 116 y 117), podrían interpretarse casi en el sentido de una nueva creación (recreación), al estilo de las tesis extremas de la escatología protestante hodierna, si no fuera porque, anticipándose a nuestro juicio, dice: "La resurrección sólo puede ser esperada con un volver a ser completamente nuevo, como una transformación radical, *aunque no sea una nueva creación*" (p. 76). Como se ve, quedan sin explicar, tanto en qué consiste realmente la muerte [18], como en qué consiste la escatología intermedia, cuya realidad es preciso salvar como primera aproximación al tema, si se quiere permanecer fiel al Depósito revelado [19], tal como fue formulado, por poner un

18. Cfr. sobre este tema: L. F. Mateo-Seco, *La muerte como mal en el pensamiento de Santo Tomás*, en *Atti del Congreso Internazionale "Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario"*, Ed. Domenicani, Nápoles 1978, vol. 7, pp. 467-480.

19. Una de las críticas más severas a la tesis de la "resurrección en la muerte" ha sido presentada por A. Ziegenaus, *Auferstehung im Tod: Das geeignete Denkmodell?*, en "Münchener Theologische Zeitschrift", 28 (1977) pp. 109-132. Para Ziegenaus estos son los problemas que no resuelve tal tesis: individualiza la Historia, que es tomada poco en serio; fomenta la discontinuidad en el discurso y aparta a la Teología de la consideración de la materia, es decir, de las realidades creadas; no puede responder satisfactoriamente al tema de los nuevos cielos y la nueva tierra, pues no integra cuerpo, cosmos e Historia. Por otra parte, aunque la doctrina católica tropiece con la dificultad de tener que explicar la visión beatífica antes de la resurrección, cuenta,

ejemplo, en la Constitución *Benedictus Deus*. En ese documento de Benedicto XII (año 1335) se define expresamente la existencia de un *interim* o escatología intermedia, en la que el alma separada es juzgada inmediatamente después de la muerte —no antes— en un heterojuicio, y recompensada o castigada, e incluso purificada, antes de la resurrección de la carne, o de los cuerpos. Pablo VI se ha expresado recientemente en los mismos términos, en su solemne *Professio fidei*, leída en 1968.

5. *La Historia y lo histórico (capítulo X y XI)*

"A la luz de la historicidad del mundo y del hombre hemos aclarado todo lo que había sido objeto de nuestras preguntas a lo largo de nuestras consideraciones en este trabajo, es decir, lo específicamente humano. Esto no es otra cosa que la apertura del hombre al universo y a algo por encima de su realidad actual, la superación creadora de la existencia, la fuerza creadora del amor como impulsor y sustentador de toda formación de comunidad, y con ello, la esencia de la personalidad en el hombre, así como la capacidad de transformación de cara al futuro que tiene la tradición correctamente entendida, sobre lo cual se asienta la conciencia de historicidad" (p. 203). Con estas palabras, que tienen un cierto tono de solemnidad, Pannenberg cierra su libro, señalando claramente cuáles han sido sus propósitos y el método que ha seguido para investigarlo. Y así nos revela que lo pretendido consiste, fundamentalmente, en la elaboración de una antropología teológica, apoyada básicamente en el análisis histórico, por lo cual nada debe extrañarnos que haya dedicado los dos últimos capítulos de su obra, especialmente el último de ellos, a investigar lo específicamente histórico.

A pesar del problema metodológico que plantean las ciencias históricas, "con todo ello puede decirse que la ciencia de la historia es la culminación de todas las ciencias an-

---

sin embargo, con un fuerte apoyo bíblico y en la Tradición, y hace más justicia al discurso histórico y económico-salvífico.

tropológicas. Es un resumen de todas las demás y por añadidura describe la realización del ser humano en sus concreciones, diferenciaciones e individuaciones" (p. 193), pues "el hombre es, por definición, un ser histórico" (p. 194). Tal entusiasmo historicista, totalmente *à la page,* concuerda perfectamente con el fondo del planteamiento de Pannenberg que, como se ha visto, inclina sus preferencias por la fenomenología. Así, la historia personal y única de cada individuo de la especie humana debería estudiarse desde dos vertientes complementarias: su historia existencial (la vida humana entendida como una biografía) y su historia social, en la que se juzgan los acontecimientos más importantes de la vida de cada cual, entretejidos con la historia de otros hombres. Y tanta es la transcendencia que concede el Profesor de Munich a lo histórico, que afirma taxativamente que, "por lo que al hombre respecta, puede afirmarse: el *principium individuationis* (entendido este concepto según la significación usual entre los escolásticos) es la historia de su vida, el camino existencial que lo diferencia de los demás" (p. 196). De nuevo estamos en presencia de una de esas exageraciones retóricas de Pannenberg, las cuales, aún conservando un fondo de verdad, corren —a nuestro entender— el riesgo de romper el equilibrio de las afirmaciones.

Por último, y por destacar otros pasajes de su estudio sobre la Historia, vale la pena subrayar los párrafos que dedica al protagonismo de Israel en la génesis de la conciencia histórica del hombre moderno, vía el cristianismo (p. 199 y ss.); sin olvidar, contra una opinión hoy relativamente generalizada, la importancia que ha tenido la Revelación en el fomento del espíritu de dominio del hombre sobre el mundo: "Por lo que se refiere a la técnica, no se olvide que nació precisamente en Europa, en una tierra sembrada de semillas de una cultura cristiana. Esa atmósfera cultural, en la que germinó lo que luego había de ser floración de una técnica gigantesca, no es apenas imaginable si se descarta la misión bíblica encomendada al hombre de dominar la tierra" (p. 175).

6. *Consideraciones finales*

Hasta aquí, el contenido, en sus líneas fundamentales, de esta *Antropología* de Pannenberg y las principales reflexiones que ha suscitado en nosotros. Junto a brillantes intuiciones, que hemos procurado poner de relieve, y la incorporación a la Antropología teológica de buena parte de los resultados más valiosos de las ciencias del hombre, basadas éstas en la metodología fenomenológica, el Profesor de Munich incurre, a nuestro entender, en algunas exageraciones, muy comprensibles en el contexto esteticista que preside su obra. Entre tales exageraciones, y ciertamente la no menos importante, destacaríamos su insistencia en la "apertura al mundo" como rasgo fundamental y específico del hombre, hasta casi elevarlo a la condición de constitutivo formal o metafísico (en terminología de la Escuela). No puede menos que sorprender al lector el que, habiendo descrito con tanta precisión esa "apertura al mundo", Pannenberg haya olvidado preguntar por qué el hombre está abierto al mundo, lo que muy probablemente le hubiera conducido a afirmar la existencia de un principio espiritual de vida, que llamamos alma.

Esa expresa y taxativa negación del alma es el origen, en nuestra opinión, de las abundantes quiebras que descubrimos en su síntesis cuando la confrontamos con las enseñanzas de la Tradición de la Fe: fallas en temas que no son precisamente periféricos, sino que constituyen como la esencia del mensaje revelado en esa vertiente en la cual el hombre, desafiando al futuro, se asoma al cosmos ultraterreno y trata de penetrar en el misterio del más allá. Porque "con vigor incomparable, con autoridad que no admite dudas, con visión profética que ve empeñada en la palingenesia final el poder divino omnipotente y de nuevo creador, nuestra Fe nos garantiza la resurrección de los muertos" [20].

Pero, ¿cómo conjugar al mismo tiempo la resurrección de los muertos con la existencia de un *interim* después de la

20. PABLO VI, Aloc. *El misterio de la resurreción de los muertos* (2.XI.77), en *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, Lib. Editrice Vaticana, Vaticano 1978, vol. IX, p. 114.

muerte, si no se entiende la resurrección de los muertos sólo como resurrección de los cuerpos o de la carne? Es decir, ¿si no se admite la pervivencia del alma después de la muerte? Por ello el Papa Pablo VI ha enseñado recientemente: "Embriagados así por la ilusión no engañosa del triunfo final de nuestra vida en Cristo, nos inclinamos ante la tumba de nuestros difuntos. Nos adentramos en la oscuridad del *otro mundo,* un mundo de cuyas imágenes precisas carecemos, y por esta causa no acertamos a figurárnoslo en nuestro modo actual de conocer y de pensar. Pero sí poseemos algunas verdades que nos instruyen y nos confortan; sabemos ante todo que nuestros difuntos siguen viviendo. ¡El alma es inmortal!, sobrevive aun separada del cuerpo del que ha sido la forma viviente. Y sabemos así mismo que la envuelve la presencia divina: ¡el juicio de Dios! ¡que temblor!" [21].

* * *

No quisiéramos terminar este estudio sin traer a colación una de las quince tesis sobre "la unidad de la Fe y el pluralismo teológico", que aprobó en sesión plenaria la Comisión Teológica Internacional el 11 de octubre de 1972 [22]. Volviendo sobre el antiguo aforismo escolástico, cuya circulación se debe principalmente al *Proslogion* de San Anselmo, podríamos repetir: "Credo ut intelligam; intelligo ut credam". No es ajeno a la profesión individual y colectiva de la fe el que —después del "creo" o del "creemos" sobrenaturales— se pretenda también alcanzar el contenido de la Fe desde una u otra posición de pensamiento, como ya lo hemos repetido a lo largo de este trabajo. Asímismo lo entendió la Comisión Teológica Internacional cuando escribía: "El dinamismo de la fe cristiana y particularmente su carácter misionero implican la obligación de dar cuenta de ella en el plano racional; *la fe no es una filosofía, pero imprime una dirección al pensamiento*" (tesis III). Por ello, precisamente, "la teología católica, en cuanto ciencia, se dis-

21. *Ibidem,* p. 115.

22. Cfr. la edición y comentario en J. RATZINGER (dir.), *El pluralismo teológico,* trad. cast., BAC, Madrid 1976, 230 pp.

tingue por su referencia constante a la fe" [23], porque la fe inaugura la dinámica de la especulación teológica. Como enseñó Santo Tomás, la Teología es una actividad de la razón informada y dirigida por la fe, "ratio manuducta per fidem" [24].

Pues bien; por todos los motivos que acabamos de señalar, "es claro que no puede aceptarse una filosofía que presente una concepción de la realidad en contraste con la Revelación" [25]. Y si tal cuidadosa selección de los sistemas o síntesis filosóficos ha sido siempre necesaria, mucho más atenta habrá de serlo cuando se trate de elegir el modo concreto de filosofar que deba servirnos, como punto de partida, para ofrecer una explicación racional de la Revelación, que esto es la Teología.

Pannenberg —así nos lo parece— ha querido teologizar sobre el hombre desde la fenomenología, sin buscar una ruptura total con la tradición realista inaugurada por Aristóteles, pero ejercitando frecuentemente una acerada crítica contra el Filósofo y, en general, contra toda filosofía que se autodefina como en continuidad con la razón espontánea. Difícil equilibrio, ciertamente, por no decir imposible. Algo así como nadar y guardar la ropa. Los resultados por él alcanzados demuestran bien a las claras que "parvus error in principio magnus est in fine", como decía Santo Tomás glosando al Estagirita [26]. La verdad no es sólo, ni siquiera principalmente, desocultamiento o aparecerse, sino adecuación entre el intelecto y la cosa. Porque las cosas no son lo que pueden o lo que aparentan o lo que hacen, sino que pueden, se aparecen y hacen porque son tales cosas... Lo otro es, precisamente, el punto de partida de una inmanencia reduccionista.

---

23. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, trad. cast., Roma 1967, n. 42.

24. *I Sent.*, prol., q. 1, a. 3, sol. 2. — Cfr. sobre este tema, J. L. ILLANES, *Sobre el saber teológico*, Eds. Rialp, Madrid 1978, 288 pp.

25. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *La formación teológica...*, cit., n. 52.

26. *De ente et essentia*, proemio.