

FILOSOFÍA, TEOLOGÍA Y EL SENTIDO DE LA HISTORIA.

Reflexiones a la luz del pensamiento de Wolfhart Pannenberg

CARLOS ALBERTO BLANCO

ÍNDICE

Introducción	5-16
1) Objeto, metodología y estructura	5-8
2) La figura de Wolfhart Pannenberg	9-16
I) Pannenberg y la filosofía de la historia	17-159
1) El estatuto epistemológico de la filosofía, de la historia y de la teología	19-31
1. Filosofía, ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu	19-26
2. El lugar de la teología	27-31
2) Pannenberg en diálogo con la filosofía de la historia	33-159
1) Historia y totalidad	35-80
a) La filosofía hegeliana de la historia	35-69
1. Hegel y la visión racional de la historia	35-45
2. La idea hegeliana de historia y su realización	46-69
b) Hegel y Pannenberg	71-80
2) Historia y anticipación	81-116
a) Dilthey y la experiencia de sentido	81-87
b) La anticipación en Heidegger	89-101
c) Pannenberg en diálogo con Dilthey y Heidegger	103-116
1. Historia y antropología	103-108
2. Historia, sujeto y anticipación	109-116
3) Historia y futuro	117-148
a) Verdad e historia	117-120

b) Dios y el futuro.....	121-148
1. Futuro y esperanza en Bloch.....	121-126
2. Dios, el futuro y la crítica de la religión.....	127-139
3. La primacía ontológica del futuro.....	140-148
4) De la filosofía a la teología de la historia: Dios como fundamento.....	149-159
II) Hacia una teología de la revelación como historia.....	161-258
1) Revelación e historia.....	163-184
a) La realidad como historia en la fe bíblica.....	163-173
b) Revelación y crítica histórica.....	175-184
2) Historia, revelación y salvación.....	185-214
a) Carácter universal de la revelación.....	185-187
b) Carácter indirecto de la revelación.....	188-194
c) Carácter final de la revelación.....	195-199
d) Revelación y palabra de Dios.....	200-205
e) Jesucristo y la revelación escatológica.....	206-214
3) La resurrección como final y como anticipación.....	215-221
4) El Reino de Dios y el futuro de la humanidad.....	223-234
III) La problemática de la concepción escatológica de la historia.....	235-258
1) El mal en la historia.....	237-246
2) La posibilidad de un final del tiempo.....	247-258
Conclusiones.....	259-269
Bibliografía.....	271-300
Obras de Wolfhart Pannenberg.....	271-275
Bibliografía secundaria.....	277-300

INTRODUCCIÓN

Objetivo, metodología y estructura

La obra de Wolfhart Pannenberg constituye una de las aportaciones más significativas a la teología protestante de la segunda mitad del siglo XX. Su campo de reflexión trasciende la temática propiamente cristiana para entrar en diálogo con los grandes filósofos y científicos de nuestro tiempo¹.

El pensamiento de Pannenberg ha suscitado numerosas reacciones en diferentes ámbitos teológicos y filosóficos ya desde sus etapas más tempranas, y en especial en polémica con la teología dialéctica de Barth y con la teología existencial de Bultmann². Su carácter novedoso en el contexto del pensamiento protestante de la segunda mitad del siglo XX, con su revalorización de lo racional y de lo histórico, pronto generó la suspicacia de que Pannenberg estaba proponiendo una especie de “ultra-racionalismo”, mientras que, para otros críticos, el proyecto de Pannenberg intentaba fundar la fe en hechos históricos³. Sin embargo, y como escribe M. Fraijó, no hay una reducción racional en Pannenberg que cercene la especificidad de la fe cristiana, sino que “tal vez se pueda hablar de concentración racional”⁴. Pannenberg muestra un gran aprecio por la Ilustración, con su énfasis en la autonomía de la razón humana y en el cuestionamiento de toda autoridad recibida, pero “su meta no es el racionalismo, sino la racionalidad de la fe cristiana. Hacia esa meta se orientan todos los esfuerzos de su quehacer teológico”⁵.

¹ Para una introducción general al pensamiento de Pannenberg, puede consultarse M. Fraijó, *El Sentido de la Historia: Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, así como los siguientes títulos del mismo autor: “Introducción al pensamiento teológico de Pannenberg”; “Interpretación existencial y universal de la historia: de Bultmann a Pannenberg”; *Jesús y los Marginados. Utopía y Esperanza Cristiana*, 182-201; *Dios, el Mal y Otros Ensayos*, cap. IX. Otras obras que exponen las dimensiones fundamentales de la teología y de la filosofía de Pannenberg son las siguientes: C.E. Braaten, *History and Hermeneutics*; I. Berten, *Histoire, Révélation et Foi: Dialogue avec Wolfhart Pannenberg*; M. Pagano, *Storia ed Escatologia nel Pensiero di W. Pannenberg*; R. Gibellini, *Teologia e Ragione. Itinerario e Opera di Wolfhart Pannenberg*; S. Greiner, *Die Theologie Wolfhart Pannbergs*; J. A. Martínez Camino, *Recibir la Libertad. Dos Propuestas de Fundamentación de la Teología en la Modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel*; J. Martínez Gordo, *Del Miedo a la Libertad al Miedo a la Solidaridad: Propuesta de Teología Fundamental Práctica en Diálogo con Hans Urs von Balthasar, Gustavo Gutiérrez y Wolfhart Pannenberg*; S.J. Grenz, “Wolfhart Pannenberg’s quest for ultimate truth”. Sobre la teoría de la revelación de Pannenberg, cf. G. Accordini, *La Rivelazione di Dio come Storia e come Atto: Scenari e Codici nella Teologia di W. Pannenberg*; A. Galiano, “La revelación en K. Barth y W. Pannenberg. Inicio de estudio comparativo”, 147-160.

² Cf. J. Rohls – G. Wenz (eds.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60 Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, 5. Para el contexto histórico de las teologías dialéctica y existencial, en el escenario de la reacción frente al “historicismo” del protestantismo liberal, cf. F.W. Graf, “Die ‘antihistoristische Revolution’ in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre”, en J. Rohls – G. Wenz (eds.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60 Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, 377-405.

³ Cf. H. Conzelmann, “Randbemerkungen zur Lage im ‘Neuen Testament’”, 228, nota 16.

⁴ M. Fraijó, *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 43.

⁵ *Op. cit.*, 44. Como reconoce M. Fraijó, la sospecha de que en el pensamiento de Pannenberg comparece una suerte de “ultra-racionalismo”, que pretende reducir los contenidos de la fe cristiana a una tematización estrictamente racional, es del todo injusta (cf. *op. cit.*, 42). La revalorización pannenbergiana de lo racional no ha sido óbice para que el teólogo alemán haya prestado gran atención a la dimensión afectiva y emocional de la vida humana, y también de la fe cristiana, como se puede ver en el capítulo sexto de la *Antropología en Perspectiva Teológica* o en la gran estima en que tiene a la concepción de la

Se trata, en definitiva, de un intento de hablar sobre Dios en nuestra época de un modo responsable⁶.

El objetivo del presente trabajo es contribuir al esclarecimiento de la idea pannenbergiana de historia en sus dos dimensiones principales: filosófica y teológica. Buscamos identificar un posible “fundamento común” que vincule inexorablemente la reflexión filosófica con la teológica en nuestro autor. Pannenberg, de hecho, aborda el entendimiento de la historia desde una perspectiva que podríamos calificar de puramente filosófica, en diálogo con pensadores como Hegel, Dilthey, Heidegger y Bloch, pero esta aproximación siempre conduce a una consideración estrictamente teológica, en la que comparecen categorías teológicas y en la que la experiencia religiosa del judeocristianismo en lo que respecta a la interpretación del sentido del curso de los tiempos desempeña un papel central. La pregunta de fondo es la siguiente: ¿constituye el tránsito de la filosofía a la teología un motivo accidental, o pertenece a la sustancia misma de la concepción pannenbergiana de la historia? Es decir, ¿podría su idea de historia explicitarse de modo suficiente mediante consideraciones exclusivamente filosóficas, o la referencia a las categorías teológicas del judeocristianismo representa un momento esencial para expresar correctamente el alcance del pensamiento de nuestro autor?

Este propósito se manifiesta en la estructura que hemos adoptado para desarrollar nuestra investigación. Nos dispondremos a analizar, en primer lugar, los presupuestos filosóficos que subyacen a la concepción pannenbergiana de la historia, para poner de relieve qué añade exactamente el análisis teológico a un enfoque puramente filosófico en torno al interrogante sobre el sentido de la historia. Así, examinaremos en qué momento conceptual Pannenberg cree necesario el tránsito de la reflexión filosófica a la teológica, para intentar comprender si la teología cristiana constituye un mero complemento a la filosofía de la historia o si supone, más bien, un paso ineludible para completar lo que desde la pura racionalidad, sin mediación de la teología, quedaría falto de una explicación convincente. En otras palabras: ¿por qué habría de ser la filosofía, por sí sola, incapaz de responder a una serie de preguntas que la misma razón se siente legitimada a plantear sobre la naturaleza de los cambios históricos y del significado, si es que existe, del devenir de la humanidad en el tiempo?

Esta primera parte, que podríamos calificar de exclusivamente “filosófica” (aunque, en el caso de Pannenberg, resulte inevitable que confluyan también ciertos elementos de reflexión teológica), se centrará en el estudio de la idea de historia en pensadores como Hegel, Dilthey, Heidegger y Bloch, quienes han influido de manera importante en Pannenberg, explorando las cuestiones de índole filosófica que se suscitan en el diálogo que mantiene con estos autores, tales como la sustantividad de la historia, la centralidad de la categoría de anticipación, la prioridad del todo sobre las partes en la experiencia de sentido, la relación entre verdad e historia o la primacía ontológica del futuro.

En la segunda parte daremos el paso a la temática teológica. Puesto que nuestra intención de fondo es entender el concepto pannenbergiano de historia, nos detendremos en el modo en que Pannenberg se aproxima a la revelación, clave tanto en su filosofía

religión como sentimiento de dependencia del infinito de Schleiermacher (cf. W. Pannenberg, “Das Problem des Absoluten”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, 20-33).

⁶ Cf. M. Fraijó, *Das Sprechen von Gott bei W. Pannenberg*, 1.

como en su teología. Teniendo como trasfondo los presupuestos filosóficos que emplea Pannenberg, y a los que nos habremos referido en la primera parte del trabajo, procederemos a estudiar las dimensiones fundamentales de la categoría de “revelación” en su obra, la relación entre palabra e historia, la relevancia de la fe cristiana en la resurrección de los muertos, así como el papel que nuestro autor atribuye a Jesucristo como *prolepsis* o anticipo del final escatológico de la historia que aguarda a la humanidad entera.

El que nos interese por identificar un posible fundamento común entre lo filosófico y lo teológico en la concepción pannenbergiana de la historia, y nuestro esquema de trabajo parta primero de lo filosófico para considerar, después, lo teológico, no significa necesariamente que en nuestro autor se produzca siempre esta progresión de la filosofía a la teología. Pannenberg es, simultáneamente, un teólogo y un filósofo, y en sus escritos late, con idéntico vigor, una preocupación paralela por los problemas fundamentales de la filosofía y de la teología. Sin embargo, y conscientes de que en Pannenberg se da una auténtica “pasión por la argumentación”⁷, creemos imprescindible acudir, primero, a las categorías racionales que aborda la filosofía, y que, en principio, no requerirían de compromiso alguno con ninguna experiencia religiosa concreta, para luego mostrar de qué forma Pannenberg transita a la teología y si, en él, puede decirse que se perciba que tanto la filosofía como la teología, cuando se acercan a la comprensión de la historia, comparten un fundamento común.

Finalmente nos detendremos en los que a nuestro juicio son los dos problemas más importantes a los que se enfrenta la obra pannenbergiana, y por tanto las dos objeciones más serias a su propuesta de elaboración de una teología de la historia que supla las lagunas que, en su opinión, presenta la filosofía en este punto: la existencia del mal en el mundo y la posibilidad de concebir un final del tiempo y una consumación escatológica de la historia. Esta crítica está destinada a resaltar las carencias de su proyecto, al tiempo que muestra el indudable valor de quien, impulsado por una ambición intelectual que recuerda a la de la “gran filosofía”, no ha sentido vértigo alguno en retomar cuestiones de enorme trascendencia, tanto para la filosofía como para la teología.

Responder al interrogante sobre lo que Pannenberg entiende por “historia” exige prestar atención a su evolución intelectual. Se aprecian, ciertamente, una serie de constantes en su pensamiento, tanto en lo filosófico como en lo teológico, pero, en su dilatada trayectoria académica, Pannenberg no se ha conformado con exponer sistemáticamente sus ideas, sino que también ha deseado “aplicarlas” a determinados problemas tradiciones de la filosofía y de la teología, lo que le ha forzado, en no pocas ocasiones, a profundizar en sus conceptos previos y a ofrecer un mayor desarrollo de sus ideas. Es así que buscar una progresión, si es que existe, en la obra de Pannenberg, tomando en consideración algunos de sus títulos más recientes, junto con un estudio pormenorizado de sus publicaciones más tempranas, supone la herramienta

⁷ En palabras de M. Fraijó: “para Pannenberg, la fe no puede ser asunto de valientes arrojos personales. El cristiano no ha sido llamado a heroicos asentimientos fideístas. No se trata de decisiones ciegas, sino de si existen razones que avalen la legitimidad de la fe... Nos topamos aquí con un rasgo esencial de la teología pannenberguiana: su pasión por la argumentación. Su confianza en las posibilidades argumentativas del cristianismo es ilimitada... Ningún teólogo de este siglo confió tanto en la racionalidad y en la argumentación como él. Confianza en la que se siente apoyado por Jesús y Pablo que tampoco se ahorraron la argumentación” (*A Vueltas con la Religión*, 331).

metodológica imprescindible para llevar a cabo la finalidad de nuestra investigación. Con todo, no perderemos de vista que nuestra intención no es limitarnos a exponer, descriptivamente, el desarrollo intelectual del autor alemán, sino ante todo mostrar una visión, lo más global posible, de todas las dimensiones que la categoría de “historia” adquiere en su pensamiento, lo que implica combinar ambas aproximaciones, diacrónica y sincrónica, en la caracterización de su trabajo filosófico y teológico.

Y, en efecto, Pannenberg ha escrito sobre cuestiones tan diferentes como el problema del absoluto, la naturaleza de la religión, el origen de la idea de Dios, el sentido del sufrimiento o la relación entre el individuo y la sociedad. Éstos y otros muchos aspectos pueden parecer, en primera instancia, notablemente divergentes y difícilmente armonizables en una unidad teórica coherente. No obstante, en el tratamiento que Pannenberg ha hecho de ellos permanece, casi siempre, una misma base conceptual, y destacan una serie de ideas “matrices”, como la primacía ontológica del futuro en la comprensión de la realidad, la prioridad del todo sobre la parte en la experiencia de sentido o la necesidad de conceder a la historia un carácter sustantivo, las cuales parecen reflejar un fundamento filosófico y teológico común. Es en ese fundamento, que está íntimamente relacionado con la importancia que Pannenberg atribuye a la revalorización de la instancia “divina” en la reflexión filosófica (Dios como sentido último de la realidad), donde se divisa con mayor nitidez cómo en Pannenberg la labor filosófica entronca directamente con el trabajo teológico.

Comprender en qué consiste, si es que realmente lo hay, dicho fundamento filosófico y teológico común y, sobre todo, de qué modo se expresa en su concepción de historia, es la tarea principal que tenemos por delante.

Perspectiva general: la figura de Wolfhart Pannenberg

Pannenberg nace el 2 de octubre de 1928 en la ciudad alemana de Stettin (la actual Szczecin, en Polonia)⁸, situada a escasa distancia de Berlín. Es allí donde pasaría los siete primeros años de su vida, hasta que su familia se trasladara a Shneidemuhl, territorio que entraría a formar parte de Polonia tras la conferencia de Potsdam de 1945. Poco después se mudarían a Aquisgrán, en el extremo noroccidental de Alemania, urbe en la que residirían durante cuatro años.

De joven, Pannenberg se interesó por las novelas históricas y por la historia medieval y de la modernidad temprana. Cuando tenía siete años comenzó a recibir clases de piano, y en Aquisgrán la música se convertiría en su gran pasión, tanto que su padre llegó a temer que semejante afición le distrajera de sus estudios académicos. Por entonces tenía la costumbre de acudir a los conciertos que ofrecía la orquesta sinfónica de Aquisgrán, dirigida por un todavía desconocido Herbert von Karajan.

Pannenberg se encontraba en Aquisgrán cuando estalló la II Guerra Mundial, en 1939, y la ciudad fue objeto de bombardeos de las fuerzas aéreas británicas a mediados de 1940. La familia optó por trasladarse a Berlín en 1942. El invierno de ese año lo pasó con su clase escolar en un viaje en las montañas de Silesia, y el verano siguiente viajaría al mar Báltico en la Pomerania oriental. Pannenberg recuerda cómo Berlín empezó a sufrir bombardeos constantes a partir del invierno de 1943, y a principios de marzo de 1944 su familia perdió la casa que poseía en uno de los suburbios del Berlín occidental, lo que les obligó a pasar los siguientes meses junto a familiares en Pomerania. Fue allí donde tuvo la oportunidad de leer su primer libro filosófico, *El Nacimiento de la Tragedia*, de Nietzsche, y, cautivado por su obra, se lanzaría a devorar todos los escritos nietzscheanos que caían en sus manos, al tiempo que seguía cultivando su pasión musical⁹.

Siendo todavía adolescente, el 6 de enero de 1945, tiene una profunda experiencia religiosa que habrá de llevarle a la conversión al cristianismo. Pannenberg no había sido educado en la fe cristiana, pues su familia se había alejado de la práctica religiosa en los años '30, aunque sí había sido bautizado en la Iglesia Evangélica, pero recuerda cómo ese día, cuando regresaba a casa después de una clase de piano en un paseo solitario de varias horas, percibió, al atardecer, una luz desbordante. Se dio cuenta de que era la fiesta de la Epifanía, de la manifestación de Dios, y sintió la necesidad de plantearse con hondura la pregunta por el significado de la vida, y las respuestas que ofrecía la filosofía no terminaban de satisfacerle. Su conversión al cristianismo constituye, como el propio Pannenberg reconoce, el cambio más radical de su vida, que habría de transformar su existencia y su vocación intelectual por completo, al tiempo que establecía un compromiso intelectual con la teología que marcaría para siempre su pensamiento¹⁰.

⁸ Para una semblanza de Pannenberg, cf. M. Fraijó, *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 17-26. Nos basaremos también en la nota autobiográfica que se incluye al inicio de C.E. Braaten – P. Clayton (eds.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, 11-18.

⁹ Cf. *op. cit.*, 12.

¹⁰ Cf. W. Pannenberg, “God’s presence in history”, 260.

Poco después, su familia hubo de huir ante el avance del ejército soviético, y Pannenberg, alistado en las fuerzas alemanas, sería capturado como prisionero por los ingleses en la primavera de 1945, aunque lo liberarían a comienzos del verano de ese año, pudiendo regresar al colegio. Sus inquietudes filosóficas no hacían sino crecer, y Pannenberg se inició en la lectura de Kant y en el estudio del cristianismo. Impactado por la figura de su profesor de literatura alemana, un cristiano cuyo gozo de la vida humana contradecía la caracterización nietzscheana de los practicantes de esta fe, y deseoso de saber más sobre el cristianismo, decidió matricularse no sólo en filosofía, sino también en teología, en 1947, en la Universidad Humboldt del Berlín oriental. En esa época, su fascinación por el cristianismo le había convencido de que consagraría su vida a la teología.

Pannenberg permanecería en Berlín durante un año y medio, y, por influjo de sus profesores y allegados, se introdujo en la lectura de Marx, sintiendo admiración por la filosofía de este autor. Como él mismo reconoce, “intenté leerlo todo desde el joven Marx hasta *Das Kapital*, y también a Lenin y Stalin”¹¹. Impresionado por el humanismo del joven Marx, y por el poder intelectual de un sistema que parecía ser capaz de ofrecer una explicación que abarcaba todos los fenómenos de la vida, hubieron de transcurrir algunos años hasta que Pannenberg empezara a dudar de la solidez de la obra de Marx, y reflexionara críticamente sobre los presupuestos de sus teorías económicas, percibiendo “la función ideológica del marxismo en cuanto que sirve para legitimar un sistema de gobierno opresivo”¹².

En el otoño de 1948, Pannenberg se trasladó a Gotinga para estudiar allí durante un año bajo Friedrich Gogarten y Nicolai Hartmann, “el filósofo alemán más erudito de su tiempo”¹³, aunque llegará a considerar que la filosofía de Hartmann está excesivamente ligada al neokantismo¹⁴. Fue entonces cuando Pannenberg empezó a estudiar la escolástica medieval, durante un seminario sobre Lutero impartido por Hans Joachim Iwand.

Gracias a una beca del Consejo Mundial de las Iglesias, Pannenberg pudo pasar un semestre en Basilea, donde tendría la oportunidad de beneficiarse del magisterio de dos grandes figuras: Karl Barth y Karl Jaspers. Antes de trasladarse a la ciudad suiza, Pannenberg leyó todos los volúmenes de la *Kirchliche Dogmatik* que habían sido publicados hasta la fecha. La admiración causada por Barth contribuiría notablemente a su decantación definitiva por la teología y no por la filosofía (si bien esta disciplina nunca sería del todo abandonada). El énfasis en la soberanía divina efectuado por Barth y por sus discípulos le atrajo intensamente. Sin embargo, Pannenberg acabará desencantándose bastante pronto con el positivismo teológico de Barth. La idea de revelación del gran teólogo suizo le parecerá demasiado extrínsecista con respecto a la creación. Siendo Dios el creador del mundo, “de manera creciente me resultaba inconsistente con esa asunción que Barth presentara la revelación de Dios como si Dios hubiera entrado en un país extraño, en vez de hacerlo en su ‘propia casa’, como nos dice el Evangelio de Juan 1,11¹⁵. Es por ello que sentí que mi filosofía y mi teología no

¹¹ Cf. *op. cit.*, 13.

¹² Cf. *ibid.*

¹³ Cf. *ibid.*

¹⁴ Cf. R. Gibellini, *Teologia e Ragione: Itinerario e Opera di Wolfhart Pannenberg: in appendice 'Intervista Teologica'*, 288.

¹⁵ Juan 1,11: “Vino a los suyos, y los suyos no le recibieron”.

podían permitirse separar, sino que dentro de su unidad debería ser posible afirmar la fascinante alteridad de Dios incluso con menos concesiones que Barth, puesto que él acabó volviendo al razonamiento por analogía”¹⁶. A pesar de esta discrepancia fundamental, Pannenberg relativizará su oposición a la teología dialéctica de Barth al sostener que, si bien es cierto que él no parte “desde arriba”, porque rechaza un dualismo tan acusado entre Dios y el mundo, coincide, aun así, en lo concerniente a la soberanía de Dios, en el carácter singular de la revelación de Dios en Cristo y en la universalidad de la teología¹⁷.

Tras su estancia en Basilea, Pannenberg se desplaza en el otoño de 1950 a Heidelberg para completar su cuarto año de formación filosófica y teológica, y su proyecto de combinar teología y filosofía encontrará inspiración en la patrística, en gran medida bajo el auspicio de Hans von Campenhausen. En Heidelberg entra en contacto con Karl Löwith, quien en 1949 había publicado *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, sobre los presupuestos teológicos de la moderna filosofía de la historia, y habría de ejercer gran influencia en Pannenberg¹⁸, así como con la interpretación del Antiguo Testamento de Gerhard von Rad, autor de *Theologie des Alten Testaments*¹⁹, cuya huella está presente ya en una obra pannenbergiana temprana como *Offenbarung als Geschichte*²⁰. Pannenberg admite que, antes de asistir al curso de von Rad, su interés por los estudios bíblicos había sido más bien escaso, pero después de escuchar algunas de sus clases quedó sobrecogido, y descubrió un nuevo mundo: el que venía dado por el examen riguroso de la mente israelita y de su concepción de Dios, algo que reaparecerá constantemente en su obra, y en especial al abordar las diferencias entre la cosmovisión griega y la judía a propósito de la relación entre verdad e historia²¹. Por otra parte, la brillantez de los análisis veterotestamentarios de von Rad le animarían también a acercarse al estudio del Nuevo Testamento.

En Heidelberg, y en discusión con otros teólogos que querían potenciar una reflexión en clave de teología sistemática sobre las tesis exegéticas de von Rad (los cuales acabarían constituyendo el denominado “Círculo de Heidelberg”), Pannenberg se convence de la centralidad de la experiencia histórica para acceder a la realidad de Dios, lo que contrastaba con la insistencia en la palabra de Dios que había prevalecido en Barth y en Bultmann²². Pannenberg explora la apocalíptica y, en particular, su escatología, así como la categoría filosófica de *prolepsis*. No es de extrañar que la acentuación de la historia generase una reacción adversa entre los discípulos de Bultmann²³.

Pannenberg deja Heidelberg en 1953 y, gracias al impulso de Edmund Schlink (quien también habría de desempeñar un papel relevante en el interés de

¹⁶ W. Pannenberg, “God’s presence in history”, 261.

¹⁷ Cf. *ibid.*

¹⁸ Cf., entre otros escritos de Pannenberg, “Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 112-128; “Das Nahen des Lichts und die Finsternis der Welt”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 283-294.

¹⁹ Cf. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*.

²⁰ Nos referimos, en concreto, a la consideración de la noción bíblica de “gloria de Dios” en la primera tesis dogmática sobre la revelación en *La Revelación como Historia*.

²¹ Cf. el apartado I,2,3,a del presente trabajo, titulado “Verdad e historia”.

²² Sobre la importancia de la estancia en Heidelberg en el desarrollo intelectual de Pannenberg, cf. C.E. Braaten, “The current controversy on Revelation: Pannenberg and his critics”, 225-237.

²³ Cf. W. Pannenberg, “God’s presence in history”, 261.

Pannenberg por el ecumenismo), opta por orientarse hacia la carrera académica. Su tesis doctoral versará sobre filosofía medieval (*Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, 1954), seguida en 1955 por su *Habilitationsschrift*, dedicada a las relaciones entre analogía y revelación (*Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung der Geschichte des Analogiebegriffs in der Gotteserkenntnis*), que le capacitaba para ejercer la docencia. La historia del concepto de analogía, tanto en su vertiente filosófica como en la teológica, continuará ocupando gran parte de su investigación hasta la década de los '60, cuando, absorbido por la controversia originada por sus tesis dogmáticas sobre la revelación, decide centrarse en el tratamiento de la temática de la historia, a la que acabaría concediendo prioridad. En cualquier caso, Pannenberg reconoce que su trabajo previo sobre la analogía habría de resultarle enormemente útil en el futuro, ya que le permitió familiarizarse con el pensamiento occidental desde los presocráticos hasta la era moderna²⁴.

En 1955 fue ordenado ministro luterano en la capilla de la Universidad de Heidelberg, y un año antes se casará con una estudiante de literatura inglesa y francesa a la que había conocido en su primer invierno en esta ciudad alemana, y Pannenberg es consciente de que “sin ella nunca habría adquirido la estabilidad emocional y la disciplina que resultan indispensables para elaborar los detalles de una visión intelectual”²⁵.

En Heidelberg, Pannenberg imparte clases sobre historia de la teología medieval y sobre historia de la teología protestante moderna, y en este contexto se percata de la poderosa impronta, que él juzga más bien como un desafío, de la filosofía de Hegel en el desarrollo de la teología moderna. A pesar de que Pannenberg nunca se hizo hegeliano, se convenció de que la teología tenía que alcanzar “al menos el mismo nivel de sofisticación que la filosofía de Hegel”²⁶, y para ello se sumergió en el estudio detallado de sus escritos.

En 1958, Pannenberg obtiene la cátedra de teología sistemática en el seminario de Wuppertal, en el que comparte, durante tres años, docencia con Jürgen Moltmann. Por aquel entonces comienza a trabajar de manera metódica en antropología y cristología, pero sólo con su incorporación al claustro académico de la Universidad de Maguncia, en 1961, se ve en la necesidad de tratar todo el corpus dogmático cristiano, incluyendo también la ética. En cualquier caso, tan ambicioso proyecto no fue sencillo, y le llevará muchos años encontrar un esquema sistemático en el que pudieran encuadrarse todos esos temas, siendo el más complejo el de la doctrina sobre Dios, y pronto se persuade de que “hay que adquirir primero un planteamiento sistemático de cada campo, y no sólo de la teología, sino también de la filosofía y del diálogo con las ciencias naturales y sociales, antes de atreverse a desarrollar con la suficiente confianza la doctrina sobre Dios”²⁷. Y, aun así, no es hasta 1988, con la publicación de *Metaphysik und Gottesgedanke*, que Pannenberg siente que pisa sobre terreno sólido a la hora de hablar sobre Dios, porque, a pesar de haber definido a Dios como el “poder del futuro” ya en sus escritos de los años '60, lo hizo no de forma sistemática, sino a propósito del examen del mensaje del Reino de Dios en la proclamación de Jesús de

²⁴ Cf. C.E. Braaten – P. Clayton (eds.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, 15.

²⁵ Cf. *op. cit.*, 15.

²⁶ Cf. *op. cit.*, 16.

²⁷ Cf. *ibid.*

Nazaret y del estudio de la historicidad de la experiencia en la filosofía de Dilthey²⁸. Lo apremiante de configurar una doctrina sobre Dios se debe a que, según Pannenberg, en su ausencia “todo lo demás permanece inseguro en la teología”²⁹.

Es con la publicación, en 1959, de “Heilsgeschehen und Geschichte”, conferencia pronunciada en Wuppertal el 5 de enero de ese mismo año, que Pannenberg alcanzará una notable proyección en el panorama teológico internacional, acrecentada por *Offenbarung als Geschichte*, de 1961, en la que fructificaba casi una década de discusiones en torno a exégesis y teología sistemática en el seno del Círculo de Heidelberg.

Su actividad docente se ha desarrollado principalmente en Wuppertal (1958-1961), Maguncia (1961-1968) y Munich, donde ha sido profesor de teología sistemática desde 1968 hasta su jubilación en 1994, magisterio que ha combinado con invitaciones a numerosos centros académicos de los Estados Unidos, destacando las universidades de Chicago en 1963 (estancia que le permitió entrar en contacto con la *process philosophy*), Harvard (1966) y Claremont School of Theology en California (1967 y 1975). Pannenberg reconocerá que sus numerosos viajes a los Estados Unidos le han ayudado a entender “la situación ecuménica del cristianismo en términos de herencia cultural y de tradición, así como en lo que respecta a la interacción entre las iglesias”, lo que le ha hecho contemplar su trabajo como el de “un teólogo relacionado con toda la comunidad cristiana, y no sólo con mi propia tradición confesional”³⁰. En Munich ha sido director del Instituto Ecuménico protestante, colaborando activamente con el Instituto Ecuménico católico, a cuya cabeza se hallaba el teólogo Heinrich Fries³¹.

Destacan las importantes contribuciones de Pannenberg a la teología fundamental y, en especial, a la teología de la revelación y de la historia, así como a la cristología, condensadas en numerosas obras, entre las que sobresalen, por su magnitud, *Grundzüge der Christologie*, de 1964, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, de 1973, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, de 1985, y *Systematische Theologie*, cuyo primer volumen apareció en 1988, y el tercero en 1993. Cabe señalar, asimismo, el empeño de Pannenberg por comprender la importancia de los resultados que proporcionan otros campos del saber. Pannenberg ha mostrado un gran interés por los avances científicos y por sus implicaciones en la filosofía y en la teología. De hecho, Pannenberg ha escrito sobre teología de la naturaleza, algo poco frecuente en el ámbito de la teología protestante, marcada en no pocas ocasiones por una oposición entre naturaleza y creación. Para Pannenberg, el teólogo tiene que escribir sobre la naturaleza, porque o naturaleza e historia tienen ambas algo que ver con Dios, o ninguna de ellas lo hará. En el proyecto de Pannenberg no basta, por tanto, con la historia: la realidad total

²⁸ Cf. *ibid.*

²⁹ Cf. *ibid.*

³⁰ Cf. C.E. Braaten – P. Clayton (eds.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, 17.

³¹ El trabajo de H. Fries en el campo del ecumenismo se ha visto reflejado en títulos como *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, escrito junto a Karl Rahner, y en H. Fries (ed.), *Das Ringen um die Einheit der Christen: zum Stand des evangelisch-katholischen Dialogs*. Para una introducción al pensamiento de H. Fries, cf. A. Jiménez Ortiz, *Los Conceptos de Revelación y de Fe en la Teología Fundamental de Heinrich Fries*; G. Tejerina Arias, *Revelación y Religión en la Teología Antropológica de Heinrich Fries: Un Pensamiento Católico al Encuentro de la Modernidad*.

de la que Dios es soberano abarca también la naturaleza³². El interés de Pannenberg por la ciencia tiene, por otra parte, una clara finalidad teológica: la teología tiene numerosas preguntas que plantearle al “ateísmo metodológico” del que, teóricamente, partirían las ciencias naturales en su indagación en la estructura y en el funcionamiento del universo³³.

No es fácil delinear un esquema claro de la trayectoria intelectual de Pannenberg, porque en su pensamiento se conjugan continuamente elementos que podríamos calificar de “constantes”, así como temáticas que parecen responder más bien a una interés coyuntural, aunque su tratamiento siempre se haga desde una serie de ejes filosóficos y teológicos fundamentales que iremos analizando oportunamente a lo largo de nuestro trabajo. Con todo, y siguiendo a A. Torres Queiruga, pueden identificarse cinco etapas principales en la obra de Pannenberg:

- 1) La primera tendría como centro “Heilsgeschehen und Geschichte”, de 1959.
- 2) La segunda discurriría en torno a *Offenbarung als Geschichte*, de 1961.
- 3) La tercera estaría definida por la discusión europea suscitada por las tesis de Pannenberg, y por la publicación del primer tomo de las *Grundfragen systematischer Theologie* en 1967, en el que, de hecho, se aplican principios básicos del pensamiento de Pannenberg a la elucidación de cuestiones diversas, tanto de la filosofía como de la teología.
- 4) En una cuarta etapa, el epicentro de la discusión se habría desplazado a los Estados Unidos, a raíz de las conferencias dictadas por Pannenberg en universidades norteamericanas³⁴.
- 5) La quinta etapa de que habla Torres Queiruga estaría caracterizada por la relevancia de la discusión católica de las tesis de Pannenberg,

³² Este aspecto ha sido analizado en detalle por C. Buller en *The Unity of Nature and History in Pannenberg's Theology*.

³³ Cf. la obra conjunta con el científico A.M.K. Müller, *Erwägung zu einer Theologie der Natur*, 36. Sobre Pannenberg en diálogo con las ciencias de la naturaleza, cf. W. Pannenberg, *Toward a Theology of Nature. Essays on Science and Faith*, libro que incluye “Theological Questions to Scientists” (15-28), “The Doctrine of Creation and Modern Science” (29-49), “God and Nature” (50-71), “Contingency and Natural Law” (72-122), “The Doctrine of the Spirit and the Task of a Theology of Nature” (123-137), “Spirit and Nature” (138-147), “Spirit and Mind” (148-161), algunos de ellos previamente publicados en alemán. Cf. también, de Pannenberg, *Systematische Theologie*, vol. I, 415ss.; “Gott und die Natur. Zur Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Theologie und Naturwissenschaft”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 11-29 (para un análisis histórico de las relaciones entre teología y ciencias naturales), así como J. Dorschner – M. Heller – W. Pannenberg, *Mensch und Universum: Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog*. En lo que concierne a la interrelación específica entre biología humana y teología, cf. W. Pannenberg, “Humanbiologie-Religion-Theologie. Ontologische und wissenschaftstheologische Prämissen ihrer Verknüpfung”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 99-111. Para un compendio reciente (2008) de varios escritos de Pannenberg referentes a las ciencias naturales, cf. W. Pannenberg, *The Historicity of Nature. Essays on Science and Theology*.

³⁴ Esta discusión quedó condensada, en gran medida, en la obra Braaten, C.E.-Clayton, P. (eds.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg: Twelve American Critiques, with an Autobiographical Essay and Response*.

en especial la protagonizada por I. Berten³⁵. Obras más tardías de Pannenberg como *Anthropologie in theologischer Perspektive* o la *Systematische Theologie* no harían sino profundizar en la línea de pensamiento definida ya al comienzo de la actividad investigadora del teólogo alemán³⁶.

Sin embargo, cabe efectuar una objeción al planteamiento de Torres Queiruga: la evolución de Pannenberg difícilmente puede reducirse a un enfoque lineal. Es cierto que existen temáticas, como hemos apuntado, que se erigen en auténticos ejes vertebradores de su reflexión en la práctica totalidad de las cuestiones que aborda, tales como la centralidad de la historia en cuanto que acontecimiento revelador, la primacía ontológica del futuro, la prioridad del todo sobre la parte o la relevancia de la idea de anticipación, que derivan de su fecundo intercambio intelectual con autores como Hegel, Dilthey o Heidegger, y vienen también marcadas por su polémica con las teologías existenciales, y en particular con Bultmann. Pese a ello, se advierten cambios significativos en Pannenberg que “rompen” esa continuidad. Así, en la *Systematische Theologie* la revelación no va a ser caracterizada únicamente como historia, sino como historia y como palabra³⁷, y, sin que esto contradiga estrictamente lo expuesto en sus obras de juventud, en los títulos más recientes del autor alemán parece advertirse un mayor interés por los temas vinculados al fenómeno de la “pérdida de sentido [Sinnentleerung]” a nivel individual, y no sólo colectivo, lo cual, a simple vista, conecta mejor con una perspectiva existencial³⁸.

Es posible vilumbrar, por tanto (y se trata de algo en lo que nos iremos deteniendo convenientemente en este trabajo), un conjunto de constantes, filosóficas y teológicas, que determinan el “ritmo” del pensamiento de Pannenberg, esto es, cómo se acerca a los diversos interrogantes que van surgiendo al hilo de sus reflexiones, pero también se pueden percibir “innovaciones”, en el sentido del surgimiento de temáticas o de nuevos ejes de discusión que, en cualquier caso, y en esto coincidimos con Torres Queiruga, responden a un programa filosófico y teológico que, en lo fundamental, remite a los títulos más tempranos de Pannenberg.

Difícilmente se exagerará la relevancia de Pannenberg en la teología cristiana de la segunda mitad del siglo XX y, en general, en el pensamiento europeo contemporáneo. En palabras de M. Fraijó: “en algún sentido, Pannenberg es el Rahner de la teología protestante. Lo es en muchos aspectos, pero desde luego en su potencial filosófico. K. Jaspers, N. Hartmann y K. Löwith figuraron entre sus maestros; pero los dos filósofos que más profundamente han marcado su pensamiento han sido, sin duda, Hegel y Dilthey. Y dos son también los teólogos que más hondamente han influido en su biografía teológica: K. Barth, de quien fue alumno en Basilea, y G. von Rad, su maestro en Heidelberg”³⁹.

³⁵ Cf. I. Berten, *Histoire, Révélation et Foi : Dialogue avec Wolfhart Pannenberg*, Editions du CEP, Bruselas, 1969.

³⁶ Cf. A. Torres Queiruga, *Repensar la Revelación. La Revelación Divina en la Realización Humana*, 358-359.

³⁷ Cf. W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. I, 273ss.

³⁸ W. Pannenberg, “Die Aufgabe christlicher Eschatologie”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 271.

³⁹ M. Fraijó, *Dios, el Mal y otros Ensayos*, 272.

Torres Queiruga defiende la existencia de al menos tres exigencias válidas que se derivan de la teología de Pannenberg:

- 1) La idea de que la palabra no puede suplementar, por sí sola, el sentido del hecho, sino que el sentido ha de darse en el hecho mismo y no puede imponerse artificialmente desde fuera mediante el carácter extrínseco de una palabra que, necesariamente, remite a una tradición hermenéutica⁴⁰.
- 2) La necesidad de plantear una cierta verificabilidad de la revelación.
- 3) El derecho a la exigencia de universalidad⁴¹.

Y pide, finalmente, “una lectura que recupere la teoría pannenbergiana en su más genuina intención”⁴².

La obra de Pannenberg, marcada por una permanente disposición al diálogo con las principales corrientes teológicas, filosóficas, antropológicas y sociológicas del momento, “tiene el mérito de haber abierto muchas puertas”⁴³ al pensamiento cristiano. La ingente variedad de temáticas tratadas por Pannenberg, junto con su capacidad de reconocer la dimensión filosófica inherente a determinadas categorías teológicas cristianas, hacen de él una de las figuras más interesantes de nuestra época a la hora de proponer un diálogo entre el pensamiento secular y la fe cristiana.

⁴⁰ El interrogante, sin embargo, es si esto es posible, es decir, si lo que plantean tanto Pannenberg como Torres Queiruga para proponer una validación del cristianismo es factible, o si se trata de una simple propuesta programática en el fondo irrealizable.

⁴¹ Cf. A. Torres Queiruga, *Repensar la Revelación*, 375.

⁴² *Op. cit.*, 386.

⁴³ M. Fraijó, *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 44.

I) PANNENBERG Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

1) EL ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA, DE LA HISTORIA Y DE LA TEOLOGÍA

1. Filosofía, ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu

La empresa intelectual de Pannenberg se define, en gran medida, por su intento de justificar la racionalidad de la fe cristiana. La epistemología, esto es, el examen de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, se muestra de este modo como una herramienta fundamental a la hora de delimitar los “prolegómenos” para su proyecto filosófico y teológico.

Exponer la fe cristiana de manera que sea susceptible de un enjuiciamiento racional, en lugar de relegarla al ámbito de la percepción meramente subjetiva, exige analizar el estatuto epistemológico de la teología en el universo de las ciencias. Sin embargo, el alcance del pensamiento de Pannenberg no se limita a reivindicar el saber teológico como un conocimiento de suyo que pueda satisfacer unos determinados requisitos de racionalidad. Pannenberg es consciente de que las dudas sobre la “cientificidad” no se restringen a la teología, sino que se vierten también sobre otras disciplinas humanísticas, incluyendo la filosofía y la historia. La teología de Pannenberg, de hecho, es profundamente deudora, como veremos, de un penetrante diálogo con la filosofía contemporánea, y la historia desempeña una función central en su acercamiento a Dios y al ser humano. No es de extrañar, así, que el teólogo alemán se haya esforzado por reivindicar el papel de la filosofía y de la historia en el conocimiento humano, casi tanto como por poner de relieve la racionalidad de la teología. Se trata, en efecto, de analizar de qué modo puede considerarse científico el discurso teológico, y, por tanto, de qué forma puede entrar la teología en diálogo con las ciencias humanas y con las ciencias de la naturaleza, examinando para ello los principales resultados en el campo de la teoría del conocimiento.

La preocupación fundamental que motiva el análisis pannenbergiano de la ciencia no es otra que la unidad del saber. El peligro del establecimiento de “dos culturas”, en expresión del escritor C.P. Snow⁴⁴, sin capacidad de comunicación y guiadas por metodologías divergentes, es un riesgo que afecta no sólo a la relación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu y que, en consecuencia, también atañe a la teología, sino que ante todo compromete la posibilidad de un saber unitario. A juicio de Pannenberg, “sin la confrontación crítica de teología y filosofía ya no sería perceptible la unidad del saber, que es la que preserva a las ciencias de reducirse totalmente a materias especializadas y de petrificarse en su especialización. Tal confrontación de teología y filosofía es, además, necesaria por el hecho de que la filosofía no está tan poco capacitada por sí sola para justificar la unidad de la experiencia de sentido, base histórica de la vida espiritual”⁴⁵. El mantenimiento de la unidad del saber posee un claro interés teológico: sólo desde una perspectiva de unidad en la realidad, en la historia y en el saber puede el teólogo configurar una idea de Dios. Es así que la cuestión del carácter científico de la teología no puede desligarse del interrogante más amplio referido a la unidad del saber, porque “todos los intereses

⁴⁴ Cf. C.P. Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution*.

⁴⁵ W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 21.

cognoscitivos como tales siempre seguirán teniendo su raíz en una previa unidad de la idea del saber. De este modo, vuelve a plantearse el problema de un único camino hacia el saber, que trascienda todas las diferencias entre las ciencias y esté basado en la idea del saber como tal. Es el problema de la unidad de la metodología científica, que sólo secundariamente se diferencia en las diversas ciencias particulares”⁴⁶.

Surge la pregunta legítima de qué se entiende por unidad del saber, si una subsunción de ámbitos tradicionalmente reservados a las ciencias del espíritu dentro del campo de acción de las ciencias de la naturaleza, de tal manera que la unidad del saber supondría la implantación definitiva de una visión científica del mundo, para la cual todas las esferas de la vida humana serían, después de todo, epifenómenos de la materia en un grado elevadísimo de complejidad, pero susceptibles de estudio a través de los métodos experimentales que utilizan la física, la química o la biología, y siendo los resultados de las ciencias humanas discursos meramente provisionales hasta que se disponga de un acercamiento auténticamente científico⁴⁷, o si puede hablarse de una verdadera y legítima autonomía de los saberes humanísticos.

Pannenberg reconoce que el incontestable éxito epistemológico de las ciencias de la naturaleza las convierte en paradigma que se autojustifica: son las demás disciplinas las que deben esclarecer su lugar al lado de ella, y no al contrario⁴⁸. La ciencia natural no requiere de ninguna defensa, porque ella misma, con sus resultados y con su poder explicativo del funcionamiento del universo físico, se erige en modelo de conocimiento por excelencia. Esta tendencia se remonta ya al siglo XVIII, con la consolidación de la física de Newton. La filosofía de Kant parte de la pregunta sobre por qué la física ha avanzado a pasos agigantados desde Galileo y Newton, mientras que la metafísica no ha obrado semejantes desarrollos. Es la metafísica la que tiene que justificarse ante la ciencia natural, y no la ciencia natural ante la metafísica y su supuesta superioridad teórica⁴⁹.

⁴⁶ *Op. cit.*, 34.

⁴⁷ A modo de ejemplo de esta posición, resulta enormemente ilustrativo recordar que C. Lévi-Strauss, en la lección inaugural de su cátedra en el *Collège de France*, expresó su convicción de que la barrera entre naturaleza y cultura que, en gran medida, acota la frontera entre la esfera de las ciencias naturales y la de las ciencias humanas, terminaría siendo superada por una visión unitaria de lo natural y de lo cultural, por una disciplina verdaderamente capaz de integrar ambos tipos de ciencia (cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Grandes Filósofos*, voz “Lévi-Strauss”). Una esperanza semejante se encuentra ya en los *Manuscritos de Economía y Filosofía* de Marx: “algún día la ciencia natural se incorporará la ciencia del hombre; del mismo modo que la ciencia del hombre se incorporará la ciencia natural; habrá una sola ciencia” (*Manuscritos de Economía y Filosofía*, 149), una sola ciencia en la que el hombre será al mismo tiempo objeto y sujeto de la ciencia, dato inmediato y conciencia reflexiva. Los avances en la neurología, en el estudio del comportamiento humano o en la psicología podrían interpretarse como indicaciones del encaminamiento del conocimiento humano hacia una mayor integración de los saberes en una visión científica del mundo y del ser humano, en una especie de “conciliencia”, en la línea de lo propuesto por E.O. Wilson (cf. *Consilience: The Unity of Knowledge*). Más recientemente, el neurocientífico E. Kandel defiende que la “nueva ciencia de la mente” parte de la premisa de que todos los estados mentales tienen un correlato neuronal y de que la neurociencia, con los poderosos instrumentos proporcionados por la biología celular y por la biología molecular, está en condiciones de ir dando respuestas a interrogantes que hasta hace poco parecían reservados a la psicología, al psicoanálisis o a la filosofía. Estas disciplinas sólo podrán avanzar si asumen los métodos de la biología y buscan la base neurológica de los procesos mentales en las moléculas (genes, proteínas...) que operan en la neurona, y en el estudio integrado de los sistemas neuronales y de sus interacciones (cf. E. Kandel, *In Search of Memory. The Emergence of a New Science of Mind*, 416-429).

⁴⁸ Cf. W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 34.

⁴⁹ Como Kant escribe en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*: “la metafísica, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de

La comprensión del papel de la filosofía en el conjunto del conocimiento humano constituye un momento central en la aproximación pannenbergiana a la epistemología, y marca, en gran medida, su evolución intelectual, ya que se trata de un interés que aparece en obras como *Teoría de la Ciencia y Teología*, de 1973, donde se aborda de manera sistemática, para volver a considerarse en títulos más recientes como *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*, de 1996, en la que se examina diacrónicamente cuál es la función de la filosofía para la teología, así como la importancia de la idea de Dios en ambos discursos, el filosófico y el teológico.

En el plano diacrónico, Pannenberg identifica cinco propuestas principales de dilucidación del modo en que se relacionan la teología y la filosofía:

- 1) La teología en oposición a la filosofía (postura presente, por ejemplo, en Tertuliano).
- 2) La visión del cristianismo como *vera philosophia* (común a otros Padres de la Iglesia, como San Justino).
- 3) La filosofía como una función de la razón natural, a diferencia de la revelación sobrenatural, que proporcionaría el contenido a la teología (óptica que, *grosso modo*, se encontraría en la obra de Santo Tomás de Aquino).
- 4) La distinción entre la generalidad racional y la subjetividad religiosa, típica de la Ilustración.
- 5) La superación [*Aufhebung*] de la representación religiosa en el concepto filosófico en el idealismo clásico alemán, y especialmente en Hegel⁵⁰.

Es, sin embargo, en su obra, más temprana, *Teoría de la Ciencia y Teología*, donde Pannenberg se enfrenta de manera sistemática, y no simplemente histórica, a la problemática de la interacción entre teología, filosofía y teoría del conocimiento.

Para Pannenberg, los enunciados filosóficos, a diferencia de los de las ciencias de la naturaleza, no son controlables por las observaciones particulares. Ello “se debe a que los enunciados filosóficos no tienen por objeto sólo un aspecto seleccionado de la

lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (no aplicándolos a la intuición, como hacen las matemáticas), donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma, no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia (...). Me parece que los ejemplos de la matemática y de la ciencia natural, las cuales se han convertido en lo que son ahora gracias a una revolución repentinamente producida, son lo suficientemente notables como para hacer reflexionar sobre el aspecto esencial de un cambio de método que tan buenos resultados ha proporcionado en ambas ciencias, así como también para imitarlas, al menos a título de ensayo, dentro de lo que permite su analogía, en cuanto conocimientos de razón, con la metafísica” (*Crítica de la Razón Pura*, 19-20). Para una introducción a la *Crítica de la Razón Pura* kantiana, cf. J. Rivera de Rosales, *Kant, el Conocimiento Objetivo del Mundo: Guía de Lectura de la “Crítica de la Razón Pura”*.

⁵⁰ Cf. W. Pannenberg, *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*, 20ss. Cf. también K. Koch, *Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive*, 312-319.

realidad, sino que siempre incluyen de suyo una reflexión sobre este acto de selección y se refieren, por tanto, a la realidad en general”⁵¹. Sólo limitando el alcance de cuanto cae bajo su objeto ha sido la ciencia natural capaz de ofrecer una explicación racional y contrastable del mundo. De haberse interesado simultáneamente por todos los aspectos de la realidad, se habría visto desbordada. La filosofía, por el contrario, no se conforma con una consideración reductiva.

Con todo, y en sintonía con el pensamiento de Dilthey⁵², Pannenberg atribuye gran importancia al hecho de que nuestra experiencia de la realidad sea siempre incompleta, porque ésta se encuentra “todavía en proceso”⁵³. En cualquier caso, y si esto es así, entonces ni siquiera la filosofía se hallará en condiciones de abordar el interrogante referido a la realidad como un todo. ¿Qué hace, por tanto, la filosofía, si se sabe incapaz *a priori* de enfrentarse a esta cuestión? Para Pannenberg, los enunciados filosóficos tienen por objeto “describir la estructura de sentido de los fenómenos”⁵⁴, pero para ello es necesario conocer “la totalidad de la realidad”⁵⁵, porque los acontecimientos no comparecen como realidades aisladas, ni los fenómenos pueden entenderse prescindiendo de la totalidad de fenómenos del mundo. Al ser nuestra experiencia de la realidad de por sí incompleta, sólo nos es posible conocer por *anticipación*, una categoría clave, para Pannenberg, en la dilucidación la naturaleza del conocimiento científico: “en el concepto mismo de hipótesis se da (...) un momento de anticipación o conjetura, que implica una comprensión anticipativa de la verdad”⁵⁶. Es así que “en realidad, todo concepto [*Begriff*] es una anticipación [*Vorgriff*]”, y ninguna metafísica puede pretender ofrecer una fundamentación definitiva del ser y del conocimiento, sino que como mucho puede aspirar a proporcionar una reconstrucción conjetural⁵⁷.

El problema de esta perspectiva radica en que la anticipación no tiene por qué identificarse con lo que se está anticipando. Se da, en consecuencia, una cierta externalidad entre la anticipación y el contenido al que se dirige, al estar referida a una futura experiencia que todavía no ha tenido lugar. Es por ello que “la conciencia anticipadora no garantiza la verdad de su contenido”⁵⁸, aunque la oposición entre concepto y anticipación queda matizada por la necesidad de que el concepto anticipe una verificación de lo ya concebido, algo que, de por sí, trasciende al propio concepto. Este aspecto no hace sino confirmar la provisionalidad de todo concepto⁵⁹.

A juicio de Pannenberg, la forma anticipatoria del conocimiento corresponde al elemento de “todavía no” de la realidad. Reconociendo la influencia de la filosofía de Dilthey, Pannenberg subraya la historicidad de la experiencia humana, de manera que el

⁵¹ W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 76.

⁵² Para el análisis del enraizamiento de esta tesis en la filosofía de Dilthey, cf. I, 2,2, a: “Dilthey la experiencia de sentido”; para las dificultades que esta idea plantea a la escatología cristiana, cf. III, 2: “La posibilidad de un final del tiempo”.

⁵³ W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 76.

⁵⁴ *Op. cit.*, 77.

⁵⁵ *Op. cit.*, 78.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Cf. especialmente W. Pannenberg, “Begriff und Antizipation”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, 68. Para un análisis de esta posición, cf. M. Fraijó, *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 165.

⁵⁸ Cf. W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 70.

⁵⁹ Cf. *op. cit.*, 72.

significado de lo que experimentamos cambia con el contexto histórico, y entre nuestra comprensión de la realidad y la realidad misma existe una mediación: la propia realidad en proceso, siendo así que el significado se limita a anticipar una hipotética adecuación futura entre significado (o interpretación) y esencia⁶⁰.

Las ciencias nomotéticas, como las de la naturaleza, que se caracterizan por identificar las leyes que rigen los fenómenos del mundo, también anticipan, precisa Pannenberg, el conocimiento final a través de hipótesis, cuyas conclusiones pueden ser comprobadas experimentalmente, pero aquí reside su principal diferencia con la filosofía: sus anticipaciones se someten a un estricto control experimental. La dificultad de efectuar un tránsito de las ciencias nomotéticas a la filosofía, en virtud de esta diferencia fundamental que las separa, hace que nunca sea posible establecer una relación lineal entre ambos saberes. Los problemas históricos, por su parte, sí “conducen directamente a los filosóficos, pues el significado de un hecho pasado no podría determinarse de un modo concluyente sino en el contexto global de la historia [*Geschichte*] en general”⁶¹. Las ciencias nomotéticas, a diferencia tanto de la filosofía como de la historia, no tienen por finalidad captar “conexiones de sentido” en los fenómenos, sino más bien conexiones exclusivamente causales⁶², y las pretensiones de la filosofía poseen tal amplitud que “esta referencia a la realidad en genera en la totalidad de sus aspectos distingue a las hipótesis filosóficas no sólo de las hipótesis nomotéticas de las ciencias naturales o sociales, sino también de las hipótesis históricas”⁶³.

La historia investiga los acontecimientos del pasado, pero su verdadero significado sólo podrá ser conocido a la luz del futuro, si bien no de cualquier futuro, porque la indeterminación asociada a la idea de un futuro permanentemente abierto seguiría nublando el sentido auténtico del pasado, sino de una consumación futura de la historia: “la historia [*Historie*] se limita a la investigación de hechos y procesos pasados. De lo cual se sigue que tampoco la investigación histórica puede considerar los fenómenos que ella trata en todos sus aspectos: el proceso de la historia [*Geschichte*], que tiene un ímpetu que la impulsa más allá del presente, revelará en el futuro los hechos del pasado en una perspectiva nueva y descubrirá nuevas relaciones de sentido en ellos. A causa de su exclusiva referencia al pasado, la historia [*Historie*] deja completamente abierto el problema del significado último o esencia de las realidades que ella investiga”⁶⁴.

El planteamiento que acabamos de reseñar parece llevar a una revalorización de la legitimidad del discurso propio de las ciencias del espíritu. Cabría, desde esta posición, una emancipación metodológica de las ciencias del espíritu con respecto a las ciencias de la naturaleza, en la línea del dualismo metodológico de Dilthey, para quien lo específico de las ciencias de la naturaleza sería el *erklären*, el “explicar”, mientras que las ciencias del espíritu tendrían como método el *verstehen*, el “comprender”, porque las primeras no pueden captar el ámbito de la experiencia de sentido⁶⁵.

⁶⁰ Cf. *op. cit.*, 76.

⁶¹ *Op. cit.*, 79.

⁶² *Ibid.* Sobre este aspecto, cf. también su *Antropología en Perspectiva Teológica*, 697.

⁶³ W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 77.

⁶⁴ *Op. cit.*, 78.

⁶⁵ Cf. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften; Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, de 1883. Sobre la distinción entre el ámbito de la naturaleza y el del espíritu, sobre todo en su faceta histórica, cf. “Die Verschiedenheit des Aufbaus in den

Frente a este dualismo metodológico, que contribuye a legitimar el papel de la filosofía, se manifestó de manera muy crítica H. Albert⁶⁶, para quien conduce a la exclusión de las ciencias explicativas del estudio de la comunicación intersubjetiva, que quedaría reservada a las ciencias que buscan entender (las del espíritu)⁶⁷. Ante la amenaza de las ciencias explicativas, las ciencias del espíritu habrían optado por monopolizar el ámbito de la comprensión, para así establecer un espacio teóricamente al margen del alcance de las ciencias naturales. ¿Es válida, entonces, la dualidad metodológica propugnada por Dilthey? Para Pannenberg, “la metodología de las ciencias del espíritu tiene como meta el sentido de lo singular en relación con el todo del que forma parte, tal como lo descubre la comprensión individual del sentido”⁶⁸. Sin esa referencia a la totalidad no se puede entender la labor de la filosofía, porque su tarea consiste justamente en ofrecer una comprensión, y la comprensión consiste en captar “lo singular en relación con el todo del que forma parte”⁶⁹.

Comprender es, para Pannenberg, superar la parcialidad para encontrar su ubicación dentro de la perspectiva de la totalidad, aportando luz sobre el significado de lo particular. La explicación, por el contrario, subsume lo particular en reglas universales. Lo particular pierde su individualidad y se convierte en un mero elemento que cae bajo el dominio de una ley. El movimiento de un planeta no posee individualidad: es un caso más de la ley universal de la atracción gravitatoria entre los cuerpos materiales. Sin embargo, el sentido de un acontecimiento histórico difícilmente se subsumirá dentro de una hipotética ley universal. En cualquier caso, explicación y comprensión no deben concebirse como dos métodos alternativos o incluso opuestos, sino que “la explicación presupone siempre a su vez una comprensión”⁷⁰, si bien la relación no puede verse como un condicionante (la comprensión determinaría la explicación), sino como un suplemento (porque la comprensión es incompleta, se

Naturwissenschaften und den Geisteswissenschaften”, en *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 101-143.

⁶⁶ Cf. H. Albert, *Konstruktion und Kritik: Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus*; H. Albert – K. Stapf (eds.), *Theorie und Erfahrung: Beiträge zur Grundlagenproblematik der Sozialwissenschaften*; Th. Adorno et al. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*.

⁶⁷ De hecho, Albert llegó a acusar a la hermenéutica de Gadamer de constituir una continuación de la teología con otros medios. La hermenéutica vendría a ocupar un espacio del que se había desalojado a la teología, pero no incorporaría ninguna novedad epistemológica sustancial, siendo sus resultados tan cuestionables como los teológicos. Cf. W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 134. La exposición más importante del pensamiento de Gadamer la encontramos en *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, especialmente la parte segunda: “la extensión de la cuestión de la verdad al entendimiento en las ciencias humanas”. Sobre los conceptos fundamentales de la hermenéutica filosófica es interesante consultar el *Diccionario de Hermenéutica. Una Obra Interdisciplinaria para las Ciencias Humanas*, dirigido por A. Ortiz-Osés-P. Lanceros, ya que “un diccionario de hermenéutica refiere las dicciones del ser: sus ‘voces’ relatan los diferentes nombres, avatares y accidentes del Sentido omninombrable, las declinaciones y con-jugaciones de su juego trascendental y las explicaciones de la Gran Implicación que simboliza (...). La Hermenéutica se presenta en este tránsito/transición del milenio como la actitud fundamental/fundacional de la filosofía, así como el medio/mediación de nuestra gran tradición antropológico-cultural situada entre racionalismos e irracionalismos, ciencias y artes, lógicas y míticas. Ello es posible porque la Hermenéutica se autodetermina como razón relacional, y la re-lación implanta un pensamiento no plano ni lineal, sino inclusivo y circular” (*op. cit.*, 11). Sobre la relación entre Pannenberg y la hermenéutica gadameriana, cf. J.A. Stewart, *Reconstructing Science and Theology in Postmodernity. Pannenberg’s Ethics and the Human Sciences*, 25-33.

⁶⁸ W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 143.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Op. cit.*, 145-146.

necesita una explicación, y si la comprensión es completa, no se necesita esa explicación), ya que “sólo cuando no se comprende se hace necesaria una explicación”⁷¹. Con todo, la comprensión presupuesta por toda explicación no puede introducirse arbitrariamente en un marco de referencia que pretenda competir con el poder explicativo de las ciencias naturales, porque “el horizonte de sentido de la comprensión originaria se pierde en una lejanía indeterminada”⁷².

Si toda explicación viene precedida por una comprensión, entonces “la explicación basada en la sistemática de una teoría articulada sobre leyes naturales se puede entender como un caso particular de la construcción de esquemas de significado y de sentido, construcción que se da de distinto modo en las formas de explicación histórica y hermenéutica, pero que en su forma general es competencia de la teorización filosófica”⁷³. Así, Pannenberg cree poder superar el dualismo metodológico que gira en torno a la explicación y a la comprensión para mostrar que ambas representan momentos de una misma tentativa de elaboración de esquemas de significado. Explicación y comprensión, en definitiva, tienen como horizonte el sentido, el cual no es exclusivo de las ciencias del espíritu, porque “también de una figura geométrica o de una teoría física se debe decir que está dotada en sí de sentido”⁷⁴. Estas consideraciones han reaparecido en obras más recientes de Pannenberg⁷⁵.

Puede apreciarse que en la aproximación pannenbergiana a la epistemología cobran considerable importancia las categorías⁷⁶ de “parte” y “todo”, algo que debe mucho al influjo de la filosofía de Dilthey⁷⁷. El concepto de “todo [*das Ganze*]” desempeña un papel fundamental en las ciencias del espíritu, similar, en opinión de Pannenberg, al de “ley [*Gesetz*]” en las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, y a diferencia de las ciencias de la naturaleza, las del espíritu están interesadas en lo individual, y no en una totalidad que deje las partes indiferenciadas⁷⁸. En la historia, la categoría de “todo” adquiere un significado especial, ya que viene revestida del carácter de “proceso”: el todo, en la historia, está en proceso. El conocimiento histórico es provisional porque ese proceso no ha sido completado todavía, algo que ya advirtiera Dilthey⁷⁹.

⁷¹ *Op. cit.*, 162.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Op. cit.*, 163.

⁷⁴ *Op. cit.*, 164.

⁷⁵ Cf. W. Pannenberg, “Sinnerfahrung, Religion und Gottesgedanke”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 158.

⁷⁶ Para Pannenberg, toda categoría es un aspecto abstracto y general del conocimiento en su totalidad [*Totalität des Wissens*], y responde, en consecuencia, a una determinada anticipación de esa misma totalidad que acontece en la conciencia, permitiéndonos relacionar estados individuales de cosas que encontramos en las diferentes áreas de la experiencia con la totalidad de la realidad. Cf. “Die Bedeutung der Kategorien ‘Teil’ und ‘Ganzes’ für die Wissenschaftstheorie der Theologie”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, 86.

⁷⁷ Cf. la sección I, 2, b: “Pannenberg en diálogo con Dilthey y Heidegger”.

⁷⁸ Cf. W. Pannenberg, “Die Bedeutung der Kategorien ‘Teil’ und ‘Ganzes’ für die Wissenschaftstheorie der Theologie”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, 86.

⁷⁹ Cf. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, sección “Inwerden, Realität: Zeit” (236-242). La subordinación de la parte al todo muestra una profunda conexión con el pensamiento tanto de Hegel (para quien “la verdad es el todo”; cf. “prefacio” a *Fenomenología del Espíritu*) como de Aristóteles (para quien el todo es previo, en cuanto a su naturaleza, a las partes, cf. *Política* I, 2, 1253^a, 19-20), y un distanciamiento con la acentuación de lo particular y, en consecuencia, de la subjetividad humana, que tiene lugar, notablemente, en Nietzsche. Cf. J.-F. Suter, *Philosophie et Histoire chez Wilhelm Dilthey. Essai sur le Problème de l’Historicisme*, 161.

El énfasis en la prioridad del todo sobre la parte en el proceso de comprensión acerca a Pannenberg a la hermenéutica de Gadamer. Para ambos existe una mediación lingüística en toda comprensión pero, a diferencia de Gadamer, Pannenberg concibe la historia como una instancia extra-lingüística, de forma que el lenguaje no puede convertirse en el marco último de referencia de esa comprensión⁸⁰. El lenguaje remite a una historia que, en virtud de la exigencia de totalidad, se manifiesta como historia universal, tal que, como escribe Martínez Camino, “sólo un proyecto de historia universal podría ofrecer el marco adecuado para concebir coherentemente la ‘fusión de horizontes’ que implica, cierto, la configuración de un nuevo lenguaje para el horizonte nuevo”⁸¹.

⁸⁰ La crítica de la primacía de lo lingüístico en Gadamer había sido ya efectuada por Habermas, quien le acusa de ontologizar el lenguaje y de caer en el subjetivismo (Cf. J. Habermas, “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, en K.O. Appel (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, 120-159; cf. también S. Greiner, *Die Theologie Wolfhart Pannberg*, 35-38). Sin embargo, y aunque Pannenberg coincide con Habermas en la centralidad de la historia más allá del lenguaje, el teólogo alemán continúa atribuyendo al sentido recibido (a la tradición, en definitiva) una primacía sobre la acción humana, si bien lo enmarca en el proceso de la historia universal. Cf. J.A. Martínez Camino, *Recibir la Libertad. Dos Propuestas de Fundamentación de la Teología en la Modernidad: W. Pannenberg y E. Jünger*, 184-186.

⁸¹ *Op. cit.*, 184. Lo cierto es que, para Pannenberg, en el lenguaje se produce una tensión entre el rasgo mítico (en cuanto que saca al hombre fuera de sí, lo “extatiza”, ya que el hablante no es del todo dueño de sí al hablar) y el mágico (el lenguaje no es un mero creador de sentido, pero tampoco un simple mecanismo reproductor de la referencia objetiva plenamente dada). Sobre la dimensión mítica del lenguaje, cf. W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 504 y *Teología Sistemática*, vol. I, 385; sobre el rasgo mágico del lenguaje, cf. *Antropología en Perspectiva Teológica*, 504; *Teología Sistemática*, vol. I, 278).

2. El lugar de la teología

El esclarecimiento del estatuto epistemológico de las ciencias del espíritu permite plantear el interrogante sobre el lugar de la teología en el saber humano⁸². Para Pannenberg, “la teología cristiana sólo se puede concebir adecuadamente como ciencia de Dios”⁸³. Ahora bien, si la teología es la ciencia que tiene como objeto a Dios, no puede desligarse de “la posición problemática que tiene la idea de Dios en nuestra experiencia”⁸⁴. Y, en efecto, la idea de Dios ha suscitado un cuestionamiento crítico que no se puede ignorar. En palabras de M. Fraijó: “el hecho de que hacemos teología después de Feuerbach, Nietzsche y Freud prohíbe hablar de Dios con la ingenuidad de épocas pasadas. Son demasiadas las sospechas que estos pensadores han levantado. Necesariamente, la teología tiene que entrar en diálogo con ellos. No es posible hablar de Dios sin tener en cuenta la filosofía, la antropología y la historia de las religiones”⁸⁵.

Dios, señala Pannenberg, no comparece como una realidad objetiva en la experiencia del mundo y de la historia. A Dios se le experimenta individualmente, y la temática de Dios pertenece más a la antropología que a la cosmología, porque el acceso a Dios ya no puede venir “inmediatamente a partir del mundo, sino sólo a través del rodeo de la concepción que el hombre tiene de sí mismo y de su relación con el mundo”⁸⁶. A pesar de ello, la experiencia que el ser humano tiene de sí mismo y del mundo nunca se presenta como algo aislado, pues “toda experiencia individual tiene su determinación sólo en el contexto de una totalidad de significado. Esto quiere decir que la idea de una totalidad de la realidad es condición de toda experiencia en general, incluso condición de la experiencia de los datos individuales”⁸⁷.

El problema, en cualquier caso, es que esa totalidad no nos es aún dada, “puesto que no existe de un modo acabado”⁸⁸, estando el futuro todavía abierto, y “la totalidad de la realidad no existe en ninguna parte como acabada. Toda experiencia humana se encuentra, reitera Pannenberg, aún “en camino [*ist noch auf dem Wege*]”, sin que la verdad haya sido desvelada⁸⁹. Tan sólo puede ser anticipada como totalidad de sentido”⁹⁰. La experiencia religiosa tiene que ver con la totalidad de sentido [*Sinntotalität*], pero la realidad como un todo está todavía en proceso, y en ello radica la importancia de la anticipación⁹¹.

El pensamiento teológico, aun siendo racional, se muestra como conjetura, como una “reconstrucción hipotética”⁹² ante un futuro todavía abierto. El futuro de Dios relativiza el presente del conocimiento teológico, y la fe se manifiesta, de este modo,

⁸² Cf. W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 278-280. Cf. también W. Pannenberg, *The Historicity of Nature*, 3-10; M. Fraijó, *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 67-92.

⁸³ W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 305.

⁸⁴ *Op. cit.*, 308.

⁸⁵ M. Fraijó, *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 141.

⁸⁶ W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 317.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Cf. W. Pannenberg, “Anthropologie und Gottesfrage”, en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 28.

⁹⁰ W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 318.

⁹¹ Cf. W. Pannenberg, “Christliche Theologie und philosophische Kritik”, en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 66.

⁹² Cf. W. Pannenberg, *The Historicity of Nature*, 8.

como una anticipación de una verdad aún no desvelada⁹³, como “el presente de lo que es irreal para este mundo”. La fe es una “anticipación subjetiva [*subjektive Antizipation*]”, y su certeza depende, como toda certeza en realidad, de una anticipación presente de la verdad en medio de un mundo fragmentario y de una trayectoria vital incompleta, pero, al igual que toda experiencia, conlleva, de alguna manera, un “conocimiento anticipativo [*vorwegnehmenden*] del todo”⁹⁴.

Sin embargo, toda anticipación, por su propia naturaleza, está sometida a la provisionalidad, y pertenece al orden de lo hipotético. La anticipación difícilmente podrá ser considerada como un elemento definitivo, porque esto la desvirtuaría: “tal anticipación (...) siempre implica el momento de la hipótesis, un momento de proyección subjetiva, que hay que confirmar o rechazar en el proceso de la experiencia”⁹⁵, pero que no viene dado *a priori* ni confirmado desde la propia anticipación. La totalidad de la realidad no se experimenta como tal, sino únicamente como anticipación en el contexto de un proceso orientado al futuro y, por tanto, abierto e inacabado. Lo mismo puede decirse de la experiencia de Dios: “la realidad de Dios sólo se presenta siempre en anticipaciones subjetivas de la totalidad de la realidad, en modelos de totalidad de sentido, que acompañan a toda experiencia particular y que son a su vez históricos, es decir, que están sujetos a la confirmación o a la refutación en el curso de la experiencia”⁹⁶.

Nuestra experiencia de Dios es, en suma, provisional y meramente anticipativa. No experimentamos a Dios en cuanto tal, sino que anticipamos una totalidad de sentido que aún desconocemos, y cuyo fundamento viene dado por la necesidad de que toda entidad y todo acontecimiento particulares estén referidos a un contexto más amplio, el de la totalidad, pues “en toda experiencia concreta se dan siempre e inevitablemente, junto con ella, hipótesis sobre la realidad en general, por eso es necesario que la conciencia crítica las saque a la luz”⁹⁷.

La teología, al invocar la idea de Dios, está afirmando algo sobre la totalidad de lo finito, pero Pannenberg indica que Dios no puede interpretarse, sin más, como la totalidad: el concepto de “todo” no incluye a Dios como una de sus partes. El todo es, en efecto, todo de sus partes, pero presupone un fundamento [*Grund*] de sí mismo como “unidad unificante [*einende Einheit*]”⁹⁸. El todo, para Pannenberg, no proporciona una base para justificar la unidad que vincula las partes: ha de hacerse referencia a un fundamento previo a la distinción entre el todo y las partes. Es por ello que el todo no puede concebirse como “auto-constitutivo [*selbstkonstitutiv*]”⁹⁹. El todo no se auto-constituye, porque lo “otro” del todo, que es la parte, está ya “posicionado como un

⁹³ Cf. W. Pannenberg, “Die Rationalität der Theologie”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 84. En palabras de Pannenberg, el pensamiento teológico expresa una serie de conjeturas o de proyectos hipotéticos “*die als Rekonstruktionen des Glaubensinhalts auf die Kongruenz mit ihm und mit der durch ihn beanspruchten Wahrheit zielen, aber immer mit dem Bewusstsein ihrer grundsätzlichen Verbesserungsfähigkeit und Korrekturbedürftigkeit angesichts der Überlegenheit der göttlichen Wahrheit über die menschliche Vernunft*” (*op. cit.* 82). El futuro de Dios tiene, sin embargo, la última palabra: “*der Abstand zur Zukunft Gottes relativiert alle gegenwärtige theologische Erkenntnis*” (*ibid.*).

⁹⁴ Cf. W. Pannenberg, “Wahrheit, Gewissheit und Glaube”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 263.

⁹⁵ W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 318.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Op. cit.*, 347.

⁹⁸ Cf. W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, 94.

⁹⁹ *Ibid.*

momento interno [*als inneres Moment gesetzt*]¹⁰⁰. Las partes no se pueden deducir del concepto general de “todo”, el cual no es, por tanto, absoluto¹⁰¹. El infinito de Dios, en cuanto que unidad unificadora, sólo se mantiene si Dios es concebido no sólo como el origen [*Ursprung*] de la unidad de las partes que conforman el todo, sino como el origen de las propias partes. Dios es, así, un fundamento previo a la diferenciación entre el todo y las partes, porque está en el origen mismo de las partes, en el “origen creador del mundo [*schöpferischer Ursprung der Welt*]¹⁰². Dios ha de ser el fundamento último, que no puede subsumirse en ninguna estructura general.

A pesar de los peligros que puedan suscitarse de una identificación, aun velada, entre Dios y el todo, Pannenberg cree que las categorías de “todo” y “partes” poseen un gran valor para la teología. Ello se deriva de que hacen posible la “mediación [*Vermittlung*]” conceptual entre lo finito y la realidad absoluta de Dios, y la justificación de esta mediación reside en que Dios mismo “media [*vermittelt*]” con su propia creación a través del proceso de la historia¹⁰³. Este último aspecto posee gran importancia en el pensamiento de Pannenberg¹⁰⁴.

¿En qué posición epistemológica queda, después de las afirmaciones anteriores, la teología como ciencia de Dios? Si Dios sólo se experimenta mediante anticipaciones, ¿no será la ciencia de Dios un discurso sobre las anticipaciones de lo divino en la historia humana? Pannenberg reconoce que, en efecto, la teología como ciencia de Dios “sólo es posible indirectamente, es decir, considerando la realidad en su conjunto”¹⁰⁵, porque la experiencia de Dios es una anticipación de la experiencia de la totalidad de sentido a la que va ligada el concepto de realidad. La teología no puede abordar su objeto, Dios, de modo directo. Esta pretensión contradiría la esencia más profunda de la realidad como un proceso abierto y todavía no agotado, al cual está asociada nuestra experiencia de Dios. Con todo, la experiencia de Dios se ha explicitado históricamente en las religiones, que incorporan un factor de vivencia comunitaria, en el que comparecen las experiencias de distintos sujetos.

Gracias a la importancia que adquieren las religiones históricas como explicitaciones de la experiencia de Dios, Pannenberg recupera la noción de teología como “ciencia del cristianismo”. Las religiones suponen explicitaciones del modo anticipativo en el que experimentamos la realidad de Dios en la historia todavía abierta. Estas anticipaciones podrían parecer arbitrarias, ajenas a un control racional y por tanto incapaces de articular un discurso teológico, si se le quiere conceder a la teología la categoría de ciencia, pero Pannenberg hace notar que el control de estas experiencias anticipativas es posible, porque “la totalidad de la experiencia está dividida en niveles; de tal modo que toda hipótesis acerca de la realidad en general y en su conjunto tiene que tener en cuenta esos diversos niveles de la experiencia y también sus relaciones entre sí, lo cual significa a su vez que limitarlos representa tan sólo un estado histórico de la conciencia”¹⁰⁶. La estructuración de la realidad hace necesaria una sistemática de los niveles de la experiencia como “presupuesto indispensable de una sistemática de las

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Cf. *op. cit.*, 98.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Cf. *ibid.*

¹⁰⁴ Cf. II, 2: “Historia, revelación y salvación”.

¹⁰⁵ W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 322.

¹⁰⁶ *Op. cit.*, 347.

ciencias, como la elaboró la filosofía más reciente en su forma clásica, el idealismo alemán, y como últimamente la ha desarrollado a su modo la teoría crítica con su doctrina sobre las dimensiones fundamentales de los intereses humanos”¹⁰⁷.

Se trata, en efecto, no de hacer una vaga alusión a la totalidad abstracta, sino a cómo esa totalidad se expresa en distintos niveles de experiencia, que normalmente exigirán métodos o al menos acercamientos diferentes para hacerles justicia. J. Habermas ha realizado contribuciones relevantes a este propósito al clasificar el conocimiento en base al interés que lo guía, surgiendo así las ciencias empírico-analíticas, movidas por un interés técnico, las ciencias histórico-hermenéuticas, movidas por un interés práctico-interpretativo, y la ciencia crítica, impulsada por el interés emancipatorio de la razón¹⁰⁸. Al reconocer que el interés que subyace al estudio de las distintas esferas de la realidad no es, en principio, el mismo, siendo necesario admitir la existencia de una pluralidad de intereses, Habermas ha puesto el fundamento de una sistemática de los niveles de nuestra experiencia de la realidad, en lugar de postular una reducción ficticia de estos niveles entre sí, la cual distaría mucho de haberse logrado. Y, por otra parte, la sistemática de los niveles de experiencia le confiere a la filosofía un papel de un vigor renovado, ya que no tiene por qué entrar en competencia con ninguna de las ciencias que investiga cada uno de los niveles, sino que su cometido es más bien servir a “tematizar como totalidad de sentido de la experiencia las relaciones semánticas implícitas en las ciencias, que trascienden los límites de las diversas disciplinas, y asignarle a partir de aquí su significado a los diferentes campos de la experiencia y del saber”¹⁰⁹.

La filosofía proporcionaría así una “síntesis de sentido”¹¹⁰ más allá del mero análisis, cuyos enunciados actúan precisamente como hipótesis respecto a esta totalidad de sentido. La filosofía no se estaría arrogando la capacidad de decidir sobre el significado último de la realidad, sino la de enunciar hipótesis en torno él. Análogamente, los enunciados teológicos poseerían también este carácter de hipótesis sobre la totalidad de sentido de la experiencia, aunque la óptica variaría, ya que en éstos el punto de vista sería el de la realidad determinante última y su manifestación en la conciencia religiosa. Pero ambas, filosofía y teología, permanecerían necesariamente ligadas a ese momento de hipótesis, ya que “sólo el fin de toda la historia puede proporcionarnos la decisión definitiva sobre todos los asertos que se refieren a la realidad en su conjunto y, por tanto, también a la realidad de Dios y al destino del hombre”¹¹¹.

Sin embargo, y dado que los enunciados de la filosofía y de la teología han de ser considerados provisionales, se hace necesario establecer unos criterios que permitan tomar decisiones igualmente provisionales entre las distintas hipótesis: “los enunciados transmitidos, o las reformulaciones actuales de su contenido de verdad, quedan confirmados si nos alumbran la contextura de sentido de todas las experiencias de la realidad de un modo más diferenciado y convincente que otro”¹¹², por lo que “los

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Cf. J. Habermas, *Ciencia y Técnica como “Ideología”*, 159-181. Para una exposición detallada de la relación entre conocimiento e interés, cf. J. Habermas, *Conocimiento e Interés*.

¹⁰⁹ W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 347.

¹¹⁰ *Op. cit.*, 348.

¹¹¹ *Op. cit.*, 351. Se trata de una consideración que Pannenberg reitera en “Die Rationalität der Theologie”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 84

¹¹² W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 351.

asertos teológicos hay que juzgarlos por el grado en que logran interpretar coherentemente los datos de la tradición religiosa y los sistemas de sentido de la experiencia actual”¹¹³.

Pannenberg postula, en definitiva, una íntima relación entre teología y filosofía, no basada en la subordinación (ni la filosofía como “*ancilla theologiae*”, ni la teología como un mero propedéutico para trascender sus representaciones en el concepto filosófico)¹¹⁴, sino en el hecho de que ambas se plantean “la pregunta por la realidad como un todo”¹¹⁵. Por ello, la teología ha de entrar en diálogo con la filosofía y utilizar su lenguaje¹¹⁶, pero la provisionalidad del conocimiento hace que la teología deba emplear un lenguaje problemático en lugar de uno dogmático¹¹⁷ al hablar sobre Dios. El objeto de la teología no es Dios en cuanto tal, que es trascendente a todo discurso posible, sino sus implicaciones en una realidad abierta e inconclusa¹¹⁸.

¹¹³ *Op. cit.*, 352.

¹¹⁴ Cf. M. Fraijó, *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 54-55.

¹¹⁵ Cf. W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 310ss. Cf. también, sobre este aspecto, M. Fraijó, *Das Sprechen von Gott bei W. Pannenberg*, 81; Ch. Glimpel, *Gottesgedanke und Autonome Vernunft. Eine kritische Auseinandersetzung mit den philosophischen Grundlagen der Theologie Wolfhart Pannengers*, 262-271.

¹¹⁶ La necesidad para la teología de utilizar las herramientas que le proporciona la filosofía se pone de relieve con especial fuerza, además de en la antropología, en el terreno del estudio de la religión. La teología de la revelación debe tener en cuenta los resultados de la filosofía de la religión, antes de proclamar, prematuramente, la superioridad del cristianismo. Cf. W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 61.

¹¹⁷ Cf. W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 307.

¹¹⁸ Cf. *op. cit.*, 308.

2) PANNENBERG EN DIÁLOGO CON LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

1) HISTORIA Y TOTALIDAD

a) LA FILOSOFÍA HEGELIANA DE LA HISTORIA

1. Hegel y la visión racional de la historia universal

La sistematización de la filosofía de la historia hegeliana se encuentra en las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal* [*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*], recopilación de una serie de cursos que el pensador alemán dictó en la Universidad de Berlín en 1822, 1828 y 1830. La primera edición de estas clases corrió a cargo de Eduard Gans en 1837, unos años después de la muerte de Hegel, y se basó en las notas del propio Hegel y en los apuntes de sus alumnos. En esta obra, Hegel expone lo que K. Löwith ha llamado “una construcción escatológica [*endgeschichtliche Konstruktion*]”, con una clara orientación hacia un fin, el cual puede ser determinado mediante el pensamiento¹¹⁹.

Hegel se propone exponer una consideración estrictamente filosófica de la historia universal, que no es sino “la consideración pensante de la historia”¹²⁰. Se trata, en definitiva, de pensar la historia de tal manera que ésta no aparezca a los ojos humanos como un decurso sin sentido, dejado al acaso, sino como una realidad que manifiesta en sí la razón. Así, la filosofía descubre que lo que a primera vista se antojaría como desprovisto de la guía de la razón responde en realidad al despliegue del espíritu, de la razón sustantiva, por lo que la historia está dirigida por los pensamientos que identifica la filosofía, capaz de construir *a priori* una historia. Este aspecto constituye, quizás, el núcleo conceptual de la filosofía hegeliana de la historia, y su verdadero punto de inflexión: la filosofía de la historia no se deduce de la observación de la historia misma, de los datos aportados por la experiencia y por su análisis riguroso, sino del pensamiento mismo, del análisis de la idea en sí. Primero viene el pensamiento, y luego la historia, porque así ha sucedido en el desarrollo del espíritu. No hay un antecedente material al pensamiento, sino que la filosofía de la historia antecede a la historia misma, porque la filosofía es capaz de desentrañar apriorísticamente los mecanismos de la historia. La clave residirá, por tanto, en hallar “el enlace de los acontecimientos (...), las causas y fundamentos de lo sucedido” y el concepto consistirá en “el contenido formal, universal, de los hechos”¹²¹.

En cierto sentido, no sólo la reflexión hegeliana sobre la historia, sino la reflexión hegeliana en su conjunto, pueden concebirse como un ambicioso proyecto de mostrar que lo real es racional y que lo racional necesariamente se hace real. La naturaleza no es ya un conjunto de objetos que discurran azarosamente, sino que en ellos se determina la idea, el pensamiento. Análogamente, la historia no es una rapsodia de acontecimientos, sino un continuo despliegue de racionalidad. La contingencia deja paso a la necesidad, el azar a la razón, y en ningún momento se produce una

¹¹⁹ Cf. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, 44-48.

¹²⁰ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 41. Salvo que expresamente se diga lo contrario, nos referiremos siempre al volumen primero de esta obra.

¹²¹ *Ibid.*

subordinación de la idea a la historia, a la realidad fáctica, como si la filosofía (la actividad misma del concepto) se viese obligada a plegarse ante las exigencias de lo empírico, sino que el concepto es independiente y actúa por sí mismo en la historia. Irremediablemente, esta apreciación suscitará reacciones encontradas, porque no todos estarán dispuestos a aceptar que el concepto fluya autónomamente en la historia y que la filosofía esté en condiciones de desvelar *a priori* el sentido de la historia, por lo que Hegel es consciente de que la dialéctica establecida entre el concepto y el hecho no es de fácil superación: “lo sucedido y la independencia del concepto se oponen mutuamente”¹²².

La filosofía, sin embargo, no puede renunciar a su labor, que es la de pensar la historia. La historia como disciplina se limitará a recoger puramente lo que es, pero la filosofía tiene por objeto el pensamiento de la historia, y esta actividad entrará en contradicción con la actividad propia de la historia, ya que entre el acopio de observaciones sobre lo que es y el pensamiento de lo que es existe una honda diferencia. Se trata de la contradicción fundamental entre la filosofía y la historia, entre el pensamiento puro y el que parte de los datos reales. En la perspectiva de Hegel, la aportación de la filosofía es crucial, y “el único pensamiento que aporta (la filosofía) es el simple pensamiento de la razón, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente”¹²³.

Hay que notar que esta afirmación propicia una determinada visión de la historia: si se acepta, se tendrá que admitir que la historia está regida por la razón, que su curso es racionalmente explicable y que nada ha sido dejado al acaso en ella. Si se rechaza, se reconocerá que la razón no guía la historia, y que es imposible descubrir, al menos *a priori*, una conexión racional entre todos los acontecimientos de la historia. Podrán existir posiciones más matizadas, pero la Escila y la Caribdis de la filosofía de la historia son, de alguna forma, estas dos posturas: el racionalismo histórico radical, inspirado en el idealismo absoluto, que deduce *a priori* la historia a partir de la dinámica de la idea, y el rechazo frontal a esta línea de pensamiento, que lleva a concebir la historia como una realidad autónoma regida por fuerzas ciegas y no por la razón.

En cualquier caso, la tesis hegeliana de que la razón guía el mundo, ¿debe ser contemplada como un presupuesto, como un acto de fe casi religiosa en la racionalidad del curso histórico, o como algo susceptible de sólida demostración? ¿Estamos ante un postulado en sentido kantiano, como por ejemplo son, para Kant, postulados de la razón práctica la existencia de Dios o la inmortalidad del alma¹²⁴? La postura de Hegel más bien parece un imperativo de la filosofía misma en su búsqueda de la verdad, y en la historia se demuestra *a posteriori* lo que *a priori* se deduce: “la demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón. Pero la verdadera demostración se halla más bien en el conocimiento de la razón misma. Ésta se revela en la historia universal. La historia universal es sólo la manifestación de esta única razón; es una de las figuras particulares en que la razón se revela”¹²⁵. La filosofía hegeliana de la historia es, por tanto, plenamente solidaria con el sistema hegeliano como un todo. La historia, en este planteamiento, no goza de ninguna condición de

¹²² *Op. cit.*, 42.

¹²³ *Op. cit.*, 43.

¹²⁴ Cf. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 546-567.

¹²⁵ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 44.

privilegio para la reflexión filosófica: es una figura más, por importante que sea, que la razón toma para expresarse a sí misma, pues “la razón descansa y tiene su fin en sí misma”¹²⁶. El interés de la historia no reside en la historia en cuanto tal, sino en su condición de realidad regida por la razón.

Hegel es explícito: el *a priori* de la razón sobre la facticidad de la historia es un supuesto para la historia, pero para la filosofía constituye una verdad demostrada. Impugnar esta sentencia implicaría negar de raíz la legitimidad del sistema filosófico de Hegel, y por tanto atacar una dimensión esencial de su pensamiento: la concepción de la razón como sustancia, potencia, materia y forma infinitas. La razón es así lo que da consistencia a toda la realidad, el poder absoluto de determinarse en multitud de formas y el contenido final de toda materia y de toda forma: “la razón se alimenta de sí misma y es ella misma el material que elabora”¹²⁷.

Se trata, en suma, de concebir la razón como una realidad absolutamente autónoma y autosuficiente, y desde este planteamiento, ¿cómo no ver la historia como producto, como actividad de la razón? Si se contempla la razón como la sustancia, la potencia y el contenido infinitos, ¿cómo legitimar la exclusión de la historia del dominio de la razón? La razón ya no sería una realidad absoluta si la historia estuviese al margen de su poder, pero la razón es su propio supuesto y el fin último absoluto, y actúa y produce la naturaleza y la historia universal. Lo que entendemos por naturaleza y espíritu son igualmente resultado de la actividad de la razón, fruto de su poder absoluto, y ambos se rigen racionalmente.

La densidad filosófica de las consideraciones anteriores resume la filosofía de la historia universal de Hegel, y basta por sí misma para comprender el sentido de su reflexión sobre la historia. Muestra, en definitiva, que la historia, como la naturaleza, sólo puede estar regida por la razón, y “esa idea es lo verdadero, lo eterno, lo absolutamente poderoso (...) esa idea se manifiesta en el mundo y (...) nada se manifiesta en el mundo sino ella misma, su magnificencia y su dignidad”¹²⁸. Un pensamiento de máximos, sin duda, que concibe la razón como la sustancia por excelencia, como el poder absoluto que rige la naturaleza y la historia y que excluye toda contingencia, subsumiéndola en el orden de la necesidad.

En el prólogo a la segunda edición de la *Enciclopedia*, que data de 1827, Hegel asegura que la finalidad de su trabajo, pasado y presente, es la de conocer científicamente la verdad¹²⁹. Y, más adelante, sostiene que “la historia de la filosofía es la historia del descubrimiento de los pensamientos sobre lo absoluto, lo cual es [precisamente] el objeto de la filosofía”¹³⁰. El objeto de la filosofía no es la reflexión parcial sobre la realidad, sino la reflexión sobre lo absoluto y, más aún, la reflexión absoluta sobre lo absoluto, que se despliega en la naturaleza y en la historia. La filosofía de Hegel busca lo absoluto en medio de lo contingente, lo infinito en lo finito, y de ahí que no se conforme con reflexiones sectoriales, sino que aspire a proponer un sistema total e íntegramente explicativo de la realidad, porque “la consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente (...). Debemos buscar en la historia un

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Cf. G.F. W. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*, 60.

¹³⁰ *Op. cit.*, 69.

fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo”¹³¹. Hegel no podía ser más expresivo: la filosofía, la determinación suprema del espíritu que se piensa a sí mismo, tiene por objeto lo universal y la dilucidación del fin universal de la historia. La filosofía de Hegel desplazará así al discurso religioso en el intento por esclarecer el fin último del mundo y de la historia, que lejos de ser un asunto que sólo se pueda resolver por la vía de la fe y del dogma se muestra, para Hegel, como una pregunta susceptible de una respuesta estrictamente racional: el fin absoluto es el interés máximo de la razón, ya que “la razón (...) no puede poner interés en ningún fin particular y finito, y sí solo en el fin absoluto”¹³². Si la razón es el ser en sí y por sí, la sustancia, la potencia y el contenido en grado absoluto, su objeto no puede ser finito y parcial. De esta manera, no es que la razón se atribuya a sí misma la capacidad de dilucidar las cuestiones últimas como, en épocas pasadas, se arrogó la religión, sino que constituye la tarea más propia e inexcusable de la razón.

La razón fluye autónomamente: ella configura la historia y se confiere a sí misma diversas figuras, que son los espíritus de los pueblos. Vemos cómo la fe en la racionalidad de lo histórico se erige en una especie de piedra de toque de la filosofía de Hegel, de modo que no es posible aceptar sus presupuestos filosóficos y no admitir, al mismo tiempo, que se apliquen a la elucidación de la visión racional de la historia: “es necesario llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso. Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón –no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta”¹³³. Quien no esté habituado al modo de pensar filosófico (o más bien al modo de pensar filosófico característico de Hegel) deberá acercarse a la exposición hegeliana con “fe en la razón, con sed de conocimiento”¹³⁴, y si alguien no está dispuesto a asumir la perspectiva hegeliana, tendrá que esperar a los resultados para ver con claridad que la historia universal ha transcurrido racionalmente, por haber sido “el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia”¹³⁵.

La filosofía piensa la historia, pero “hemos de tomar la historia tal como es”¹³⁶, en su dimensión empírica. Frente a las acusaciones de apriorismo que el estamento historiográfico podría verter contra Hegel y contra su intento de esclarecer racionalmente la historia, en lugar de limitarse a analizarla desde sí misma, el filósofo alemán argumenta que los historiadores oficiales no son ajenos al apriorismo, porque si bien la primera condición que se impone a la labor del historiador es la de recoger fielmente lo histórico, hay que admitir que todo historiador trae consigo categorías previas de las que difícilmente se podrá desprender¹³⁷. Los prejuicios pertenecen a la

¹³¹ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 44.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Op. cit.*, 45.

¹³⁷ A la luz de la filosofía del siglo XX, y en especial de la obra del segundo Heidegger y de Gadamer, es inevitable ver aquí un precedente del célebre principio de la circularidad hermenéutica: “toda comprensión lleva una precomprensión”. Sobre el principio de circularidad hermenéutica, cf. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, sección “el círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios”, en la parte II, capítulo cuarto. Sin embargo, es de notar que la idea heideggeriana y gadameriana de una anticipación del significado, como condición de posibilidad para la elaboración de la hermenéutica como ciencia de la comprensión (cuyo objetivo no es eliminar los prejuicios, algo imposible, sino contribuir a esclarecerlos), ha suscitado numerosas críticas.

realidad histórica del ser, y lo importante no es pretender negarlos artificialmente en aras de una interesada objetividad, sino caer en la cuenta de ellos. Y, en efecto, Hegel admite que “quien mira racionalmente al mundo lo ve racional”¹³⁸, pero si mirase al mundo irracionalmente, quizás no vería racionalidad, sino, tan sólo, irracionalidad y azar. El “prejuicio” hegeliano descansa en esa mirada racional al mundo y a la historia, y se halla plenamente enraizado en su sistema filosófico. La visión racional de la historia de Hegel sólo puede estimarse, en consecuencia, como un acto de plena coherencia con su perspectiva filosófica de fondo. Una filosofía de la historia que no reconociese la primacía de lo racional habría sido a todas luces incongruente con el pensamiento de Hegel.

Para conocer lo universal hay que emplear la razón y buscar la voluntad divina que rige el mundo, y sólo la razón “penetra allende la intrincada maraña de los acontecimientos”¹³⁹. La historia tiene sustancialidad, consistencia, por estar regida por una voluntad divina y absoluta, por una voluntad racional, por lo que sólo la razón (y aquí podemos entender que Hegel se está refiriendo a la razón en su uso puro, filosófico, y no a una razón hipotético-deductiva al estilo de las ciencias naturales) es capaz de desvelar el sentido de la historia. La perspectiva de la razón confiere a la historia universal filosófica el más universal de los planteamientos porque, al reconocer que sólo la razón es apta para la clarificación del sentido último de la historia, el punto de vista de la historia universal filosófica no será ya una parcialidad determinada, uno u otro aspecto, sino “la totalidad de los puntos de vista”¹⁴⁰, el pensamiento universal más allá de las situaciones concretas de los pueblos.

Hegel quiere así descubrir lo universal en lo particular, la historia universal en las historias particulares, que no son verdaderas historias, al ser incapaces de reflejar plenamente la razón. No obstante, esa universalidad se hace infinitamente concreta en cada acontecimiento y en cada espíritu particulares, como si fuesen “infinitésimos” de racionalidad en la historia: lo universal es así “lo infinitamente concreto, que comprende todas las cosas, que está presente en todas partes”¹⁴¹, pero lo primero “es el espíritu de los acontecimientos, que hace surgir los acontecimientos”¹⁴², lo que no hace sino reafirmar la tesis, expuesta anteriormente, de que la razón construye la historia.

Frente a una consideración inmediata de la historia, o meramente reflexiva, la historia filosófica se alza como la única capaz de comprender el “alma que dirige los

Así, J. Derrida considera que conceder al entendimiento un papel tan importante, como hace Gadamer, en la relación con el otro trasluce una voluntad de poder, cuyo objetivo es verse a uno mismo en el otro. Para preservar la alteridad (en la que tanto insistiera E. Lévinas en *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité*, 28) es necesario, de acuerdo con Derrida, renunciar a la “buena voluntad de entender”. Cf. J. Derrida, “Bonnes volontés de puissance (Une réponse à Hans-Georg Gadamer)”, 343. Gadamer, por el contrario, piensa que no se puede albergar un concepto tan absolutizado de la alteridad, como hace Derrida, siguiendo a Lévinas, y que, si bien no existe entendimiento sin ruptura con el otro, el diálogo sigue siendo el punto inicial de toda relación con el otro y, más aún, la precondition de toda forma de solidaridad y de socialidad humanas. Cf. H.-G. Gadamer, “Et pourtant, puissance de la bonne volonté (Une réplique à Jacques Derrida)”, 346. Sobre la importancia del principio de circularidad hermenéutica en su vertiente teológica (dada su influencia en la teología cristiana de la segunda mitad del siglo XX), cf. R. Gibellini, *La Teología del Siglo XX*, 66-71.

¹³⁸ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 45.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Op. cit.*, 46.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

acontecimientos mismos”¹⁴³, y en ella la universalidad del proceso histórico no comparece como una universalidad abstracta, sino como universalidad concreta. La historia universal filosófica llega así al espíritu: “es el espíritu, eternamente en sí, y para quien no existe ningún pasado”¹⁴⁴. La historia inmediata permanece ligada al presente, “vive en la cosa misma y no ha trascendido de ella”¹⁴⁵, mientras que en la historia reflexiva¹⁴⁶ se trasciende ya el presente. La historia universal filosófica capta lo permanente, lo sustancial en medio de la aparente contingencia.

Ahora bien, ¿qué categorías fundamentales presenta la faz de la historia al pensamiento? Hegel identifica tres grandes categorías que interpelan directamente al pensamiento, y reflejan la sustancialidad racional de la historia, su sumisión a un orden racional previo que en ella no hace sino desplegarse:

1) *Variación*, el “cambio de los individuos, pueblos y estados”¹⁴⁷. El filósofo alemán constata que la variación en la historia, a la que constantemente están sometidos los individuos, los pueblos y los estados, que surgen y desaparecen para ser sustituidos por otros, puede generar nostalgia. La razón humana se había acostumbrado a admirar lo bueno, lo bello y lo grandioso de ciertos pueblos, e incluso había sido capaz de reconocerse a sí misma en esos elementos de permanencia. Pero, inevitablemente, los pueblos perecen, y “en la historia caminamos entre las ruinas de lo egregio”¹⁴⁸, en un camino que no parece tener descanso o reposo. No hay paz en la historia, sino una continua mutación de individuos, pueblos y estados, y “todo parece pasar y nada permanecer”¹⁴⁹, en una muestra incesante de la caducidad de los imperios y de las personas. No hay tregua: individuos, pueblos y estados nacen y mueren, y esto no hace sino sumir a la razón en la más profunda de las tristezas. No tiene sentido, en definitiva, ansiar que regrese tal o cual época, tal o cual individuo, pueblo o estado, porque lo positivo es que “una nueva vida surge de la muerte”¹⁵⁰, como el fénix que resurge de sus cenizas. El espíritu, desde una perspectiva dialéctica, se niega, pero al negarse adquiere una forma nueva, y es necesario que se niegue, que perezca para resurgir. Es el motor del cambio histórico, que posibilita toda novedad y todo nuevo espíritu: la negatividad como historia. En el imparable curso de esta dinámica de muerte y vida, de destrucción y nacimiento, se vislumbra una necesidad, una subordinación al orden de la razón. Hay, así, una constante en la historia, que se muestra como racional y necesaria:

¹⁴³ *Op. cit.*, 160.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Op. cit.*, 154.

¹⁴⁶ Para Hegel, la historia reflexiva puede ser historia general o pragmática, que actualiza el pasado al que se refiere el discurso histórico, ya que “los acontecimientos son distintos, pero lo universal e interno, el nexo, es siempre uno. Esto anula el pasado y hace presente el acontecimiento. Las reflexiones pragmáticas, por abstractas que sean, resultan efectivamente algo presente e insuflan vida actual en las referencias al pasado” (*op. cit.*, 157). Cabe una tercera posibilidad: la historia reflexiva crítica, que es, en realidad, “la historia de la historia, un juicio acerca de las narraciones históricas, una investigación de su verdad y del crédito que merecen” (*op. cit.*, 159). Y, por último, Hegel reconoce como historia reflexiva la denominada “historia especial”, en la que la historia de un determinado pueblo se encuentra vinculada con la historia universal. En cualquier caso, la historia reflexiva, en cuanto examen crítico de la historia, todavía no logra situarse en la perspectiva de la historia filosófica, que no se limita a examinar críticamente la historia, sino que tiene como pretensión última conocer el espíritu que subyace en ella.

¹⁴⁷ *Op. cit.*, 47.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*

para que surja lo nuevo ha de cesar lo viejo, y la muerte tiene que convertirse en generadora de vida.

2) *Rejuvenecimiento*: el espíritu genera nueva actividad, nuevo material sobre el que trabajar, negándose a sí mismo y adquiriendo nuevas determinaciones, pero “el rejuvenecimiento del espíritu no es un simple retorno a la misma figura; es una purificación y elaboración de sí mismo”¹⁵¹. Nunca se repite el pasado, y el espíritu jamás se limita a adquirir la misma determinación que había tenido con anterioridad. El objetivo de la actividad del espíritu universal en la historia no son los individuos, los pueblos o los estados que puedan emerger en su despliegue, como si una u otra época, o una u otra persona, hubiesen sido fines en sí mismos para la historia: en la filosofía de Hegel, el fin es la actividad misma del espíritu, que el espíritu manifieste su libertad al negarse y al adquirir nuevas formas, hasta reconciliarse definitivamente consigo mismo.

3) *Fin último*: todo el sacrificio de personas, pueblos y estados en el gran teatro de la historia, ¿a qué conduce? Si ni las personas, ni los pueblos ni los estados pueden concebirse como fines en sí mismos, es necesario que exista un fin último, fin que se deriva de la “fe en la razón que rige el mundo”¹⁵², y que viene demostrado por el tratado mismo de la historia universal. Ya en la filosofía griega Anaxágoras de Clazomenes (500-428 antes de Cristo) había defendido que el *nous* rige el mundo¹⁵³. Con todo, y a juicio de Hegel, Anaxágoras no aplicó el concepto de *nous* al desarrollo concreto de la naturaleza. Intuyó, sí, que el intelecto tenía que regir el mundo, pero no explicó cómo lo hace y en qué se pone de manifiesto que el intelecto guíe el mundo. Se quedó en la pura abstracción. Las religiones, por su parte, hablan de la providencia como motor de la historia, pero la providencia no puede ser sino un sinónimo de la razón: “la sabiduría según una potencia infinita, que realiza sus fines, esto es, el fin último, absoluto y racional del mundo. La razón es el pensamiento, el *nous*, que se determina a sí mismo con entera libertad”¹⁵⁴.

Si la razón gobierna el mundo, y es sustancia, potencia y contenido en grado absoluto e infinito, no puede entonces distraerse en fines particulares. Su fin debe ser el fin último y absoluto, al cual ha de servir el desarrollo concreto de la historia. La razón es poder absoluto que se determina libremente, por lo que el fin último no puede desligarse de esa dimensión de libertad suprema. El fin último, en definitiva, no puede ser distinto del ejercicio pleno de la libertad absoluta de la razón. La historia en los individuos, pueblos y estados que la conforman está así puesta al servicio de la razón y de su libertad. El afán del filósofo es el conocimiento de los caminos de la providencia en el mundo y en la historia. Mientras que el historiador no abandona el ámbito de la contingencia, siendo incapaz de unir lo concreto y lo universal, la filosofía tiene el imperativo de hacerse cargo del contenido de la religión, que en la idea de providencia ha percibido de manera clarividente que hay una razón soberana que rige el mundo y la historia, aunque ello le haga enemistarse con ciertas formas de teología que, en realidad, de acuerdo con la posición hegeliana, desvirtúan el concepto de providencia. La representación religiosa ha de hacerse contenido de la filosofía para ser superada en la reflexión puramente racional, pero esa representación no puede ser ignorada u olvidada,

¹⁵¹ *Op. cit.*, 48.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ Para una introducción al pensamiento de Anaxágoras, cf. A.J. Capeletti, *La Filosofía de Anaxágoras*. Los *Fragmentos* de Anaxágoras han sido editados en castellano por J. Martín.

¹⁵⁴ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 48.

ya que esconde una enorme riqueza. Y si las religiones pueden verse tentadas de considerar temerario todo intento de conocer el plan de Dios, la filosofía tiene que mostrar que la auténtica humildad reside en el reconocimiento de la sabiduría de Dios en la naturaleza y en la historia universal: “la divina sabiduría es, en lo grande como en lo pequeño, una y la misma. En la planta y en el insecto es la misma que en los destinos de pueblos e imperios enteros”¹⁵⁵.

Fiel a su proyecto de reconciliar naturaleza y espíritu, Hegel no puede ver un hiato entre el universo material y el universo espiritual de la historia. Ambos deben responder al mismo designio divino, a la idéntica razón que, como potencia absoluta, crea nuevas formas en la naturaleza y en la historia. En cualquier caso, la sabiduría divina resplandece más en la historia que en la naturaleza. Si hay un espacio donde esta sabiduría puede ser contemplada, éste es, por antonomasia, la historia. Dios no puede quedar circunscrito a la esfera de la intuición y del sentimiento, de la conciencia irreflexiva, sino que tiene que pertenecer a la esfera de la conciencia reflexiva, del pensamiento. El hombre es un ser pensante, y “tiene religión porque no es un animal, sino un ser pensante”¹⁵⁶. Vemos aquí cuán lejos se encuentra la filosofía hegeliana de la religión (que inevitablemente comparece también en su filosofía de la historia) del planteamiento de F. Schleiermacher¹⁵⁷. Si, para Schleiermacher, la religión es un sentimiento de dependencia del infinito, el cual escapa a las categorizaciones de la razón, y sería, de hecho, desvirtuado si quedase a merced de la reflexión racional¹⁵⁸, para Hegel consiste en una determinación suprema del espíritu, y en ella el espíritu sienta las bases para pensarse absolutamente a sí mismo. Las tres determinaciones supremas del espíritu hasta hacerse espíritu absoluto son, para Hegel, el arte, la religión y la filosofía. En el arte se da una unidad inmediata de naturaleza y espíritu¹⁵⁹, mientras que en la

¹⁵⁵ *Op. cit.*, 52.

¹⁵⁶ *Op. cit.*, 53.

¹⁵⁷ Cf. F. Schleiermacher, *Sobre la Religión. Discursos a sus Menospreciadores Cultivados*.

¹⁵⁸ Sobre la relación entre intuición y religión en Schleiermacher, en el contexto del romanticismo alemán, cf. R.B. Brandt, *The Philosophy of Schleiermacher. The Development of his Theory of Scientific and Religious Knowledge*, 95-144.

¹⁵⁹ En el sentimiento no hay escisión entre individualidad y universalidad: el sujeto siente que pertenece a algo que le sobrepasa, por ejemplo en la contemplación de las grandes obras de la música y la poesía. De hecho, para Hegel, la grandeza y el poder del arte no residen en la pacífica expresión de la idea en la forma material, sino que la fuerza que es capaz de suscitar en el espíritu radica en que expresa la contradicción entre la materia y la idea, que clama por una síntesis superadora y reconciliadora. La realidad no es pacífica, sino dialéctica. La belleza no puede surgir de la paz armoniosa entre los contrarios, sino de su pugna en busca de una síntesis superadora e integradora que dé lugar a un mundo nuevo en el seno de la subjetividad humana y de la historia. Tomar conciencia de la contradicción es abrir las puertas a la contemplación de la belleza, del bien y de la verdad. Sólo cuando el espíritu ha adquirido esa conciencia puede tomar las riendas de la historia e iniciar la reconciliación definitiva entre todas las contradicciones de la mente, de la historia y del mundo. La tarea del filósofo consiste, para Hegel, en ser portavoz de la dinámica del espíritu, mostrando que la verdad no puede hallarse nunca en la parcialidad, en el compromiso con uno de los dos polos de la relación dialéctica. La verdad no puede encontrarse en la aceptación pacífica de la contradicción, ni en privilegiar la tesis o la antítesis. La verdad sólo puede concebirse como una totalidad que integra, y al mismo tiempo supera, la tesis y la antítesis. La verdad es, de hecho, la síntesis que unifica sin anular. Cuando en una civilización las contradicciones se hacen patentes, nada más alejado de la labor del filósofo que inclinarse por uno de los términos. El filósofo debe ser heraldo de la necesidad de una síntesis nueva, de un mundo nuevo que reconcilie los opuestos, y he aquí la naturaleza del arte, el cual expresa la verdad, porque es capaz de reconciliar lo sensible y lo espiritual (que procede de la actividad de la mente), superando la contradicción. Y sólo en esa superación se puede manifestar la verdad, porque se logra trascender la parcialidad de lo sensible o de lo espiritual. Lo sensible por sí solo no brota de la interioridad de la conciencia humana: olvida el mundo de la subjetividad, el mundo del espíritu. Lo espiritual, por sí solo, permanece como idealidad abstracta y

religión (revelada) el espíritu absoluto se manifiesta a sí mismo sin velos u ocultamientos, sino tal y como es, para elevarse finalmente al pensar autoconsciente en la filosofía, que une arte y religión, y ya no está dominada por formas unilaterales, específicas y contingentes, sino por la forma suprema, que es el pensar mismo¹⁶⁰. Por tanto, situar la religión en la esfera de la intuición o del sentimiento impediría captar la dinámica del espíritu, que se determina supremamente en la religión. La religión trasluce, así, pensamiento, porque en ella se determina el espíritu como momento previo a su determinación definitiva como espíritu absoluto en la filosofía. La religión se dirige a Dios, al ser eterno, y si “Dios es el ser eterno en sí y por sí (...), lo que en sí y por sí es universal es objeto del pensamiento, no del sentimiento”¹⁶¹.

Nada más alejado de la intención de la filosofía hegeliana que situar lo absoluto en el ámbito del sentimiento. Lo absoluto es objeto del pensamiento y, como tal, puede ser pensado. El sentimiento es propio de la subjetividad, pero la razón busca la objetividad suma, y “reducir (...) al mero sentimiento el contenido divino –la revelación de Dios, la relación del hombre con Dios, la existencia de Dios para el hombre– es limitarse al punto de vista de la subjetividad particular, del albedrío, del capricho”¹⁶². La crítica hegeliana de la reducción de la religión al sentimiento es reiterada en otros lugares¹⁶³.

La filosofía de Hegel es un intento por dejar al margen lo particular, descubriendo la razón detrás de la aparente contingencia. El sentimiento subjetivo no sale del dominio de lo finito, mientras que la razón accede a la esfera de lo infinito, y “lo verdadero es algo en sí universal, esencial, sustancial; y lo que es así, sólo existe en y para el pensamiento. Lo espiritual, por el contrario, lo que llamamos Dios, es precisamente la verdad verdaderamente sustancial y en sí esencialmente individual,

ensimismada si no sale al exterior y conquista el mundo de las formas físicas. La verdad reside en lo espiritual que se apropia de lo sensible, asumiéndolo y humanizándolo. De acuerdo con Hegel, en la singularidad de la experiencia artística el ser humano aprehende la universalidad del concepto artístico de lo bello. Para Hegel, la obra del arte no está centrada en sí misma, como en las cosas meramente concretas de la naturaleza extrínseca a la mente humana. Al contrario, la obra del arte es una pregunta dirigida al alma humana. Su grandeza reside en que la particularidad que le impone la sensibilidad no es obstáculo para que pueda sugerir a la mente humana mucho más de lo que salta a simple vista. En el arte, la apariencia es vencida por la captación de significados más profundos. Es el triunfo del absoluto, capaz de hacer que de la particularidad de la expresión sensible y material surja todo un mundo de significados que apelan directamente a la interioridad humana. El absoluto se reconcilia consigo mismo en esa apelación a la conciencia humana, en esa reconciliación que se da en el juicio estético entre la particularidad de la expresión sensible, determinada y finalizada, y la universalidad del mundo de los significados, indeterminados y constitutivamente abiertos. Cf. H. Paolucci, *Hegel: On the Arts. Selections from G.W.F. Hegel's "Aesthetics or Philosophy of Fine Arts," abridged and translated with an introduction by H. Paolucci*, 9ss. Sobre las tres formas históricas de lo artístico según Hegel (la simbólica, la clásica y la cristiano-romántica), cf. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, 49-50.

¹⁶⁰ Cf. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*, 580.

¹⁶¹ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 53.

¹⁶² *Op. cit.*, 54.

¹⁶³ Así sucede en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión*, 33. Esta crítica también aparece en el prefacio a *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, donde Hegel se opone a la reducción la religión al ámbito del sentimiento, a la esfera de la subjetividad, porque ello conllevaría dejar al mundo ético [*sittliche Welt*] en un estado de “ateísmo”, pues la religión no tendría nada que decir sobre la objetividad de la vida moral. Sobre este aspecto, cf. W. Pannenberg, “Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels”, en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 91ss.

subjetiva”¹⁶⁴. No hay universalidad en el sentimiento, por lo éste no es adecuado para caracterizar la esencia de la religión y de lo divino. La universalidad sólo comparece en el pensamiento. Es el espíritu universal quien ha configurado la historia, porque el espíritu, como Hegel estableció con anterioridad, es previo al acontecimiento. Es el ser pensante, en definitiva, quien está detrás de la historia: “el ser pensante es en sí creador; como tal lo encontramos en la historia universal”¹⁶⁵. Toda verdad particular no es sino un destello de la verdad universal, de Dios, de la eterna verdad.

La razón rige el mundo y en sentido absoluto, la razón es divina, es la razón en su potencia infinita, la cual se despliega en la historia y hace que individuos, pueblos y estados le sirvan. Esta razón que rige el mundo es la providencia de la que hablan las grandes religiones, que gobierna la historia mediante un plan: la fe en la providencia es la fe en un plan rector de la historia. Sin embargo, ¿estamos acaso en condiciones de conocer el plan de la providencia? A la luz del programa filosófico de Hegel, la respuesta es obvia: lo estamos, porque el pensamiento se halla capacitado para elevarse por encima de las determinaciones particulares, descubriendo el espíritu universal en la naturaleza y en la historia. Las religiones ayudan en esta tarea con su fe en la providencia, porque “como cristianos sabemos lo que es Dios. Dios ya no es ahora un desconocido”¹⁶⁶.

En la religión revelada, como determinación suprema del espíritu, el absoluto se da a conocer libremente a sí mismo. Y esa misma religión revelada llega a la fe en la providencia, una fe todavía demasiado genérica como para constituir, por sí misma, una explicación de las determinaciones del espíritu en la historia, pero suficiente como punto de partida para la filosofía. La religión, en el esquema de Hegel, ha de dejar paso a la filosofía. Si en los tiempos de la escolástica medieval la filosofía había sido *ancilla theologiae*, en Hegel la teología, como sistematización racional del contenido de la religión revelada, se convierte en *ancilla philosophiae*, en la determinación antecedente y necesaria que debe ser superada en la determinación suprema final del espíritu¹⁶⁷. De este modo, no es la razón la que deja espacio a la fe, sino la fe la que deja espacio a la razón. La fe posee una convicción, a saber, que la providencia rige el mundo, pero es incapaz de desarrollarla racionalmente. Sólo la filosofía puede hacerlo. Y ahora es el momento adecuado para ello, porque, en palabras de Hegel, “tiene que haber llegado el tiempo de concebir también esta rica producción de la raza creadora, que se llama historia universal”¹⁶⁸. La verdadera teodicea no será una teodicea abstracta, como la de Leibniz¹⁶⁹, sino una teodicea que concilie el espíritu pensante y su negación en los acontecimientos particulares de la historia, entendiendo que “los fines particulares se pierden en lo universal”¹⁷⁰, y que la negatividad tiene un sentido en cuanto que motor

¹⁶⁴ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 54.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Op. cit.*, 55.

¹⁶⁷ La expresión *ancilla philosophiae* la encontramos también referida al rol que juega la historia en el pensamiento de Platón. Cf. K. I. Vourveres, *Die Geschichte als Ancilla Philosophiae bei Platon*.

¹⁶⁸ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 56.

¹⁶⁹ Para una introducción al papel de la teodicea en el pensamiento de Leibniz, cf. P. Rateau, *La Question du Mal chez Leibniz: Fondements et Élaboration de la Théodicée*, y, para una panorámica histórica en el contexto del Siglo de las Luces, cf., del mismo autor (ed.), *L’Idée de Théodicée de Leibniz à Kant: Héritage, Transformations, Critiques*. Los escritos leibnicianos a propósito de la teodicea han sido compendiados, en castellano, por R. Rovira en *Compendio de la Controversia de la Teodicea*. Nos detendremos en la problemática de la teodicea en III, 1: “El mal en la historia”.

¹⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 57.

de la historia, tesis ésta que se constituirá en aspecto esencial de la racionalización hegeliana de la historia, y de cómo integrar la perspectiva de los agentes individuales con la de un espíritu universal que gobierna el decurso de los tiempos. La filosofía de la historia es, en definitiva, la verdadera teodicea¹⁷¹.

¹⁷¹ Cf. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, 60.

2. La idea hegeliana de historia y su realización

Hemos podido comprobar cómo el eje vertebrador de la visión hegeliana de la historia es su consideración de que ésta se encuentra conformada por la razón. En este sentido, “la historia universal se desenvuelve en el terreno del espíritu”¹⁷², con la importancia conceptual que posee esta noción en Hegel. Afirmar que la historia universal se desenvuelve en el terreno del espíritu no es sino sostener que en ella se expresa una realidad permanente, una realidad sustancial, verdadera y eterna. La historia no es el escenario del acaso, y lo que en el mundo se muestra como entidades separadas, a saber, la naturaleza por un lado y el espíritu por otro, convergen en el ser humano. En el fondo, “el terreno del espíritu lo abarca todo”¹⁷³.

En los cambios históricos subsiste una realidad, y hay por tanto algo constante. De hecho, “los hombres han permanecido iguales”¹⁷⁴, y en todas las etapas hay sentimientos y ansias comunes, siendo así que “los mismos afanes y esfuerzos se producen en una pequeña ciudad que en el gran teatro del mundo”¹⁷⁵. Para comprender el sentido de la historia es necesario hacer abstracción de los contenidos concretos de la historia para llegar a su espíritu, a cuanto de permanente hay en ella, para lo cual “hemos de contemplar la historia universal según su fin último”¹⁷⁶. No podemos detenernos en los fines parciales si buscamos entender la historia universal. La verdad sustancial y plena sólo puede encontrarse en el marco de la historia universal¹⁷⁷.

¿Cuál es el motor de la historia? Detrás de las pasiones de individuos, pueblos y estados, ¿qué es lo que se esconde? Ésta podría ser la formulación de un interrogante fundamental que se plantea la filosofía de la historia de Hegel. Si nos proponemos desentrañar la realidad sustancial, permanente y eterna y, por tanto, verdadera en sumo grado, estamos buscando a Dios. Dios es lo más perfecto, por lo que no puede tener un objeto de conocimiento distinto de sí mismo: Dios se conoce a sí mismo en un acto infinito y eterno. Y, por la misma razón, todo lo que Dios desea se corresponde plenamente con su naturaleza. Dios no puede desear algo distinto de sí mismo: “Dios y la naturaleza de su voluntad son una misma cosa; y ésta es la que filosóficamente llamamos la Idea”¹⁷⁸. La *idea* es la voluntad de Dios en todas las cosas, y “lo que debemos contemplar es (...) la idea; pero proyectada en este elemento del espíritu humano”¹⁷⁹.

¹⁷² G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 59.

¹⁷³ *Op. cit.*, 59.

¹⁷⁴ *Op. cit.*, 60.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Op. cit.*, 61.

¹⁷⁷ M. Eliade resume, didácticamente, la posición de Hegel en los siguientes términos: “para Hegel, el acontecimiento histórico era la manifestación del espíritu universal. Hasta puede entreverse un paralelismo entre la filosofía de la historia de Hegel y la filosofía de la historia presentada por los profetas hebreos: para éstos como para aquél, un acontecimiento es irreversible y válido en sí mismo en cuanto es una nueva manifestación de la voluntad de Dios –posición característicamente “revolucionaria”, recordémoslo, en la perspectiva de las sociedades tradicionales dirigidas por la repetición eterna de los arquetipos-. Según Hegel, el destino de un pueblo conservaba todavía una significación transhistórica, porque toda historia revelaba una nueva y más perfecta manifestación del espíritu universal” (*El Mito del Eterno Retorno*, 136).

¹⁷⁸ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 61.

¹⁷⁹ *Ibid.*

El filósofo se propone comprender el sentido de la realidad, del mundo y de la historia, y con ello conocer la voluntad de Dios. En la *Fenomenología del Espíritu* y en la *Enciclopedia*, Hegel ha descrito cómo la idea se revela primeramente como lógica (el pensamiento mismo), luego como naturaleza física y finalmente como espíritu en general. El espíritu es la expresión máxima de la idea, pero la idea lo surca todo: el pensamiento, la naturaleza y el espíritu. Nada le es ajeno. El pensamiento, la naturaleza y el espíritu revelan la idea, y por tanto la voluntad de Dios. En el ser humano, la idea se manifiesta, ante todo, como *libertad*: la idea es la idea de libertad, y la historia es la historia de la conciencia de la libertad, porque, como escribe G. Gutiérrez, “para Hegel, la historia universal es el progreso de la conciencia de la libertad. Más todavía, lo que anima la historia es la difícil conquista de esa libertad, inicialmente apenas vislumbrada, es el paso de la conciencia de la libertad a la libertad real”¹⁸⁰.

Ahora bien, ¿cómo definir el “*espíritu*”? El espíritu hace referencia a lo permanente, a un fundamento profundo de las cosas que trasciende la contingencia, pero que se expresa a sí mismo a través de la contingencia¹⁸¹. El espíritu queda asociado, de este modo, a lo verdadero, a lo permanente, a lo eterno en definitiva, aun en el contexto de lo temporal y pasajero. La permanencia del espíritu consiste para Hegel en que éste se tiene a sí mismo por objeto, porque, efectivamente, si se trata de una realidad permanente, su objeto no puede ser lo mutable y contingente. El espíritu se tiene a sí mismo por objeto, como el pensamiento consciente. Así, “el espíritu es (...) pensante, y es el pensamiento de algo que es, y el pensamiento de qué es y de cómo es”¹⁸². El espíritu piensa el ser y, en definitiva, se piensa a sí mismo, porque saber del objeto implica también saber acerca de uno mismo: “yo sé de mi objeto y sé de mí; ambas cosas son inseparables”¹⁸³.

El espíritu es la expresión de la libertad, al poseer la capacidad de volver sobre sí mismo, y se tiene a sí mismo como centro, existiendo para sí mismo: “es la libertad la sustancia del espíritu”¹⁸⁴. La libertad del espíritu hace que éste niegue continuamente todo lo que la pone en peligro. Se trata de una lucha: la libertad no es algo pacífico para el espíritu, sino una tarea que exige su constante enfrentamiento con todo cuanto la amenaza. El espíritu busca conocerse a sí mismo, pero lo que primero conoce de sí mismo en su forma de individuo humano es el sentimiento. Aquí no hay objetividad ni autoconciencia, pues lo que rige es el impulso. No hay pensamiento, no hay un saber de lo universal en el sentimiento. En el ámbito del sentimiento no se cumple todavía lo que el hombre está llamado a ser, porque para Hegel hay un *a priori* ideal, una auténtica prioridad de la idea (que remite a la voluntad de Dios) sobre la realidad inmediata: “lo que el hombre es realmente, tiene que serlo idealmente”¹⁸⁵.

La inmediatez real del hombre no responde a lo que idealmente debe ser, a lo que tiene que ser para servir al desarrollo del espíritu universal. En su inmediatez real,

¹⁸⁰ G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, 47-48.

¹⁸¹ Pannenberg definirá “espíritu” de una manera que retrotrae al uso hegeliano de esta idea, aunque inspirada, ante todo, como veremos, en el pensamiento bíblico: “la presencia de lo verdadero y definitivo en medio de los procesos de la historia –que se interrumpen incompletos-, en medio del fracaso y la transitoriedad terrenales, es a lo que llamo espíritu”. W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 656.

¹⁸² G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 62.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Op. cit.*, 63.

donde prima el sentimiento, el ser humano está dominado por impulsos, pero, precisamente porque su ser real no se identifica todavía con su ser ideal, puede reprimirlos: “el hombre ha de determinar qué fin debe ser el suyo, pudiendo proponerse como fin incluso lo totalmente universal”¹⁸⁶. El hombre es capaz de romper con su espontaneidad natural porque su ser real está llamado a expresar algo que la trasciende: “el hombre, como espíritu, no es algo inmediato, sino esencialmente un ser que ha vuelto sobre sí mismo”¹⁸⁷. Negando lo inmediato, el hombre se hace verdaderamente hombre, porque el ser humano no está dado de antemano, no nace plenamente hombre, sino que su hacerse humano exige una actividad. Según Marx, “lo grandioso de la *Fenomenología* y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo”¹⁸⁸.

La capacidad de reflexionar, de volver sobre sí mismo, caracteriza esencialmente al espíritu, que en virtud de este poder es un sujeto, pues “sólo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto”¹⁸⁹. El espíritu es sujeto, el cual adquiere en la historia una dualidad, que es de carácter ambivalente: por un lado es de naturaleza universal, pero al mismo tiempo viene determinado en lo que Hegel denomina “el espíritu de un pueblo”, y “el espíritu de que hemos de ocuparnos es el espíritu del pueblo”¹⁹⁰. Los pueblos no existen por sí y para sí mismos, sino que constituyen el concepto que el espíritu tiene de sí mismo y que se expresa a través de las determinaciones propias de cada pueblo. Los pueblos, de esta manera, revelan el espíritu y, por tanto, la verdad, dado que en la historia se realiza la representación del espíritu. Contemplar la historia es observar qué representaciones ha ido asumiendo el espíritu de sí mismo, y de ahí lo apremiante de la tarea de la historia filosófica: descubrir el espíritu.

El espíritu se representa a sí mismo en los *pueblos*, pero el espíritu sólo puede tenerse a sí mismo por objeto. El conocimiento que el espíritu tiene de sí mismo es que es libre, que vive para sí y que no está determinado por una realidad externa a sí mismo. El espíritu no está determinado por los pueblos, sino que determina él mismo a los pueblos: los pueblos son las determinaciones que el espíritu toma de sí mismo en su camino hacia la libertad absoluta, y expresan el concepto de libertad del espíritu, el cual se plasma en el derecho, en la moral y en la religión que les son propias. El espíritu configura así una sustancia, una verdad, en la que existen los individuos: “el individuo existe en esta sustancia”¹⁹¹.

El *individuo* no es previo al espíritu, sino que se hace en el espíritu y resulta ininteligible si no es a la luz de su inserción en un espíritu. La verdad del individuo es inseparable de la que manifiesta el espíritu del pueblo al que pertenece. En la historia comparecen individuos excepcionales que por sí solos parecen tomar las riendas de su tiempo y guiar a su pueblo hacia una meta, y una aproximación al fenómeno de los

¹⁸⁶ *Op. cit.*, 64.

¹⁸⁷ *Ibid*

¹⁸⁸ K. Marx, *Manuscritos de Economía y Filosofía*, 187. Sobre la composición y la estructura de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, cf. el estudio clásico de J. Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*.

¹⁸⁹ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 64.

¹⁹⁰ *Op. cit.*, 65.

¹⁹¹ *Op. cit.*, 66.

líderes y de los genios podría sugerir que son ellos mismos, en virtud de su fuerza y de su autonomía, quienes conducen la historia con independencia de cualquier espíritu que los trascienda. No es así en la filosofía de Hegel¹⁹². Los individuos excepcionales no obran al margen del espíritu ni crean ellos mismos el espíritu, sino que han sido capaces de comprender el espíritu, y a él se someten: “los hombres de más talento son aquéllos que conocen el espíritu del pueblo y saben dirigirse por él”¹⁹³.

¹⁹² R. Southard ha puesto de relieve que tanto el autor de *Geschichte Alexanders des Grossen*, J. G. Droysen, como sus discípulos, habían sido influenciados en gran medida por la filosofía hegeliana (el propio Droysen había asistido a algunos de los cursos que Hegel impartía en Berlín), y atribuían a la historia la capacidad de desvelar el plan divino sobre la humanidad a través de las acciones de las “grandes individualidades”. Cf. R. Southard, *Droysen and the Prussian School of History*, 13ss. Con todo, y como Southard indica, el propio Droysen fue crítico con lo que él consideraba que constituía una importante laguna en Hegel: su falta de atención a los hechos empíricos (cf. *op. cit.*, 13), y también se mostró contrario a determinadas interpretaciones del dogma cristiano que había realizado el gran filósofo alemán (cf. *op. cit.*, 14).

¹⁹³ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 66. Hegel cita el ejemplo de Julio César, quien, a pesar de guiarse por su afán de gloria y de poder personales, contribuyó, aun inconscientemente, a la hegemonía de Roma en el mundo, determinando necesariamente su historia. Roma no habría sido la misma si César no hubiese perseguido sus fines individuales, y “éstos son los grandes hombres de la historia, los que se proponen fines particulares que contienen lo sustancial, la voluntad del espíritu universal” (*op. cit.*, 86). El fin particular de César, su ansia de poder y de dominio sobre la República romana, entrañaba el germen del futuro imperio, y por ende de la historia de los siguientes siglos. Lo que en César era un instinto casi inconsciente, manifestado sólo en formas de deseo de poder meramente individual, refleja la conciencia del espíritu universal, de lo sustancial y verdadero, que se sirve del fin particular de César para alcanzar el fin auténticamente universal. En los pueblos de la historia, sostiene Hegel, comparecen individuos excepcionales que han sabido aprehender un contenido universal y que se proponen metas verdaderamente universales. Muchas veces lo hacen por simple ansia de poder y de gloria, pero ese interés personal responde en realidad a la búsqueda de objetivos que se aproximan notablemente al fin universal del espíritu. Estos individuos han querido y realizado “lo justo y necesario” (*op. cit.*, 92), y “saben lo que es la verdad de su mundo, de su tiempo, lo que es el concepto, lo universal que viene” (*ibid.*). Su mente es más clarividente a la hora de entender el sentido del momento histórico que les ha tocado vivir, y son capaces de vislumbrar el futuro, hacia dónde se dirige la historia. Captan, en definitiva, el contenido universal que permanece velado en la contingencia del mundo y de la historia, pero que necesariamente subyace a ella. Y esa voluntad no se les impone como una carga exterior, como una heteronomía, sino que nace de dentro de ellos mismos. En su aparente autonomía se han convertido en “órganos de este espíritu sustancial” (*ibid.*). La posición de Hegel en filosofía de la historia recuerda mucho a una célebre tesis teológica de la época patristica, la de Apolinar de Laodicea (310-390). El obispo sirio Apolinar difundió una doctrina, posteriormente bautizada como “apolinarismo”, que sostenía que, en virtud de la encarnación, el alma humana de Cristo había sido sustituida por el Logos. Cristo carecía, por tanto, de un alma humana y de unas potencias verdaderamente humanas (inteligencia y voluntad), al haber sido reemplazadas por el Logos divino, por la mente divina. De esta manera, la humanidad de Cristo constituía una exterioridad que, en su interioridad, estaba guiada por el Logos. Análogamente, en Hegel, el individuo no existe por sí y para sí, sino que “el espíritu progresivo constituye el alma interior de todos los individuos” (*op. cit.*, 93). Este “apolinarismo” filosófico le permite reconciliar lo universal y lo particular en el individuo histórico: su exterioridad trasluce justamente esa individualidad, esa percepción de que el individuo responde a su propia voluntad y de que subsiste por sí y para sí, pero en su interioridad, en lo profundo de su ser, el individuo está “imbuido” del espíritu universal, y se erige en su herramienta, en su instrumento en la historia. Difícilmente se salvará una posición como la de Hegel de la legítima acusación de “docetismo” existencial, ya que los individuos, en el fondo, no lo son en sentido estricto y verdadero, sino meras manifestaciones externas, aparentemente individuales, de un espíritu universal que representa su “alma”. Sobre la teología de Apolinar de Laodicea y las controversias cristológicas suscitadas por este obispo sirio puede consultarse H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*; Ch. E. Raven, *Apollinarism: an Essay on the Christology of the Early Church*; E. Mühlberg, *Apollinaris von Laodicea*.

No tiene sentido detenerse y lamentarse ante la tragedia, porque “la historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías”¹⁹⁴. Esta afirmación de Hegel no es, en absoluto, la asunción de un hondo pesimismo. Todo lo contrario. Hegel admite que en la historia no hay lugar para la paz duradera, pero entiende la razón que lleva a ello: no hay espacio para la paz porque el espíritu universal todavía no ha logrado la paz definitiva, y cuando la alcance ya no habrá historia, pues el espíritu universal ya no tendrá necesidad de negarse, determinándose en la forma de espíritus de pueblos que integran su dinámica. Hay desdicha porque hay historia, y lo importante es saber que ésta no responde al azar o al sinsentido, sino a la necesidad, a la verdad, a lo sustancial. La afirmación de Hegel representa más bien un acto de confianza en la historia que una proclama de pesimismo.

El pueblo hace lo que el espíritu desea porque sólo este último es auténticamente libre. La ilusión del individuo desaparece ante la realidad del espíritu, y el espejismo de individuos autosuficientes que edifican un espíritu deja lugar a la realidad del espíritu, de la sustancia, de la verdad que define ella misma el lugar de los individuos en la historia: “los individuos desaparecen ante la sustancia universal, la cual forma los individuos que necesita para su fin. Pero los individuos no impiden que suceda lo que tiene que suceder”¹⁹⁵. El individuo no tiene poder por sí mismo para oponerse a los designios del espíritu, de la sustancia universal y verdadera, sino que necesariamente sirve a sus fines. Esto no significa que el individuo quede reducido a un mero medio, a una mera pieza en el complejo mecanismo de la historia, porque resulta necesario para que el espíritu se exprese a sí mismo, y en ningún modo es algo superfluo. Sin individuos no hay historia: el espíritu necesita subsistir en individuos, en pueblos y en estados, pero lo que trasciende toda individualidad y toda contingencia es el espíritu, y si la historia únicamente se rigiese por los planes de los individuos particulares, no estaría entonces guiada por la razón universal, y no reflejaría el espíritu divino. Aunque perezcan los espíritus particulares, y su sombra quede difuminada en el transcurrir de la historia, persiste el espíritu universal, “que no puede perecer”¹⁹⁶.

Hegel ha analizado los conceptos de idea y de espíritu, imprescindibles para aportar luz sobre el sentido de la historia universal. Ahora urge preguntarse no tanto por el sentido como por el *contenido* de la historia universal. Hemos visto que, para Hegel, la historia universal trasluce el espíritu, lo expresa y expone en distintas determinaciones o formas particulares. A pesar de ello, esa misma historia nos muestra que el espíritu de los pueblos que la integran no ha sido el mismo, sino que ha ido variando. ¿Es posible vislumbrar algún tipo de progresión o de direccionalidad en esta variación? Si la historia no está dejada al acaso, sino que expresa una racionalidad, la cual está ligada al espíritu universal, a la verdad sustancial y, en último término, a Dios, debe poseer una orientación perfectamente identificable. Esa variación en la conciencia de los pueblos no puede responder al mero azar.

Hegel distingue tres grandes etapas en la expresión del espíritu, que coinciden con tres grandes pueblos: los orientales, los griegos y los pueblos germánicos. El núcleo de la variación entre sus respectivos espíritus tiene como centro la idea de libertad. Si el espíritu es la realidad eminentemente libre, y la historia no puede ser sino la continua

¹⁹⁴ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 88.

¹⁹⁵ *Op. cit.*, 64.

¹⁹⁶ *Ibid.*

expresión de esa idea de libertad, los tres grandes pueblos de la historia han de representar, en la perspectiva hegeliana, las tres grandes concepciones de la libertad.

Los orientales tuvieron una idea de libertad, pero enormemente reducida: sólo el un individuo es libre, el déspota. El resto de los mortales se subordina a la libertad de él. En Grecia, sólo algunos individuos son libres, mientras que gran parte de la población permanece aún atada con las cadenas de la esclavitud. Es con el advenimiento de los pueblos germánicos, que incorporan el cristianismo como su religión propia, que la idea de libertad de todos los individuos toma forma. Se aprecia el progreso en la conciencia de la libertad con toda intensidad. El espíritu ha tenido que ir negando determinaciones previas para llegar a un concepto más elevado de sí mismo y de su libertad. No ha sido una historia pacífica, sino a menudo traumática, y había ser así. Era necesario. El espíritu tenía que determinarse primero como espíritu de un pueblo que considerase libre sólo a un individuo, para negar esa determinación y configurarse como espíritu de un pueblo que tuviese una noción más alta de la libertad, ya no restringida a una sola persona, sino ampliada a más miembros de la comunidad. Y, finalmente, tenía que plasmarse como espíritu de un pueblo que concibiese a todos los seres humanos como dotados de libertad. Sin embargo, ¿por qué no ha tomado el espíritu, desde el principio, la más elevada de las determinaciones y el más logrado de los conceptos de libertad? Es, sin duda, una pregunta que cabría formular a la filosofía hegeliana de la historia. Con todo, parece que semejante ausencia de desarrollo histórico contradiría las leyes de la dialéctica, que son las leyes del pensamiento, reflejadas en la naturaleza y en la historia¹⁹⁷. Para Hegel, la verdad y la plenitud no se consiguen sin lucha y dinamismo. El fin último del mundo y de la historia no puede ser ajeno a esta progresión en la conciencia de libertad, sino que la meta superior debe ser que “el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su libertad se realice”¹⁹⁸.

No hay nada por encima de la libertad del espíritu. Los espíritus de los pueblos sirven al fin del espíritu, que es su libertad: “los espíritus de los pueblos son los miembros del proceso en que el espíritu llega al libre conocimiento de sí mismo”¹⁹⁹. Pero, nuevamente, se trata de un proceso y no de una actualización súbita. Se engañaría quien pensase que la libertad puede alcanzarse de manera armónica, pacífica y atemporal, porque sin las determinaciones, sin las negaciones que el espíritu va tomando, es imposible llegar a la verdad plena. Sin que el espíritu salga de sí mismo y se niegue a sí mismo en la historia es imposible que logre abarcarlo todo y erigirse en una realidad auténticamente integradora, en una síntesis.

El espíritu universal se desenvuelve en los espíritus de los pueblos particulares, en su religión, en su ciencia, en sus artes, en sus destinos y en sus acontecimientos, y ¿qué es lo que busca en esta incesante actividad? Ansía comprenderse a sí mismo, y para ello se realiza históricamente en espíritus de pueblos particulares, pero “esta realización es a la vez su decadencia”²⁰⁰. El dinamismo de los pueblos lleva pareja la semilla de su destrucción, porque progresan y evolucionan hasta expresar plena y fielmente un espíritu, una idea que les antecede y sirve a la libertad del espíritu universal, pero cuando han llevado a término este fin, dejan de existir, pues ya no hay

¹⁹⁷ Para una examen de las dimensiones e implicaciones de la dialéctica hegeliana, cf. N.G. Limnatis (ed.), *The Dimensions of Hegel's Dialectic*.

¹⁹⁸ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 68.

¹⁹⁹ *Op. cit.*, 69.

²⁰⁰ *Ibid.*

lugar para ellos en la historia. Han perdido su sentido, y es necesario que otro pueblo asuma el liderazgo, y así el espíritu universal pueda tomar otra determinación que anule la precedente y constituya la expresión de un concepto más elevado de la libertad. Es necesario que cesen los espíritus antiguos de los pueblos y surjan los nuevos. No hay tiempo para el lamento o la nostalgia, porque ese proceso de destrucción y de creación responde a la necesidad del espíritu, que es la expresión de su libertad.

El individuo se realiza en los pueblos. La idea adquiere realidad en los pueblos y en sus obras, “y la obra persiste y los individuos han de educarse en ella, han de hacerse conformes a ella”²⁰¹. No obstante, es inútil creer que esas obras subsisten por sí mismas. Acabarán pereciendo porque sirven a un fin mayor, el del espíritu y su libertad. Cuando el espíritu tiene lo que quiere, no siente pesar por la desaparición de los pueblos cuyos espíritus han contribuido a la expresión progresiva de su libertad, y la necesidad hace que su actividad ya no se vea excitada por estímulo alguno, y que no haya interés. Sin interés no hay dinamismo en la historia, ya que no se suscita la actividad de individuos, pueblos o estados. Una vez que el espíritu ya ha elaborado un concepto de sí mismo, y éste se ha expresado en el espíritu de un pueblo, cesa el interés, que es el motor de las acciones del espíritu. Cuando el espíritu de un pueblo ya no tiene desafíos y carece de intereses que guíen su actividad, perece. Cuando el espíritu universal tiene lo que anhela, entonces la forma que ha adoptado como espíritu particular en el espíritu de un pueblo deja de existir: “el espíritu del pueblo es un individuo natural; como tal florece, madura, decae y muere”²⁰². Sin embargo, la muerte del espíritu de un pueblo no es la muerte de lo que es eterno e imperecedero, el espíritu universal. Muere el espíritu individual, pero persiste el espíritu genérico y universal, y el sucederse de individuos, pueblos y estados pone de relieve que lo que prima es lo universal sobre lo particular, el espíritu sobre los espíritus concretos. Es lo que permanece en la historia y es, por tanto, la verdad de la historia: su sumisión a un fin mayor que la contingencia de sus acontecimientos singulares.

La costumbre es una muerte natural, el agotamiento de un pueblo que ya no da más de sí y que ha perdido su lugar en la historia. Este hecho, esta inevitable entrada en la decadencia y finalmente en la muerte, puede entristecernos: que grandes pueblos que han logrado causar admiración universal perezcan parece constituir un motivo de melancolía, pero no para Hegel: “la caducidad puede conmovernos; pero se nos muestra, si miramos más profundamente, como algo necesario en la idea superior del espíritu”²⁰³. Es necesario que los pueblos decaigan y perezcan, signos de que su espíritu ha dejado de portar el concepto supremo del espíritu.

Idea, espíritu y contenido de la historia universal son tres categorías esenciales para comprender la historia universal. Pero, ¿cuál es el *proceso* de la historia universal? Si, en efecto, la historia refleja la dinámica de la sucesión entre vida y muerte, ¿no se asemeja esto a los ciclos naturales? En la naturaleza parece no haber nada nuevo bajo el Sol. Se crea novedad, sí, en la naturaleza, pero sólo sirve a la supervivencia y no a ningún otro fin²⁰⁴. Y si esto ocurre con la naturaleza, ¿sucede lo mismo con el espíritu?

²⁰¹ *Op. cit.*, 71.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Op. cit.*, 72.

²⁰⁴ La naturaleza, por procesos intrínsecos que la ciencia moderna ha situado, en última instancia, en el nivel genético, y que vienen configurados por la influencia que el ambiente externo ejerce sobre él, crea nuevas variedades, y ella misma selecciona las que son más aptas para la supervivencia. Pocas ideas se

Para Hegel no hay lugar a dudas: “con el Sol del espíritu, la cosa varía. Su curso y movimiento no es una repetición de sí mismo”²⁰⁵. Lo permanente en la historia no viene dado por el eterno retorno, imagen de la búsqueda cíclica de la supervivencia en la naturaleza, porque el espíritu se expresa progresivamente, adquiriendo nuevas formas para comprenderse mejor y para alcanzar su concepto pleno de libertad. El pensamiento es un género universal que no muere, aunque perezcan los individuos que lo portan. Se anula, sí, el contenido inmediato del pensamiento, pero se gana la esencia, lo universal, porque “el espíritu universal no muere”²⁰⁶.

La capacidad de reflexión que poseen los individuos sirve a la dinámica del espíritu. Los individuos reflexionan, vuelven sobre sí mismos, y, al pensar, relativizan la inmediatez del espíritu, la expresión primaria que éste ha tomado. Aquí reside su fuente de ganancia y de perdición: al cuestionar el espíritu de su propio pueblo en su representación inmediata, los individuos, aun inconscientemente, están suscitando una nueva expresión del espíritu universal, facilitando la emergencia de otro pueblo que tome las riendas de la historia, pero también plantan la semilla de su propia decadencia, motivada por ese mismo cuestionamiento de lo inmediato que ha provocado una oposición entre la realidad dada y el pensamiento, y como el espíritu siempre busca la unión entre los contrarios, la síntesis entre la tesis y la antítesis, emergerá un principio superior: “este proceso, que proporciona al espíritu su ser mismo, su concepto, es la historia”²⁰⁷. El espíritu ha ido adquiriendo sucesivas determinaciones en la forma de los espíritus de los distintos pueblos, pero toda determinación entraña una negación, una particularidad, y el espíritu no puede quedarse en ella.

Al objetivarse, el espíritu niega su universalidad, y tan pronto como el pensamiento cae en la cuenta de esta determinación y de la particularidad que implica, no puede sino disputarla y eventualmente negarla, impulsando una nueva síntesis, un nuevo principio, y en el fondo una nueva determinación en la forma del espíritu de otro

presentan ante la mente humana con tanto poder explicativo como la de evolución por selección natural de Darwin y Wallace. Sabido es de sobra el hondo impacto que la teoría darwinista ejerció, ya en los años inmediatamente posteriores a la publicación de *El Origen de las Especies* en 1859, no sólo en la ciencia natural, sino también en la filosofía, en la cultura y, especialmente, en la religión. Filósofos y teólogos se han visto obligados a plegarse a la evidencia y a tratar de integrar la explicación de Darwin en sus esquemas de pensamiento. La ciencia corrobora que en la naturaleza sólo hay un fin: la supervivencia. La creatividad, la asombrosa variedad de formas naturales que trae asociada, en no pocas ocasiones, una belleza sin parangón, la cual desafía a la belleza artificial del hombre (“*La Nature. — Mon pauvre enfant, veux-tu que je te dise la vérité? C’est qu’on m’a donné un nom qui ne me convient pas; on m’appelle nature, et je suis tout art*”, escribió Voltaire en “Dialogue entre le philosophe et la nature”, en *Questions sur l’Encyclopédie*), no debe hacernos olvidar que no tiene como finalidad transmitir hermosura, sino vida. Las nuevas formas surgen como mecanismos de supervivencia en respuesta a las exigencias de la selección natural. Con todo, y a la hora de interrogarse por el sentido de este proceso, parece cierto que el único interés es la supervivencia. Lo complejo no surge en razón de sí mismo, por el mero interés creativo de la naturaleza, como el artista que crea libremente (al menos en teoría) sirviendo a su exclusivo ideal estético. El fin de la naturaleza es la supervivencia, y es éste el fin que se repite en todas sus formas, en todas sus nuevas determinaciones. Para una introducción a las implicaciones filosóficas de la teoría de la evolución, en las que no podemos detenernos aquí, cf. A. Rosenberg – R. Arp (eds.), *Philosophy of Biology: An Anthology*, con contribuciones de E. Mayr, S.J. Gould, C. Lewontin y E.O. Wilson, entre otros. Cf. también F. Ayala – Th. Dobzhansky (eds.), *Estudios sobre Filosofía de la Biología*. Para una aproximación a la importancia de las contribuciones de Darwin a la biología, en el contexto de la problemática histórica de esta ciencia, cf. E. Mayr, *The Growth of Biological Thought*, 394-534.

²⁰⁵ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 73.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Op. cit.*, 74.

pueblo: “el resultado de este proceso es, por tanto, que el espíritu, al objetivarse y pensar su ser, destruye por un lado la determinación de su ser, pero aprehende por otro lado lo universal del mismo, y de este modo da a su principio una nueva determinación”²⁰⁸. Es la esencia del progreso en la historia: una dialéctica entre determinación y superación de esa determinación, y la clave reside en conocer el pensamiento de ese movimiento de un espíritu a otro, en saber por qué ha de pasarse de un espíritu a otro y qué cambio conceptual supone dicha transición. Es necesario entender que no hay descanso para los pueblos: “cada nuevo espíritu de un pueblo es una fase en la conquista del espíritu universal, en el logro de su conciencia, de su libertad. La muerte del espíritu de un pueblo es el tránsito a la vida”²⁰⁹. El espíritu universal sólo se realiza mediante la consecución de un concepto cada vez más elevado de la libertad en los sucesivos espíritus de los pueblos.

Con todo, la continua dinámica de determinación como negación, y de negación de esa negación para lograr una síntesis superior, ¿tiene fin? ¿Conduce a un fin último, o consiste más bien en una cadena infinita regida por la incesante dialéctica entre lo dado y su negación? Después de examinar la idea, el concepto, el contenido y el proceso de la historia universal, hay que afrontar el problema del fin último de la historia universal, y si en la historia se expresa el espíritu, y “no hay nada superior al espíritu, nada más digno de ser su objeto”²¹⁰, el fin último de la historia ha de ser también el fin del espíritu, el cual no puede ser distinto del espíritu mismo, de su libertad (el espíritu como un ser para-sí que no responde ante otro ser). El espíritu quiere conocerse a sí mismo, y al reflexionar sobre sí mismo, al volver sobre sí, se ha visto obligado a salir de sí y a negarse en las determinaciones de la historia, siendo la finalidad de esta negación la búsqueda del conocimiento de sí mismo, ya que el espíritu sólo puede tenerse a sí como objeto: “el espíritu no puede descansar ni ocuparse en otra cosa, hasta saber lo que es”²¹¹.

El espíritu, como realidad libre, no depende de nada que le sea externo. Es libertad pura, y se niega libremente a sí mismo porque busca conocerse. No se niega por una exigencia externa a él, proveniente de otro ser, sino que se niega para volver sobre sí mismo. La necesidad del espíritu es él mismo, su libertad. La necesidad es que el espíritu se refiera a sí mismo, justamente porque es libre, y el fin de la historia es el fin del espíritu: “el fin de la historia universal es, por tanto, que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente. Lo esencial es que este fin es un producto”²¹². El ser del espíritu es actividad, autogeneración que da lugar a un producto, a una obra objetiva, en un proceso que comprende diferentes momentos: “este proceso (...) comprende esencialmente fases, y la historia universal es la manifestación del proceso divino, de la serie de fases en que el espíritu se sabe y se realiza a sí mismo y realiza su verdad”²¹³.

La esencia del espíritu es su autoconocimiento, porque no puede tener un objeto distinto de sí mismo, y este mandato que le es intrínseco lo cumple produciéndose en

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Op. cit.*, 75.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Op. cit.*, 76.

²¹³ *Ibid.*

distintas formas, que son los espíritus de los pueblos que integran la historia universal. Los pueblos son así “los principios que el espíritu ha encontrado en sí mismo y que está obligado a realizar. Hay, por tanto, en ellos una conexión esencial, que expresa la naturaleza del espíritu”²¹⁴. Se trata de un proceso divino, porque el espíritu universal es el espíritu divino, lo sustancial en sí y para sí, la verdad y el poder infinito: “la historia universal es la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu, en sus formas supremas”²¹⁵.

Sin embargo, Hegel es consciente de una dificultad fundamental que subyace, en realidad, a toda su filosofía. Para él, los ideales pueden realizarse, y muchos escépticos lo negarían. Parece que los ideales no pueden llevarse a efecto, y que considerar que el espíritu realiza su idealidad en la objetividad de los pueblos fuera del todo ilusorio. En todo caso, Hegel deja claro que él se refiere a los ideales de la razón, y no a las utopías de los individuos. Y, por otra parte, el que se aproxima a la reflexión filosófica sobre la historia no tiene derecho a centrarse unilateralmente en lo negativo del curso de los tiempos, sin ver nada de afirmativo y de auténtico, sin percibir un ideal en la historia universal. La filosofía, para Hegel, debe llevarnos al conocimiento de que “el mundo real es tal como debe ser”²¹⁶, pero ¿no es acaso esto una expresión de un profundo conservadurismo intelectual? Si la historia es tal y como debe ser, ¿son incapaces los individuos de suscitar cambios por sí mismos, de transformar la realidad, o ésta les viene dada *a priori* como losa inmutable o auténtica piedra de Sísifo que se ven obligados a cargar, sin convertirse en ningún momento en verdaderos sujetos?

Hegel no niega que los individuos puedan transformar la historia: lo que afirma es que en esa actividad de los individuos se expresa una verdad fundamental y antecedente a sus intereses, que es la verdad del espíritu. La historia cambia, pero no porque los individuos la modifiquen para satisfacer sus intereses, sino porque el espíritu, previo a los individuos y que en ellos se expresa, así lo necesita. La filosofía de Hegel sostiene, en definitiva, que todo en la historia sirve a un fin superior a los fines particulares, aunque aparentemente sólo vislumbremos esos fines particulares y parezca no existir nada más, ningún ideal en la historia más allá de los ideales de los individuos concretos. Y, a la luz de la idea divina, “que no es un mero ideal, desaparece la ilusión de que el mundo sea una loca e insensata cadena de sucesos”²¹⁷. El objeto de la filosofía no ha permanecido oculto en ningún momento. Hegel siempre lo ha tenido presente: la filosofía se propone conocer la idea divina, y ésta es la más elevada de las aspiraciones posibles. Conociendo la historia no se busca sino conocer a Dios.

Es necesario esclarecer los *medios* [*Mitteln*] que la idea usa para su realización en la historia, los cuales se erigen en su manifestación externa. La historia aparece como un espectáculo de pasiones, de intereses contrapuestos, y se asemeja al “ara ante la cual han sido sacrificados la dicha de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de los individuos”²¹⁸. Todo este sacrificio, ¿qué sentido tiene? ¿Para qué tanto dolor en la historia? Ese sacrificio es justamente el medio que la idea usa para cumplir su fin en la historia. El sacrificio de lo individual, ya sea en la forma de pueblos, estados o personas de carne y hueso, tiene un propósito. Hegel no puede rechazar que haya una verdadera

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ *Op. cit.* 78.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ *Op. cit.*, 80.

teleología en la historia. La razón es capaz de desentrañar el fin del espíritu, que es su libertad y su autoconocimiento, pero este fin existe sólo en el pensamiento, y todavía no se ha plasmado en la realidad. Falta aún la voluntad de los hombres para realizar ese fin a través de sus fines particulares.

Las necesidades, impulsos e inclinaciones de los seres humanos pueden parecer, a simple vista, un argumento que contradice la presencia de un sentido en la historia, al guiarse ésta exclusivamente por una rapsodia de pasiones, pero en realidad constituyen la vía hacia la consecución del fin último. Así, la idea y la pasión humana configuran ambas “la trama y la urdimbre en el tapiz de la historia universal”²¹⁹. La idea se vale de la pasión humana para lograr sus fines²²⁰. Las pasiones engañan en primera instancia, al simular perseguir intereses individuales y contingentes, pero la idea se sirve de ese empeño puesto en la consecución de los intereses individuales y contingentes para ir encaminando la historia, progresivamente, hacia su fin último, hacia el fin del espíritu universal. La individualidad se revela, de esta manera, como el primer medio que la idea emplea para su realización en la historia. El problema es que si la voluntad humana es teóricamente libre, ¿cómo puede lo universal determinar la historia? Lo importante es advertir aquí, según Hegel, que esa libertad individual, necesariamente parcial, es medio de expresión de la voluntad verdaderamente libre, que es la del espíritu universal. El espíritu universal se sirve de la voluntad libre de los individuos para lograr sus fines. El ser humano pone pasión en aquello que ansía, y las pasiones le conducen hacia fines contingentes y particulares que, aparentemente, sólo le satisfacen en cuanto que individuo. Sin embargo, y si se examina con mayor profundidad, es posible percatarse de que “lo universal debe realizarse mediante lo particular”²²¹, y la “actividad es siempre individual”²²². Aun inconscientemente, el individuo está sirviendo a lo universal y a un proceso necesario que trasciende su contingencia y particularidad.

Sin interés, sin pasión, no hay historia: “nada se ha producido sin el interés de aquéllos cuya actividad ha cooperado”, porque “nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión [*Leidenschaft*]”²²³. Ahora bien, dilucidar exactamente cómo las pasiones individuales contribuyen a la “pasión” del espíritu universal, a su interés, a su fin más propio, no es tarea fácil. Exige prestar atención a la historia universal en sus distintas fases y etapas, y difícilmente se librára, en todo caso, la filosofía hegeliana de la sospecha de postular una misteriosa “armonía preestablecida” entre la pasión individual y la pasión universal. Porque si, como Hegel reconoce, un estado sólo es fuerte, sólido y consistente cuando el interés privado se une a un fin general, ¿cómo podemos saber si los fines individuales se han unido al fin del espíritu universal? Hegel invierte la pregunta: lo que está en cuestión no es, en ningún momento, el fin del espíritu universal, porque esto lo muestra la especulación filosófica, la detallada exposición fenomenológica del espíritu. Para la razón es una certeza que la historia universal no comienza con fines particulares, sino con un fin general, a saber, “que el

²¹⁹ *Op. cit.*, 82.

²²⁰ Compárese, en relación con el planteamiento hegeliano, la sentencia de los sociólogos P. Berger y T. Luckmann: “ninguna ‘historia de las ideas’ tiene lugar con independencia de la sangre y del sudor de la historia general” (*The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, 117). Parece, en efecto, que las ideas necesitan “tomar tierra” en la dinámica de las pasiones, individuales y colectivas, pero la cuestión de fondo es si esa “historia general” viene motivada necesariamente por un espíritu, como propone Hegel, o si en realidad no responde a ningún fin discernible.

²²¹ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 83.

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*

concepto del espíritu sea satisfecho sólo en sí, esto es, como naturaleza”²²⁴. Se trata de una especie de impulso inconsciente de la historia, consistente en que “esta inmensa masa de voluntades, intereses y actividades son los instrumentos y medios del espíritu universal”²²⁵. Lo cierto es que la historia demuestra que de las acciones humanas siempre surge algo más de lo que éstas se han propuesto inicialmente. Inconscientemente, los individuos están actuando más allá del fin particular que se han propuesto²²⁶.

Sin embargo, el fin del espíritu universal al que se refiere Hegel, ¿no podía haberse logrado de una manera menos trágica? ¿Era necesario que fuesen sacrificadas tantas víctimas en el altar de la historia para satisfacer el egoísmo absoluto del espíritu universal? La respuesta es a todas luces evidente desde la perspectiva hegeliana: era necesario, porque el drama en la historia responde a la racionalidad absoluta, y no al arbitrio. No podía haber sido de otra manera. Con todo, esta proclama de fatalidad abre las puertas, en realidad, a una confianza ciega en la capacidad de la historia para expresar el fin auténticamente verdadero, sustancial y eterno, por lo que incluso la presencia de víctimas no da lugar al lamento, sino a la aceptación de que la historia ha sido como tenía que ser y de que esas víctimas, aun inconscientemente, han contribuido al fin del espíritu. La problemática del mal en la historia queda, de este modo, literalmente anulada en la filosofía de la historia universal de Hegel: hay mal en la historia porque no podía ser de otra forma. La historia no es el terreno de la felicidad, sino de la lucha encarnizada entre el espíritu y lo que niega su libertad más propia²²⁷.

Hegel ha expresado con suma nitidez la idea de que los fines particulares de los individuos no ocultan, sino que, en su sentido último, hacen transparentes fines universales que trascienden la contingencia de sus pasiones y de sus propósitos. Lo universal ha de individualizarse en su exteriorización, en su enajenación en la historia: “lo universal, al exteriorizarse, se individualiza”²²⁸, pero su ser más íntimo continúa siendo universal, aunque se valga de medios externos individuales. Los individuos carecen de valor sustancial, de valor por sí mismos: “el valor de los individuos descansa (...) en que sean conformes al espíritu del pueblo”²²⁹. Elementos como el bien, el derecho o el deber, que se insertan en la conciencia de los individuos por su pertenencia a un pueblo, y guían sus conductas y actitudes en la vida, no hacen sino remitir a un fin universal que trasciende los fines contingentes de los agentes individuales en la historia. Los individuos no pueden ser considerados un “para-sí”, una sustancialidad, porque no incluyen la dimensión de universalidad, la cual sólo puede corresponderle al espíritu. Y si el espíritu es lo sustancial y lo verdadero, el auténtico “para-sí” libre y espontáneo que persigue sus fines a través de la historia, los individuos sólo pueden plegarse ante la magnificencia del espíritu y servir a sus intereses. De lo contrario, nada de verdadero, de sustancial y de eterno habría en ellos. La libertad de los individuos es un medio del que se vale el espíritu universal para conseguir sus fines, y la conciencia del deber y de la moralidad, inscrita en la esfera del espíritu de los pueblos, hace que los individuos

²²⁴ *Op. cit.*, 84.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ Esta argumentación constituye un poderoso hilo conductor no sólo para la tesis hegeliana de que lo particular sirve a lo universal en la historia, sino también para el planteamiento de Pannenberg. Cf. W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 647ss.

²²⁷ Para la relación entre teodicea e idealismo, cf. O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, 52-65.

²²⁸ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 88.

²²⁹ *Op. cit.*, 89.

empleen su libertad para actualizar un contenido universal, verdadero y sustancial, que es el espíritu de su pueblo como determinación del espíritu universal que rige la historia.

La persecución apasionada de los fines personales no ha hecho a los individuos dichosos, porque “los hombres históricos no han sido lo que se llama felices”²³⁰, pero su pasión les ha proporcionado una energía, y sin ella no habrían sido capaces de servir a los fines del espíritu universal. Sin ese *pathos*, la historia no se habría edificado, y la idea no se habría expresado en la historia: “el fin de la pasión y de la idea es, por tanto, uno y el mismo. La pasión es la unidad absoluta del carácter con lo universal”²³¹. En la pasión se produce la convergencia entre el fin particular y el universal. Sin pasión no hay fuerza, no hay motor de la actividad del individuo, y sin esta actividad individual no se exterioriza el espíritu universal en la historia, no se niega a sí mismo para perseguir su fin más íntimo, que es el autoconocimiento. Gracias a que los diferentes individuos, y en especial aquéllos dotados de mayor vitalidad en la historia, ponen entusiasmo en sus acciones, el espíritu universal se encamina hacia su fin último²³².

La razón se vale de los conflictos de la historia para reafirmarse a sí misma y dirigirse, indómita, hacia su fin último. Es lo que Hegel llama el ardid o la “astucia de la razón [*List der Vernunft*]”, explicando que la razón usa las pasiones como escuderos que combaten para ella, aun sin saberlo conscientemente, porque, más allá de esas luchas que tienen lugar en la historia, y que hacen que lo particular perezca constantemente y que sobre sus ruinas se edifiquen nuevas determinaciones particulares, “lo necesario subsistió”²³³, frase en primera instancia enigmática, pero que expresa la convicción hegeliana de que en la historia subyace una dimensión de permanencia, que no es sino el espíritu universal que se encamina hacia el cumplimiento de su fin último. Lo necesario subsiste, pero para ello los individuos han de sacrificarse y abandonarse en aras de la idea, de la razón, de lo universal. Surge, sin embargo, un interrogante que hemos planetado en las líneas anteriores: ¿no podía haber sido de otro modo? La consecución del fin necesario del espíritu universal, ¿no podía transcurrir de una manera menos violenta y trágica para tantos individuos, pueblos y estados?²³⁴

²³⁰ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 93.

²³¹ *Op. cit.*, 94.

²³² Es así que, según Hegel, sólo la envidia puede permitirse negar que los individuos, aunque únicamente buscasen gloria y poder, estuviesen sirviendo también a un fin superior, porque “el interés particular de la pasión es (...) inseparable de la realización de lo universal; pues lo universal resulta de lo particular y determinado, y de su negación. Lo particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir” (*op. cit.*, 97). Las leyes de la dialéctica brillan aquí con todo su esplendor: lo universal sólo se hace verdaderamente universal cuando primero se niega en lo particular y, posteriormente, niega esta negación, asumiéndola como un momento en su desarrollo, hasta que se eleva al concepto superior de su universalidad. Lo universal necesita de lo particular para alcanzar su verdadero concepto. Ha de autoenajenarse en la historia y en sus determinaciones particulares para después negar esta negación, y así propiciar una nueva síntesis. El fin del espíritu universal requiere de los fines particulares de los agentes individuales que integran la historia. Lo infinito necesita de lo finito para constituirse finalmente en infinito verdadero, en infinito real. Lo finito es un momento necesario en la elevación hasta el infinito verdadero, hasta el infinito que no se limita a expresar la antítesis entre lo infinito y lo finito, sino que supera esa oposición al asumir también el momento de finitud. Es un infinito más pleno que el infinito en sí, que el infinito inmediato que se opone dialécticamente a lo finito. La idea de infinito verdadero es de gran trascendencia para comprender la filosofía hegeliana, y su centralidad ha sido puesta de relieve por W. Pannenberg. Cf. *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*, 321ss.

²³³ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 97.

²³⁴ La legitimidad de la anterior pregunta reside en que el mismo Hegel reconoce que los individuos son fines en sí, pero esta afirmación programática es matizada a continuación cuando se dice que “el hombre es fin en sí mismo por lo divino que hay en él” (*op. cit.*, 98). Al mantener la perspectiva teológica que

Hegel ha examinado en sus fundamentos especulativos la idea y los medios que ésta emplea para el cumplimiento de sus fines en la historia. Es necesario estudiar también el material de la realización de la idea. La idea utiliza medios que sirven a un fin, pero éste ha de verificarse en algún material, tiene que plasmarse en alguna realización concreta. El estado [*der Staat*] materializa el fin de la idea. La idea tiene como fin el estado porque en él se unen la voluntad subjetiva con una vida sustancial que trasciende esa subjetividad. En el estado se concreta la unidad entre la voluntad subjetiva y lo universal: “en el estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente”²³⁵. El estado protege al individuo de su arbitrariedad y de su capricho, al insertar la voluntad subjetiva en un orden racional y objetivo, donde el individuo puede ser verdaderamente libre, ya que “el derecho, la moralidad y el estado son la única positiva realidad y satisfacción de la libertad”²³⁶, y sólo en el estado tiene la persona una existencia racional. La verdad no es la voluntad subjetiva, sino la “unidad de la

concibe al ser humano como una especie de “micro-deidad”, como *imago Dei* que en sus facultades superiores refleja un poder divino (posición ésta que será severamente criticada por Feuerbach en *La Esencia del Cristianismo*, de 1841, al invertir los términos de este planteamiento: lo divino no es algo que habite en el interior del hombre, sino una proyección del ansia humana; no es Dios quien mora en el hombre, sino el hombre quien vive en una proyección ilusoria que identifica con lo divino), parece darse una “ceguera” fundamental en Hegel a la hora de suscribir el valor de los individuos como fines en sí mismos. Si en la filosofía de Kant no había ninguna dificultad, al menos en principio, para juzgar a todo ser humano como un fin en sí mismo (de hecho, ésta es una de las formulaciones posibles del imperativo categórico), en Hegel la perspectiva del hombre como fin en sí mismo queda difuminada ante la del espíritu universal en cuanto que fin verdadero y sustancial. Si el hombre es fin en sí mismo por lo divino que hay en él, no es lo humano lo que constituye una finalidad intrínseca y propia, sino lo divino en lo humano, relegándose lo humano a la condición de instrumento para el cumplimiento de los fines de lo divino en la historia, del espíritu universal. Lo humano, en definitiva, no puede sustraerse de esa dependencia de lo divino. El ser humano es fin porque lleva en su interior unas realidades divinas: la moralidad, la religiosidad..., que remiten al espíritu universal, al espíritu divino: “la religión y la moralidad, justamente, por ser esencias universales, tienen la propiedad de existir en el alma individual con arreglo a su concepto, o sea, verdaderamente” (*op. cit.*, 99). El problema inherente a esta concepción es que lo humano sólo adquiere un valor sustancial y verdadero si es puesto en función de lo divino. La perspectiva de Hegel no parece dejar otra alternativa a quien quiera afirmar el valor del ser humano en sí mismo que negar la realidad de lo divino, que negar la existencia de Dios. Así, resulta comprensible el esfuerzo realizado por los “ateísmos de la libertad” (del que es paradigmático Nietzsche; cf., a este respecto, el ya clásico texto de *La Gaya Ciencia*, sección 125, sobre la muerte de Dios, asesinado por los propios hombres), posteriores a Hegel, para restituir al hombre una dignidad intrínseca, que le pertenezca por sí mismo y no por ser imagen o expresión de la divinidad. En cualquier caso, es importante tener en cuenta que no todas las filosofías y teologías de inspiración cristiana han compartido la posición de Hegel. Célebre es la sentencia del obispo San Ireneo de Lyon (140-202): *Gloria Dei vivens homo* (cf., para un análisis sistemático de esta proposición en el seno del pensamiento de San Ireneo, Y. de Andia, *Incorruptibilité et Divinisation de l’Homme selon Irénée de Lyons*), “la gloria de Dios es que el hombre viva”, es decir, que el hombre sea hombre, lo que contrasta con todo intento (teológico o filosófico) de subordinar la dignidad y el valor de la persona humana a la dignidad y al valor de Dios, sin reconocer que el ser humano, por sí mismo y como existente en el mundo y en la historia, constituye ya un fin, independientemente de que su origen y su sentido últimos se remitan o no a Dios. La urgencia de este planteamiento viene suscitada cuando, con frecuencia, el enraizamiento de la dignidad humana en Dios ha servido para justificar y encubrir una despreocupación por lo terreno y por la acción histórica de la humanidad; una despreocupación, en definitiva, por el horizonte de la humanización, al considerar que ésta debiera subordinarse, en última instancia, al proceso de divinización. Cf. J.M. Castillo, *La Humanización de Dios. Ensayo de Cristología*, 12ss.

²³⁵ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 100.

²³⁶ *Op. cit.*, 101.

voluntad general y la voluntad subjetiva”²³⁷, y esa unidad sólo se objetiva en el estado, tal que “el estado es la vida moral realizada”²³⁸, objetivada positivamente.

El estado unifica la voluntad subjetiva con la voluntad general, lo particular con lo universal, y en esto radica precisamente la esencia de la vida moral. Gracias a esa síntesis de la voluntad subjetiva y de la voluntad general que se lleva a cabo en el estado, es lo universal lo que obra y no el capricho, y la voluntad que emana del estado es el espíritu en su poder y señorío, cuando la voluntad particular se ha convertido en voluntad reflexiva y, lejos de guiarse por la pasión caprichosa, ha vuelto sobre sí misma para descubrir el fin universal. El estado surge de esa introspección reflexiva sobre la voluntad individual, que niega su inmediatez particular para elevarse a lo universal. Este proceso dialéctico no anula la voluntad particular, la pasión y el arbitrio del individuo, sino que los supera. Cuando se produce una vuelta reflexiva del individuo sobre sí mismo, su voluntad particular queda superada en lo universal, y relegada a la categoría de momento en la génesis de esa universalidad que, como voluntad, se plasma en la existencia del estado. Por ello, “en la historia universal sólo puede hablarse de los pueblos que forman un estado”²³⁹.

El estado real es animado por el espíritu del pueblo, que le confiere un contenido sustraído al “arbitrio, a las particularidades, a los caprichos, a los individuos, a la contingencia”²⁴⁰. En el estado, el ser humano objetiva su libertad, y, al someterse al derecho y a la moralidad, cesa toda oposición entre libertad y necesidad, porque “necesario es lo racional”²⁴¹, y la existencia racional sólo es posible en la objetividad del estado²⁴².

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.* Éstas y otras frases de Hegel podrían parecer una pseudo-divinización acrítica del estado, pero lo cierto es que responden no tanto a un intento de resaltar su centralidad como al de destacar la dignidad del fin de la idea que se materializa en la existencia del estado. Hegel no exalta el estado en sí mismo, sino como material de la realización del fin de la idea, por lo que está alabando, en el fondo, a la idea. De ahí que sostenga que “todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual, la tiene mediante el estado” (*ibid.*), es decir, mediante la realización del fin de la idea en el estado. El estado es cauce de permanencia de lo sustancial en la historia, porque a través de él lo sustancial, que es la idea, impregna las acciones de los individuos.

²³⁹ *Op. cit.*, 102. Hegel excluye, de este modo, a todo pueblo que carezca de estado, lo que, para muchos, no puede sino constituir una flagrante injusticia, máxime cuando en la historia contemporánea nos encontramos con pueblos a los que deliberadamente se les ha privado de la posibilidad de erigir un estado. Y, por otra parte, el “estado” no es uniforme. Sus estructuras pueden tener un mínimo común denominador, pero subsisten múltiples diferencias entre unos estados y otros. En cualquier caso, Hegel se está refiriendo al concepto filosófico de estado, a la idea que representa en cuanto que unificación de la voluntad subjetiva y de la voluntad general, y sería sumamente arriesgado excluir a determinados pueblos de esta consideración, porque aunque formalmente carezcan de un estado, al menos según la noción moderna, difícilmente podría negarse que en ellos se hubiera dado una cierta unificación de la voluntad subjetiva y de la voluntad general. Para Hegel, el estado no es sólo lo que normalmente asociamos a la idea política de estado. El estado es más que lo político, porque también abarca la religión, la ciencia y el arte. El estado, en definitiva, es la manifestación de lo espiritual en la historia, la expresión de un espíritu que es energía y actividad, pero que se ve obligado a determinarse en una naturaleza concreta. El estado, para el Hegel, no se reduce a sus estructuras políticas. Para una exposición de la concepción hegeliana del estado, cf. la obra, ya clásica, de F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat...*; cf. también E. Weil, *Hegel et l'État*, W. Pauly (ed.), *Der Staat, eine Hieroglyphe der Vernunft: Staat und Gesellschaft bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel*.

²⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 103.

²⁴¹ *Op. cit.*, 104.

²⁴² *Op. cit.*, 105.

Hegel es consciente, en cualquier caso, de que sus tesis sobre la naturaleza del estado no son compartidas universalmente. Algunos sostienen que el hombre es naturalmente libre, con anterioridad a la existencia del estado, postulando un “estado de naturaleza” inicial que equivale, en la práctica, a una especie de “estado de inocencia” originario. Hegel discrepa de esta idealización del estado de naturaleza, porque lo natural es lo inmediato, y en lo natural impera la intuición sensible, ausentándose la libertad. La libertad, según Hegel, no es un dato de partida que pertenezca a la constitución original del ser humano, sino que se gana dialécticamente, a través de un proceso en el que se ha de negar esa inmediatez natural. En el estado de naturaleza priman la violencia y la injusticia, y por ello la falta de libertad, siendo necesarios la sociedad y el estado para limitar “esos obtusos sentimientos y rudos impulsos”²⁴³. Sin negar la voluntad sensible, la pura inclinación natural, le es imposible al ser humano llegar al derecho y a la moralidad, porque para adquirirlos es necesario reflexionar, pensar, volver sobre uno mismo y desprenderse de la inmediatez natural: el hombre debe negar la voluntad sensible para así ganar la voluntad libre²⁴⁴.

El estado y el estado de derecho son los materiales fundamentales en la realización de la idea en la historia. Igualmente relevante para el estudio de esa realización es la religión. Los espíritus de los pueblos se determinan en las religiones, en las constituciones, en los sistemas jurídicos, en las industrias, en las artes, en las contribuciones a la ciencia, etc., que llevan a cabo esos pueblos. De este modo, “la historia de un pueblo no es otra cosa que la expresión del concepto que el espíritu tiene de sí en las diferentes esferas en las cuales el espíritu se vierte”²⁴⁵. Todas esas esferas tejen una unidad, ya que la religión acaba asociándose con los sistemas políticos y

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ La contraposición entre historia natural e idea de estado en el pensamiento de Hegel ha sido analizada por G. Bolte, *Staatsidee und Naturgeschichte: zur Dialektik der Aufklärung im Hegelschen Staatsbegriff*. Por otra parte, no sólo los defensores del estado de naturaleza contradicen la concepción hegeliana del estado, sino que también quienes idealizan el “estado patriarcal” ponen en tela de juicio la relevancia que el filósofo alemán concede al estado de derecho. En este estado patriarcal lo moral, lo afectivo y lo jurídico encontrarían una satisfacción simultánea. Para Hegel, “el estado debe respetar sumamente el amor a la familia; gracias a la familia tiene por miembros individuos que son morales por sí” (G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 106), pero esto no significa que deba confundirse la familia con la sociedad y con el estado, lo que sería un error, porque el espíritu de la familia es distinto al de la sociedad y del estado. En la *familia*, el espíritu se manifiesta en la forma del amor y del sentimiento, pero en el estado el espíritu se manifiesta en la “conciencia del querer y del saber” (*op. cit.*, 107). La familia cumple una función muy importante como expresión del espíritu en la forma del amor y del sentimiento, pero el individuo sólo gana la auténtica libertad cuando participa de la vida del estado, cuando niega la inmediatez y se incorpora en la esfera universal del estado, ya que “el estado considera lo universal como un mundo natural” (*ibid.*). El espíritu del estado consiste precisamente en que en él es conocido lo universal, y no sólo la inmediatez de lo particular. En el estado el individuo es libre porque niega su yo inmediato, y a través de la reflexión, de la vuelta sobre sí mismo, es capaz de negar su voluntad subjetiva para acceder al terreno de lo universal: en el estado hay sujetos que saben porque “contraponen su yo a lo universal” (*ibid.*). La familia no proporciona esa mediación reflexiva. En la familia, el individuo continúa apegado a su yo inmediato, a su voluntad subjetiva, al sentimiento y al afecto, pero todavía no ha emprendido el camino de la reflexión, del regreso sobre sí mismo para negar su inmediatez e incorporarse a la esfera de lo universal, a la esfera del pensamiento. La unión entre los miembros de la familia no viene motivada por la reflexión, por el ejercicio de la racionalidad, sino por el impulso natural. Es una relación inmediata, dada por la naturaleza, pero no es una relación que surja de la reflexión racional. En la familia, el ser humano es incapaz de adquirir una independencia, una autonomía, una mediación reflexiva. El individuo queda preso de su subjetividad y no tiene posibilidad de unir esa subjetividad con la objetividad. Sólo en el estado acontece esa separación entre lo objetivo y lo subjetivo, y el individuo obtiene a cambio su independencia.

²⁴⁵ *Ibid.*

jurídicos de un pueblo en concreto. El espíritu, necesariamente, se ve reflejado en las obras de los pueblos, pues este proceso de auto-enajenación es un momento ineludible en su dinámica de elevación hacia el concepto supremo de sí mismo, hacia el concepto supremo de su propia libertad. En las obras de los pueblos se plasma un espíritu, y es así como el espíritu se da a conocer en la historia, revelando su ser y su lucha interior: “el espíritu da forma a los pueblos”²⁴⁶.

Las distintas esferas de la vida de un pueblo responden a la expresión de un mismo espíritu referido a aspectos diversos: “el espíritu es una individualidad que es representada (...) como esencia, como Dios, en la religión; que es expuesta como imagen e intuición, en el arte, y que es concebida y conocida por el pensamiento, en la filosofía”. El espíritu, en virtud de su naturaleza, sólo puede ser simple, carente de partes compuestas, por lo que su determinación en distintas esferas no significa que el espíritu se divida: el mismo espíritu comparece en la religión o en el arte de un pueblo, aunque revestido de formas diversas, pero su unidad hace que la forma del estado de un pueblo sólo pueda coexistir con una religión en particular, con una filosofía y con un arte, y no con otros²⁴⁷.

Para Hegel, la entera existencia de un pueblo descansa sobre la religión, y el estado se basa en la religión porque en ella el ser mundano y temporal se hace consciente de su vinculación con lo universal. El estado constituye, justamente, una unidad entre lo particular y lo universal: “el principio del estado, lo universal que el estado pide, se hace consciente (...) como absoluto, como determinación de la esencia

²⁴⁶ *Op. cit.*, 108.

²⁴⁷ Por tanto, en la perspectiva hegeliana la religión no es un elemento que se implante exógenamente en el estado, sino que ésta brota de una determinada forma de religión. La vinculación entre religión y estado, tan extraña a los ojos de nuestras sociedades contemporáneas, es aquí tomada en su radicalidad: el estado mismo es producto del dinamismo de una religión, estando ambos intrínsecamente asociados entre sí. El peligro de esta identificación, de sobra conocido, y de la cadencia intolerante que posee, no es óbice para negar, sin embargo, que en el curso de la historia las religiones han participado decisivamente en la configuración de los estados y, más aún, en la configuración de las identidades de los pueblos. La explicación hegeliana posee, entonces, una lógica intrínseca: a lo largo de la historia ha sido frecuente que un pueblo posea una religión y una forma política determinada. Ese mismo pueblo podía tolerar la existencia de otras religiones en su seno, pero su espíritu se identificaba con una determinada religión y con una determinada forma política, que le conferían sentido y horizonte. En la religión, cada pueblo expresaba su conciencia de la realidad suprema, y en el fondo expresaba su conciencia de sí mismo, porque “la religión es el concepto que el pueblo tiene de sí mismo” (*op. cit.*, 111). Cada pueblo forjó su propia religión y se identificó con ella. Muchas de estas religiones perecieron cuando lo hizo ese pueblo, y ya no volvieron a emerger porque ese pueblo no resurgió, cesando su espíritu. Cuando los pueblos pierden la conciencia de su identidad, van perdiendo también su vinculación a una religión determinada, porque van perdiendo un espíritu, y éste es sustituido inevitablemente por otro en el curso de la dinámica de la historia. La sistemática hegeliana parece impedir, de esta manera, la coexistencia de distintas religiones, por ejemplo, en una misma forma de estado. ¿No constituye esta afirmación una flagrante negación del pluralismo y, acaso, no corresponde, por tanto, a una etapa de la historia superada por los avatares contemporáneos, en los que en un mismo estado conviven distintas religiones, distintas artes y, en definitiva, distintos espíritus? La pluralidad exige relativizar la identidad, incluyendo el “tejido” generado por un espíritu, que pierde ese halo de rigidismo. El espíritu hegeliano en las sociedades contemporáneas no parece expresarse como un espíritu unitario, sino como un espíritu plural. En cualquier caso, la filosofía hegeliana difícilmente hubiera podido sustraerse a la mentalidad de su época y a una visión exclusivamente “mono-lineal” de la historia y del progreso del espíritu. La identificación entre pueblo, estado, religión, arte, sistema político y jurídico, etc., contrasta con el pluralismo de nuestro tiempo, pero inudablemente refleja una constante en la historia de la humanidad, que sólo comenzaría a ser cuestionada en los últimos tiempos. Para un estudio crítico del acercamiento hegeliano a la diversidad de religiones, cf. H. Nagl-Docekal – W. Kaltenbacher – L. Nagl (eds.), *Viele Religionen, eine Vernunft? Ein Disput zu Hegel*.

divina misma”, algo que está preconizado por la religión, por lo que Hegel considera que “el estado ha nacido realmente de la religión”²⁴⁸. La centralidad de la religión en el planteamiento de Hegel no se reduce a servir de base para la génesis del estado de un pueblo concreto, sino que “la religión es el sello fundamental de las distintas esferas”²⁴⁹ de la vida de un pueblo, en las que el espíritu realiza la conciencia de sí mismo.

Una esfera clave en la vida de los pueblos es la de las ciencias: “las ciencias, como la religión, son un fin en sí y por sí”²⁵⁰, ya que en las ciencias un pueblo aprehende lo más hondo del espíritu, y en ellas “la conciencia libre, desinteresada, sin apetitos”²⁵¹ se expresa mediante el pensamiento, y no sólo en lo sensible, como ocurre en el arte. Por ello, “un pueblo se honra cultivando las ciencias”²⁵². Por “ciencias” Hegel se está refiriendo, principalmente, a la filosofía, a la ciencia libre, capaz de elevar a la categoría de concepto lo que en la religión se presenta como una relación natural y no en términos de pensamiento. La filosofía reflexiona, vuelve sobre el contenido de la religión, y así logra captar lo universal que hay en ella, trascendiendo su representación contingente y particular: “la ciencia es el modo supremo como llega un pueblo a la conciencia de la verdad; es la plenitud de la modalidad absoluta del espíritu”²⁵³. El arte, la religión y las ciencias (la filosofía en último término) constituyen las determinaciones supremas del espíritu, y a través de ellas éste se expresa máximamente en la conciencia de un pueblo. Existen otras esferas de la vida de los pueblos: las costumbres, la industria, el derecho privado sobre las necesidades finitas de los hombres, así como la ciencia de lo finito (las matemáticas, la física...).

La idea se vale del estado, del estado de derecho, de la religión y de las esferas de la vida de los pueblos para materializarse en la historia. Falta, sin embargo, un último material de la realización de la idea: la constitución. Hegel otorga una gran relevancia a la constitución de los pueblos, al ser la responsable del establecimiento de instituciones que hacen que “cuanto suceda dentro del estado sea conforme al concepto del mismo”²⁵⁴. La constitución garantiza que el concepto que cada pueblo tiene de sí mismo, y que no es otra cosa que el modo en que el espíritu se determina en ese momento de la historia, pueda cumplirse y realizarse. Ello requiere de instituciones políticas, sociales y jurídicas que “concreten” la naturaleza del estado, porque “el estado mismo es una abstracción, cuya realidad, puramente universal, reside en los ciudadanos”²⁵⁵.

La exposición de los fundamentos que definen la filosofía de la historia de Hegel se ha centrado en dos aspectos básicos: la descripción de la visión racional de la historia, y el análisis de la idea de historia y su realización. Antes de examinar detenidamente las distintas fases de la historia, objetivo que ocupará la mayor parte del contenido de las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, Hegel emprende una tarea de no menor importancia: el esclarecimiento del concepto de *evolución* y de su relevancia en el curso de la historia universal. Y es que la conciencia moderna sobre el sentido de la historia concibe su variación abstracta “de un modo universal, como implicando un

²⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 111-112.

²⁴⁹ *Op. cit.*, 115.

²⁵⁰ *Op. cit.*, 116.

²⁵¹ *Op. cit.*, 117.

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ *Op. cit.*, 119.

²⁵⁵ *Op. cit.*, 120.

progreso hacia algo mejor y más perfecto”²⁵⁶, y se ha hecho explícita con el advenimiento de la Ilustración²⁵⁷. Hegel reconoce que, a diferencia de lo que ocurre en la naturaleza, en la esfera del espíritu sí se puede dar un paulatino encaminamiento hacia algo nuevo y mejor. En el ser humano existe una orientación que se expresa como perfectibilidad, si bien es en primer término indeterminada. El espíritu progresa, pero “la idea de progreso es insatisfactoria, porque suele formularse principalmente diciendo que el hombre es perfectible, esto es, posee una posibilidad real y necesidad de hacerse cada vez más perfecto. La existencia no es concebida aquí como lo supremo”²⁵⁸.

El progreso, a juicio de Hegel, suele concebirse como un aumento meramente cuantitativo, como más cultura, más conocimiento y más bienestar pero, con frecuencia, el discurso filosófico sobre él no repara en la dimensión cualitativa de esta idea. En el planteamiento de Hegel, lo cualitativo asume una extraordinaria relevancia, ya que el espíritu progresa hacia su propio concepto, y para ello es necesario que supere verdaderamente fases previas, generándose un cambio cualitativo con respecto al momento precedente, en una “dura e infinita lucha contra sí mismo”²⁵⁹. Para progresar hacia ese concepto de sí mismo el espíritu ha tenido antes que auto-enajenarse, que determinarse en el tiempo y negar su infinitud inicial, para así lograr una comprensión de su libertad. La idea ilustrada de progreso, con su énfasis en el incremento lineal y cuantitativo, parece olvidarse de la configuración dialéctica de la senda del espíritu, y de cómo el avance del espíritu no es un mero producirse “inocente y pacífico, como en la vida orgánica, sino un duro y enojoso trabajo contra sí mismo”²⁶⁰. Y ese progreso tiene un fin que resulta nítido para la filosofía: la libertad²⁶¹. Para Hegel, en suma, el progreso del espíritu no consiste en un simple incremento cuantitativo de una misma fase, sino en una “serie de fases por que atraviesa la conciencia”, y “la historia universal representa el conjunto de las fases por que pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad”²⁶².

Cuatro son las fases fundamentales que atraviesa el espíritu en la historia universal: una primera fase en la que el espíritu se revela como individualidad sin libertad, una segunda en la que se expande esa conciencia de libertad, una tercera en la que se da la pura universalidad de la libertad, hasta llegar a una cuarta fase, la de la

²⁵⁶ *Op. cit.*, 127.

²⁵⁷ De gran relevancia para la formulación de la idea ilustrada de progreso es la obra de Condorcet, especialmente su *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain* (1793-1794). Para Condorcet, la creciente capacidad de conocimiento sobre el mundo natural suscitaría también una mayor oportunidad de conocimiento y de ilustración sobre el mundo social y político, por lo que la humanidad, con una fe inquebrantable en sí misma y en su poder de superación, se dirigiría inevitablemente hacia una situación de progreso continuo. Según él, “la nature n’a marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines; que la perfection de l’homme est réellement indéfinie” (*op. cit.*, 77).

²⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 128.

²⁵⁹ *Op. cit.*, 129. Al calificar la lucha del espíritu contra sí mismo de “infinita”, Hegel no se estaría refiriendo a la posibilidad de que la evolución del espíritu hasta alcanzar su propio concepto de sí mismo sea infinita, sino a la necesidad de que el espíritu llegue al infinito verdadero, al infinito que supera la oposición entre lo infinito en sí (el espíritu en sí como posibilidad pura) y lo finito en sí (el espíritu enajenado en el tiempo), para alcanzar la síntesis final entre lo infinito y lo finito. Este aspecto ha sido analizado por W. Pannenberg, *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*, 321.

²⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 129.

²⁶¹ Para una introducción a la idea de progreso como libertad, cf. R.A. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, 179-236. Para un estudio sobre la idea de progreso hasta el Renacimiento, cf. J.A. Maravall, *Antiguos y Modernos. Visión de la Historia e Idea de Progreso hasta el Renacimiento*.

²⁶² G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 131.

“senectud del espíritu”²⁶³, donde se concilian el espíritu subjetivo y el objetivo, y “la historia universal representa (...) la evolución de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que ésta obtiene por medio de tal conciencia”²⁶⁴. Se suscita, en cualquier caso, la duda legítima sobre si los seres humanos se han hecho realmente mejores con el progreso de la historia y de la cultura, y de si ese progreso, manifestado principalmente en la ciencia y en la técnica, se ha reflejado también en la esfera de la moralidad. Hegel es consciente de esta aparente dificultad que se cierne sobre su concepción evolutiva y progresiva (en un sentido dialéctico) de la historia, pero estima que “la historia universal se mueve en un plano más alto que aquél en que la moralidad tiene su propia sede, que es la conciencia privada (...). Lo que la providencia hace, está por encima de las obligaciones y de la responsabilidad que recae sobre el individuo por su moralidad”²⁶⁵.

El significado de los pueblos, como el de los individuos, no puede tomarse aisladamente, desligándose del plano de lo universal. Sólo cuando un pueblo conoce sus propias determinaciones, cuando se piensa a sí mismo, alcanza su unidad más íntima. Es la conciencia reflexiva de los pueblos, su capacidad de volver sobre sí mismos, y “el punto supremo de la cultura de un pueblo consiste en comprender el pensamiento de su vida y de su estado, la ciencia de sus leyes, de su derecho y de su moralidad”²⁶⁶. Es en ese momento cuando un pueblo ha sido capaz de pensarse a sí mismo, de negar sus negaciones, sus determinaciones, tomándose como objeto de su propio acto reflexivo. Es así que, para entender el espíritu de un pueblo, hay que acudir a sus grandes pensadores, porque “esta conciencia espiritual que un pueblo tiene de sí mismo es lo supremo”²⁶⁷.

El espíritu se autoconoce en la historia, que es la negación necesaria a la que debe enfrentarse para progresar en el conocimiento de su propia libertad. En la historia, el espíritu se da a sí mismo “una naturaleza, un mundo, que le sea adecuado, de suerte que el sujeto encuentre su concepto del espíritu en esa segunda naturaleza, en esa realidad creada por el concepto del espíritu, y tenga en esa objetividad la conciencia de su libertad y de su racionalidad subjetivas. Éste es el progreso de la idea en general; y este punto de vista ha de ser para nosotros lo último en la historia”²⁶⁸. El espíritu se autodetermina, ante todo, como inmediatez natural en el espacio y en el tiempo, la cual va a constituir el fundamento geográfico de la historia universal. Hegel entiende que el desarrollo de la historia no puede desligarse artificialmente del sustrato espacio-temporal sobre el que discurre la vida de los distintos pueblos, porque éste es “el suelo sobre el que se mueve el espíritu”²⁶⁹. Una filosofía guiada por el ansia de comprensión total, como la de Hegel, no puede establecer barreras ficticias entre lo natural y lo espiritual, como si la historia gozase de una autonomía absoluta con respecto a la naturaleza. Por el contrario, el espíritu entra en la esfera de la finitud, determinándose primero como existencia natural en el espacio y en el tiempo. La geografía no es ajena al espíritu y a su incesante progresión hacia la autoconciencia plena de su libertad. El espíritu toma asiento en la naturaleza para, desde ella, inaugurar la historia, y “desde el

²⁶³ *Op. cit.*, 132.

²⁶⁴ *Op. cit.*, 139.

²⁶⁵ *Op. cit.*, 142.

²⁶⁶ *Op. cit.*, 146.

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ *Op. cit.*, 211.

²⁶⁹ *Ibid.*

momento en que el espíritu entra en la existencia se sitúa en la esfera de la finitud, y, con ello, en la esfera de la naturaleza”²⁷⁰.

El espíritu hunde sus raíces en la naturaleza, en el escenario geográfico, pero este planteamiento no puede interpretarse como la afirmación de una dependencia radical del espíritu sobre la naturaleza, como si “el carácter de los pueblos fuese formado por las condiciones naturales del suelo”²⁷¹. La geografía y el clima constituyen el terreno del espíritu y, por tanto, de la historia, pero por sí mismas no bastan para dar razón de la libertad del espíritu. El ser humano, en su inmediatez, es un ser natural, pero aspira a liberarse de las determinaciones naturales, algo que se hace más difícil conforme más poderosa es la naturaleza. Si la geografía y el clima son sumamente hostiles a la acción humana, el hombre estará más atado a la naturaleza y la conquista de su libertad será más ardua. Es lo que sucede en algunos escenarios naturales, en algunos puntos de la geografía mundial en los cuales el poder de la naturaleza es tan grande que el ser humano se muestra incapaz de actuar con independencia y autonomía con respecto al medio. Está ligado a él y no puede liberarse. Su existencia no logra escapar de la inmediatez natural. Para escapar de ella es necesario que el ser humano reflexione, que vuelva sobre sí mismo y tome conciencia de que debe enfrentarse a la naturaleza para alcanzar la libertad. La libertad no se conseguirá de modo pacífico, sino que exigirá una lucha sin cuartel contra la determinación de la naturaleza. Y, nuevamente, esta empresa será más sencilla en aquellas zonas que sean más propicias para la autonomía y dependencia del hombre²⁷².

La historia universal puede dividirse, a juicio de Hegel, tomando como criterio las formas que adopta el espíritu. La historia del mundo se constituye a partir del principio de la libertad del espíritu en busca de la realización de su fin, y esta auto-liberación del espíritu la concibe Hegel, en términos de historia universal, como un movimiento que va de oriente a occidente, y que culmina en Europa, tal y como ha puesto de relieve K. Löwith²⁷³. La primera forma del espíritu es la oriental, que gravita en torno a “la conciencia inmediata”²⁷⁴. Los orientales, para Hegel, representarían la infancia del espíritu, mientras que en el mundo griego el espíritu habría llegado a su

²⁷⁰ *Op. cit.*, 162.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² Según Hegel, ni las zonas extremadamente cálidas ni las extremadamente frías proporcionan al hombre un escenario en el que pueda convertirse en espíritu libre. La violencia de los elementos es demasiado intensa como para que el ser humano afirme su libertad espiritual. Hegel realiza un detenido análisis de las condiciones geográficas y climáticas del Viejo y del Nuevo Mundo, exhibiendo gran conocimiento, aunque también no pocos prejuicios eurocéntricos, sobre los pueblos nativos de América, África y Asia. Indudablemente, estas preconcepciones se deben a la escasa información que los académicos europeos de la época de Hegel poseían sobre los restantes continentes, lo que lleva a sostener al gran filósofo alemán que “la humanidad europea aparece, pues, por naturaleza, como la más libre, porque en Europa no hay ningún principio natural que se imponga como dominante” (*op. cit.*, 199). Claramente, Hegel está identificando aquí “libertad” con “progreso civilizatorio” según los cánones occidentales, lo que también le hace decir que “la historia universal va de oriente a occidente, y Europa es absolutamente el término de la historia universal. Asia es el principio” (*op. cit.*, 201). La posición hegeliana ha sido ampliamente criticada desde la perspectiva de los estudios poscoloniales. Severamente contestado ha sido, por ejemplo, el juicio negativo que Hegel tiene del continente africano, al que parece negar un papel relevante en la historia universal. Cf. R. Kuykendall: “Hegel and Africa: An Evaluation of the Treatment of Africa in *The Philosophy of History*”, 571-581; B. Okolo Okonda, *Hegel et l’Afrique: Thèses, Critiques et Dépassements*.

²⁷³ Cf. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, 45.

²⁷⁴ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 202.

juventud. Sólo en el mundo germánico el espíritu individual se hace conforme con el universal, adquiriendo la madurez.

En su estudio del mundo oriental, Hegel examina la historia y el espíritu del pueblo chino, para él la primera gran figura de la historia universal. Las esferas del espíritu del pueblo chino que analiza son la moralidad, la ciencia, el estado y la religión. Procede análogamente con la India (la segunda gran figura de la historia universal), con Persia, con Asia occidental (los fenicios, los sirios y los israelitas) y finalmente con la civilización egipcia²⁷⁵. En el mundo griego, lo ético ya no se halla enfrentado al sujeto, como ocurría en el mundo oriental, donde lo ético se actualizaba en la voluntad de un único sujeto (el déspota, el tirano). En Grecia, “la eticidad es una con el sujeto, cuyos fines se han convertido en virtudes. Lo ético aparece como el estado, en el cual tiene su existencia universal”²⁷⁶. En oriente, lo ético le era ajeno al sujeto individual, porque se le imponía violentamente desde la autocracia de un solo gobernante. En Grecia, el sujeto asume lo ético como una segunda naturaleza mediante el hábito de la virtud, en cada individuo, y a través del estado como unión de lo particular y de lo universal. Grecia encarna la juventud del espíritu. Hegel estudia los elementos del mundo griego, la madurez de su espíritu (en la subjetividad griega, en la religión, en el estado...), así como la afirmación histórica de ese mismo espíritu, y especialmente el acontecimiento de las guerras médicas, que para Hegel “señalan el contacto hostil del oriente con el occidente en flor”²⁷⁷, la etapa más esplendorosa de la democracia ateniense, la guerra del Peloponeso, la decadencia de la eticidad griega, el imperio de Alejandro Magno (un “segundo Aquiles”²⁷⁸) y la decadencia final de Grecia. Posteriormente, se centra en el mundo romano y en el nacimiento del cristianismo.

El mundo germánico representa la madurez del espíritu universal. Examinar el mundo germánico supone una tarea enormemente compleja, porque “la dificultad subjetiva de la historia moderna consiste en que nosotros mismos somos esa materia y, por consiguiente, carecemos de imparcialidad”²⁷⁹. Esta dificultad no puede oscurecer el hecho fundamental que la historia filosófica descubre sobre el mundo germánico: que en él comparece el mundo moderno, “cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación infinita de la libertad, que tiene por contenido su propia forma absoluta”²⁸⁰. Hegel comienza exponiendo la historia del imperio bizantino, y recorre etapas como el imperio carolingio, hasta llegar a la Edad Media (período en el que se van diferenciando las nacionalidades), para producirse más tarde el definitivo tránsito a la Edad Moderna gracias al Renacimiento y a los grandes hitos asociados a esta época. Entre ellos sobresalen, por su decisiva importancia, tres: “la llamada restauración de las ciencias, el florecimiento de las bellas artes y el descubrimiento de América y del camino de las Indias Orientales (...) comparables a la aurora que tras largas tormentas anuncia de nuevo por primera vez un bello día”²⁸¹.

El comienzo de la Edad Moderna habría tenido lugar, para Hegel, con la Reforma. Martín Lutero no es el artífice de la Reforma, porque “los grandes individuos

²⁷⁵ Cf. *op. cit.*, 386.

²⁷⁶ *Op. cit.*, 399.

²⁷⁷ *Op. cit.*, 465.

²⁷⁸ *Op. cit.*, 489.

²⁷⁹ *Op. cit.*, 567.

²⁸⁰ *Op. cit.*, 571.

²⁸¹ *Op. cit.*, 651-652.

son engendrados por los tiempos mismos”²⁸², y no los tiempos por la acción exclusiva de los grandes hombres. Lutero no habría sido Lutero si no hubiese vivido en el momento del despliegue del espíritu que le tocó, pues “cuando una cosa es necesaria en sí y por sí y el espíritu ha llegado a su plenitud, lo mismo da que aparezca de éste o de aquel modo”²⁸³. Era necesario, por el propio dinamismo del espíritu, que se produjese la Reforma, y las causas concretas que propiciaron su advenimiento son secundarias con respecto a la centralidad de esa necesidad intrínseca del espíritu. El espíritu, para autoconocerse, necesitaba que ocurriese un evento de la trascendencia e influjo de la Reforma protestante. Las formas específicas que lo suscitaron no pueden oscurecer la primacía de la libertad del espíritu frente a los modos, para Hegel coyunturales, que conducen al acontecimiento que expresa esa libertad. Y la doctrina enseñada por Lutero no es sino la “doctrina de la libertad”²⁸⁴, que no concibe a Dios como una realidad externa al ser humano, sino como “la conciencia de algo real, que está presente y no es sensible”²⁸⁵, frente a toda clase de cultos extrínsecos.

Hegel considera que “con la Reforma comienza el reino del Espíritu, donde Dios es conocido realmente como Espíritu”²⁸⁶. El catolicismo impedía interiorizar a Dios en la conciencia, reduciendo la religión a actos externos de culto que no reflejaban libertad. Sólo con el advenimiento de la Reforma Dios ya no es concebido material y sensiblemente, como un objeto de culto externo, sino de manera espiritual, como un culto interior que remite a la esfera de la auténtica libertad: la conciencia. La Reforma inaugura la Edad Moderna, porque, a partir de ella, “se alza la nueva y última bandera, en torno a la cual se congregan los pueblos, la bandera del espíritu libre, que existe en sí mismo, y, por ende, en la verdad”²⁸⁷. La historia no puede tomar otra dirección que la de la libertad.

Con la llegada de la Ilustración, “el espíritu ha alcanzado la fase en que el hombre encuentra el verdadero contenido en sí mismo”²⁸⁸, porque la Ilustración se rige por el principio de la “soberanía de la razón, la exclusión de toda autoridad”²⁸⁹. La Ilustración, por su parte, lleva al último estadio de la historia: la Revolución Francesa y sus consecuencias. Tanto la Reforma como la Ilustración habían entendido la decisiva centralidad de la libertad de la voluntad, pero sólo con la Revolución Francesa ese ideal ha sido puesto en práctica²⁹⁰. Ahora bien, ¿qué horizonte puede aguardarle a una historia virtualmente finalizada después de la Revolución Francesa? Con la Revolución Francesa, el ideal de la libertad se ha realizado ya. ¿Qué queda por hacer? Para Hegel,

²⁸² *Op. cit.*, 657.

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ *Op. cit.*, 658.

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ *Op. cit.*, 660. Se aprecia aquí una cierta analogía con la doctrina joaquinita de la “era del Espíritu”. Sobre la vida y el pensamiento de Joaquín de Fiore y el contexto histórico del siglo XII, cf. D. West – S. Zimdars-Swartz, *Joaquín de Fiore: una Visión Espiritual de la Historia*; G. L. Potestá, *El Tiempo del Apocalipsis: Vida de Joaquín de Fiore*.

²⁸⁷ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 660.

²⁸⁸ *Op. cit.*, 684.

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ Sin embargo, ¿cómo explicar que la principal revolución, la francesa, que tenía como propósito ejercitar en la práctica el ideal de la libertad de la voluntad, haya acaecido en un país románico y de tradición católica, y no en las naciones germánicas? Hegel lo hace diciendo que los revolucionarios se enfrentaban a un escenario de violencia y de ausencia de libertad, pero “donde reina la libertad de la Iglesia evangélica, hay paz” (*op. cit.*, 691), porque “los protestantes han llevado a cabo su revolución con la Reforma” (*ibid.*), haciendo que la religión no resulte ya algo externo a la conciencia moral.

“la aspiración de nuestros días es la dignificación de la razón, el conocimiento de Dios, o sea, que el espíritu sepa de sí mismo”²⁹¹.

Tan pronto como la particularidad es abolida con el pensamiento, “en el sentido de que el principio particular de este pueblo ya no resulte esencial, este pueblo no puede ya existir; ha surgido un nuevo principio”²⁹². Ese nuevo principio tiene que ser superior, tiene que expresar una mayor conciencia de la libertad del espíritu, porque de lo contrario no habría habido razón alguna para negar el anterior espíritu. Si se ha reparado, gracias al pensamiento, en la particularidad del espíritu precedente, es porque se ha visto que tenía que ser superado. El espíritu no puede retroceder a un menor grado de conciencia de su propia libertad.

El espíritu progresa, entonces, dialécticamente, hacia una mayor conciencia de su libertad, pero, ¿es acaso un progreso infinito? ¿Estará el espíritu luchando contra sí mismo infinitamente? La tentación de lo infinito deriva de la convicción de que “ninguna forma determinada puede consolidarse frente al pensamiento, frente al concepto”²⁹³. Así, nada puede erigirse en barrera frente al poder del pensamiento. Nada, excepto el propio pensamiento. Ninguna forma impide al pensamiento superarla, negarla y encontrar una determinación superior; ninguna, excepto el pensamiento mismo. Cuando el pensamiento se encuentra consigo mismo y se toma a sí como objeto, ya no cabe un progreso ulterior, una superación dialéctica. En consecuencia, “el progreso no es un progreso indefinido en lo infinito, sino que existe un fin, a saber, la vuelta sobre sí mismo. Existe, pues, también un cierto ciclo. El espíritu se busca a sí mismo”²⁹⁴.

²⁹¹ *Op. cit.*, 700.

²⁹² *Op. cit.*, 148.

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ *Ibid.* En la *Enciclopedia*, Hegel considera la filosofía como la determinación suprema del espíritu, “unidad de arte y religión” y la elevación al “pensar autoconsciente”, en la que tiene lugar la “liberación de la unilateralidad de las formas y su elevación a la forma absoluta” (cf. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*, 592).

b) PANNENBERG Y HEGEL

Hegel, al igual que Kant, marca un antes y un después en la historia del pensamiento occidental, de modo que gran parte del escenario intelectual posterior puede comprenderse, precisamente, como aceptación o reacción de su filosofía. Con razón escribe Pannenberg que “fuera de Kant, ningún otro filósofo alemán tiene la importancia y la difusión internacional que ha alcanzado Hegel, a pesar de lo cambiante de las modas o de las polémicas en que siempre se ha visto envuelto su pensamiento”²⁹⁵.

El impacto de Hegel se ha dejado sentir, con mayor fuerza si cabe, en la teología. Hegel es un filósofo que reflexionó desde el cristianismo, e integró las categorías centrales de la cosmovisión cristiana dentro de su sistemática. Para él, el cristianismo es “*die absolute Religion*”²⁹⁶, “la religión absoluta”, por haber sido capaz de reconciliar lo particular y lo universal en el universal-concreto que es Jesucristo. Hegel relaciona la superioridad de la religión cristiana con el carácter especulativo que se deriva de la doctrina de la Trinidad: “las antiguas religiones han llamado a Dios espíritu; pero esto era un mero nombre y no se entendía de modo que resultase explicada la naturaleza del espíritu. La religión judía es la primera en que el espíritu es concebido de un modo universal. Pero en el cristianismo Dios se ha revelado como espíritu; es, en primer término, Padre, poder, lo general abstracto, que está encubierto aún; en segundo término, es para sí como un objeto, un ser distinto de sí mismo, un ser en dualidad consigo mismo; se sabe en él y se contempla a sí mismo en él y justamente este saberse y contemplarse es, en tercer término, el Espíritu mismo. Esto significa que el Espíritu es el conjunto; ni el uno ni el otro por sí solos. Expresado en el lenguaje de la sensación, Dios es el amor eterno, esto es: tener al otro como propio. Por esta trinidad es la religión cristiana superior a las demás religiones. Si careciera de ella, podría ser que el pensamiento se encontrara en otras religiones. Ella es lo especulativo del cristianismo y aquello por lo cual la filosofía encuentra en la religión cristiana la idea de la razón”²⁹⁷.

Lo filosófico y lo teológico permanecen, por tanto, estrechamente asociados en la obra de Hegel. De hecho, y como señala K. Löwith, Hegel es el último pensador occidental que aspira, por así decirlo, a una síntesis entre filosofía y cristianismo. Después de él se producirá la “ruptura [*Bruch*]” entre ambos, ya sea por la vía del ateísmo feuerbachiano o por la senda de la separación radical entre filosofía y cristianismo que tiene lugar en Kierkegaard²⁹⁸.

La influencia de Hegel en Pannenberg puede considerarse constitutiva del modo en que el teólogo alemán se acerca a la historia, interpretándola no como una suma fragmentaria de historias individuales, sino como un proceso revestido de la nota de totalidad. Como escribe M. Fraijó, “Pannenberg está profundamente vinculado a Hegel

²⁹⁵ W. Pannenberg, *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*, 321.

²⁹⁶ Se trata de un aspecto que Hegel desarrolla ampliamente en la *Fenomenología del Espíritu*, 443ss. Sobre el cristianismo como la religión absoluta en Hegel, cf. Ch. Taylor, *Hegel*, 489-495.

²⁹⁷ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 65.

²⁹⁸ Cf. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, 62-64.

(...). Por supuesto, Pannenberg no repite sin más a Hegel²⁹⁹. Pannenberg ha llegado a definir a Hegel como el “mayor sistemático de la filosofía moderna”³⁰⁰.

Pannenberg indica que la filosofía de Hegel no puede entenderse si no es como contestación a la filosofía de la finitud de Kant. Kant había reducido el conocimiento humano a una aprehensión de fenómenos, de finitudes, al fin y al cabo. La imposibilidad de llegar al *noúmenon*, a la cosa en sí, frustra todo sueño de conocimiento de la verdad en cuanto tal³⁰¹. Hegel se rebelará contra un Kant que “opta por conocer sólo la finitud, finitud en la que ve además lo verdadero”³⁰². En cambio, la filosofía de Hegel se presenta como una filosofía de lo infinito y como una filosofía de la verdad. Las verdades provisionales “no son nada más que una anticipación de la verdad”³⁰³, que remite al concepto filosófico, a la unificación de lo particular y de lo universal, al mantener en tensión lo particular y su negación, según el esquema de la lógica hegeliana.

El infinito de Hegel no se define como la antítesis de lo finito, como lo “totalmente otro”³⁰⁴ con respecto a lo finito. Si, antes de Hegel, la “infinitud había sido concebida únicamente como la antítesis de lo finito”, en Hegel lo infinito es lo no-finito pero, al mismo tiempo, constituye la superación de la oposición entre lo finito y lo no-finito³⁰⁵. Lo infinito se muestra, en primer término, como antítesis, como negación de lo finito. Sin embargo, la negación de la negación, según el proceso dialéctico por el que necesariamente transcurre la lógica, es también infinitud. Lo infinito termina abarcando tanto la idea de lo finito como la de lo infinito, en cuanto que simple negación de lo finito. Esta condición de lo infinito como superación de la antítesis entre lo finito y su negación la encontrará Hegel expresada máximamente en el dogma cristiano de la encarnación. Jesucristo asume lo finito y lo infinito, y al mismo tiempo supera la oposición entre lo finito y lo infinito. En Cristo se reconcilian lo humano y lo divino, porque asimila finitud e infinitud, trascendiendo la dialéctica finitud-infinitud, y logrando así el infinito verdadero. Asimismo, en Hegel, “el concepto de infinito verdadero forma una unidad con su idea de libertad, que Hegel mismo, siendo aquí del

²⁹⁹ M. Fraijó, *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 103. Cf. también K. Koch, *Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive*, 103-105.

³⁰⁰ Así se expresa Pannenberg en una entrevista con M. Fraijó. Cf. *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 275.

³⁰¹ Sobre la distinción fenómeno-noúmeno, cf. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 259-275.

³⁰² Cf. W. Pannenberg, *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*, 322.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ La concepción de Dios como “el totalmente otro [*das ganz Andere*]” resulta central en la obra de R. Otto, y supone *de facto* la negación de toda analogía entre Dios, el mundo y el ser humano: ni la historia, ni la experiencia religiosa, ni la metafísica pueden conducir a Dios. Para una introducción general al pensamiento de Otto sobre lo numinoso, y el papel que desempeña Dios como “el totalmente otro” en su filosofía de la religión, cf. R. Otto, *Lo Santo. Lo Racional y lo Irracional en la Idea de Dios*; cf. también, del mismo autor, *Das Gefühl des Überweltlichen (sensus numinis)*, 219ss. (sobre las implicaciones principales de la idea de “totalmente otro”); *Aufsätze das Numinose Betreffend*, 24. Para su estudio de lo numinoso en las grandes tradiciones místicas, y en especial a propósito de Sankara en la India y de Meister Eckhart en el occidente cristiano, cf. R. Otto, *West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, así como su trabajo *Die Gnadensreligion Indiens und das Christentum. Vergleich und Unterscheidung*. Lo “totalmente otro” es, para Otto, el momento central de lo numinoso: “Das Moment des ‘Ganz andern’; das allem Vertrauen und Hiesigen zunächst qualitative entgegengesetzt, sodann ihm durch Machtgemalt überlegen ist (...) es ist ein ‘anderes’ und ein übermächtiges” (*Gottheit und Gottheiten der Arier*, 6). Sobre Dios como “el totalmente otro” en la teología dialéctica, cf. R. Gibellini, *La Teología del Siglo XX*, 23-24.

³⁰⁵ W. Pannenberg, *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*, 324-325.

todo fiel al Nuevo Testamento, veía fundada en Dios, y todavía más propiamente, en la encarnación”³⁰⁶.

El infinito como no-finitud no es, en efecto, el infinito verdadero. El infinito verdadero debería ser auténticamente infinito, desprovisto de toda condición finita, pero el infinito como mera antítesis de lo finito es en sí mismo finito: “el que el concepto de infinito verdadero no pueda limitarse a constituir la antítesis de lo finito obedece a que una infinitud que es concebida únicamente como lo opuesto a la finitud sigue siendo finita ella misma, pues el concepto formal de lo finito está determinado a ser lo que es sólo en oposición a otra cosa”³⁰⁷. Lo auténticamente infinito no puede concebirse como simple negación de lo finito, definiéndose en base a lo finito. Toda determinación es negación (el “*omnis determinatio est negatio*” de Spinoza³⁰⁸), y, a la inversa, toda negación es determinación: en este caso, la negación de la finitud constituye una determinación de esa negación. Lo infinito verdadero debería contener y simultáneamente superar todas las determinaciones (o negaciones) posibles. Lo infinito verdadero es lo finito y también es lo no-infinito. Supera la tensión entre lo finito y lo no-finito. De esta manera, lo infinito verdadero es la indeterminación pura, la libertad pura, siendo lo finito un momento en la auto-constitución de lo infinito verdadero. Lo infinito verdadero no se puede comprender sin lo finito porque contiene, niega y supera lo finito. Es el proceso dialéctico en sí mismo, la totalidad como síntesis y reconciliación.

Hegel vio este infinito verdadero, que es el absoluto, en el dogma cristiano de la encarnación. Si el Dios de muchas religiones se limita a trascender la materia y el mundo, definiéndose en oposición a lo finito (es eterno porque no es temporal, es inmutable porque no está sujeto a los vaivenes de las criaturas, es sabio porque no conoce limitaciones en el conocimiento, como ocurre en los seres finitos), el Dios que se encarna en Jesucristo ya no se define, para Hegel, como la negación de lo finito. No es un Dios finito, un Dios-proyección que surge del proceso de auto-comprensión del hombre. Es el Dios que supera toda oposición, asumiendo lo humano y lo no-humano. En la encarnación, piensa Hegel, se produce el esclarecimiento máximo del absoluto, y no cabe una mayor introspección filosófica en la idea de Dios³⁰⁹.

Vemos así que el infinito verdadero representa el concepto supremo hegeliano, porque expresa la síntesis por antonomasia de la tesis y de la antítesis, la cual respeta la identidad tanto de la tesis como de la antítesis, al tiempo que las supera. Es la unidad máxima entre lo particular y lo universal. La temática religiosa es, para Hegel, como ha puesto de relieve Pannenberg, la de la “conciencia de lo absolutamente verdadero [*Bewusstsein des absolut Wahren*]”³¹⁰, superando, en la encarnación, el infinito verdadero como oposición entre lo finito y lo infinito. La encarnación, al unir lo finito y lo infinito, restaura el “contenido concreto [*konkreten Inhalt*]”³¹¹. Concebir a Dios, unilateralmente, en oposición a la totalidad de lo finito implica, en realidad, “finitizarlo”. Es por ello que la idea de infinito verdadero, como superación de la dialéctica entre el

³⁰⁶ *Op. cit.*, 325.

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ Cf. Spinoza, *Epistola 59*, en *Obras Completas*.

³⁰⁹ Cf. W. Pannenberg, *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*, 325.

³¹⁰ Cf. W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 81.

³¹¹ Cf. *op. cit.*, 89.

infinito de Dios y la totalidad del mundo finito, ofrece, en la perspectiva hegeliana, un concepto superior del ser divino³¹².

La importancia del infinito en la metafísica, al que se le atribuye una prioridad a la hora de concebir lo finito, se encuentra ya, en opinión de Pannenberg, en Descartes³¹³. El problema, con todo, es que no tenemos una idea clara y distinta del infinito: ¿y si se tratase de una mera abstracción a partir de lo finito? Descartes argumenta que el infinito posee más realidad que lo finito, ya que es “*omnitudo realitatis*”, pero Kant contemplará este tipo de infinito como un ideal de la razón pura³¹⁴. Las dificultades son aún mayores cuando Descartes procede a identificar a Dios con el infinito, algo que Pannenberg cuestiona, al menos si ese “infinito” se entiende exclusivamente en oposición a lo finito. La noción hegeliana de “infinito verdadero” permite, en este sentido, superar una comprensión de lo infinito en oposición a lo finito, abogando por un infinito al mismo tiempo trascendente e inmanente a lo finito, que es de gran relevancia para la idea de Dios en el monoteísmo³¹⁵.

Lo cierto es que, para Pannenberg, la reflexión sobre el infinito conduce a la categoría de “absolutidad [*Absolutheit*]”, pero de una absolutidad que no se piensa únicamente en base a su autosuficiencia [*Selbständigkeit*] y a su independencia [*Unabhängigkeit*], sino como origen de todo cuanto es, como un *Geist* o “espíritu” que se exterioriza y que, por tanto, además de sustancia es, como en Hegel, sujeto³¹⁶. El énfasis del idealismo en la autoconciencia obliga a preguntarse por las “condiciones [*Bedingungen*]” de la experiencia del mundo, y ello ofrece un punto de partida para el “ascenso [*Überstieg*]” a lo que está más allá de lo dado en el mundo, al absoluto, pero a un absoluto que no se concibe en contradicción con la independencia de los seres finitos, sino como perfección [*Vollendung*] de su relación mutua³¹⁷.

En cualquier caso, y como admite Pannenberg, el concepto hegeliano de infinito verdadero genera no pocos interrogantes, pero mayores aún son los suscitados por la tesis hegeliana de que el absoluto no es sustancia, sino sujeto³¹⁸. Spinoza había sustancializado el absoluto, porque “siendo imposible la existencia de una pluralidad de sustancias antológicamente independientes, no puede existir más que una única sustancia verdaderamente autónoma”³¹⁹, una sustancia absoluta, total e infinita que se identifica, en Spinoza, con la idea de Dios. Sin embargo, a comienzos del siglo XIX, que es cuando Hegel desarrolla su filosofía, la noción predominante no era ya la de sustancia, sino la de sujeto. Kant había circunscrito la sustancia a una de sus doce categorías en la *Crítica de la Razón Pura*, condenándola a no volver a ocupar nunca más el lugar tan relevante que había desempeñado en las discusiones metafísicas del

³¹² Cf. W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, 94. La relevancia de la categoría de “infinito verdadero” será reafirmada años después en *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*, de 1996, por lo que parece jugar un papel central en la recepción pannenbergiana de la filosofía de Hegel.

³¹³ Cf. R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, tercera meditación.

³¹⁴ Cf. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 490; W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, 23-24.

³¹⁵ Cf. *op. cit.*, 29. Este aspecto, a saber, la importancia de la concepción hegeliana de Dios como trascendente e inmanente a lo finito para la labor teológica ha sido resaltada también por, entre otros, H. Küng, *La Encarnación de Dios: Introducción al Pensamiento Teológico de Hegel como Prolegómenos para una Cristología Futura*.

³¹⁶ Cf. W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, 30.

³¹⁷ Cf. *op. cit.*, 47.

³¹⁸ W. Pannenberg, *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*, 325-326.

³¹⁹ *Op. cit.*, 326.

racionalismo del siglo XVII³²⁰. El giro gnoseológico protagonizado por Kant en el siglo XVIII había desplazado el epicentro de interés filosófico de la sustancia al sujeto que conoce la sustancia, y del que parte la idea de sustancia. Y, ya que “el espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo”³²¹, el desarrollo filosófico ha propiciado que, en la época en la que Hegel escribe, la gran noción no sea tanto la de sustancia como la de sujeto. Tal y como leemos en el prefacio a la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana: “según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto (...). Lo verdadero es el todo, pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo”³²².

Pannenberg recuerda que la idea de sujeto que subyace en el planteamiento hegeliano es la heredada de la *Wissenschaftslehre* de Fichte, la gran programática de la filosofía idealista alemana. Por tanto, el saber filosófico del que parte Hegel señala que el sujeto es capaz de actuar poniéndose a sí mismo como su propia negación. El sujeto se pone extrañándose a sí mismo, alienándose de su subjetividad originaria. Lo más característico del sujeto es la acción [*Tathandlung*], y el sujeto actúa generando él mismo el proceso de gestación de su antítesis, de su alteridad. Es el mismo yo el que, actuando, pone el no-yo. El enfrentamiento entre el yo y el no-yo surge de la acción del yo, que necesita de su elemento antitético para auto-conocerse: el dinamismo de la auto-conciencia exige, mediante la acción del yo, poner el no-yo, de manera que el yo se extraña a sí mismo, se desgarré interiormente y logre salir de sí mismo. El núcleo inicial de la subjetividad se abre, así, a su opuesto³²³.

Sin embargo, y siguiendo la pura argumentación lógica, parecería a simple vista que este no-yo, en cuanto que negación del yo o sujeto originario, debiera ser también no-sujeto, no-subjetividad. El sujeto saldría de sí mismo y se pondría como negación de sí, dando lugar a la no-subjetividad y negando la subjetividad misma. A pesar de ello, este aspecto no hizo que Hegel acompañara a Fichte “en la revisión de sus presupuestos originales y, por ello, siguió pensando la subjetividad del absoluto prácticamente en el mismo sentido que está tenía en la *Wissenschaftslehre* de 1794, es decir, como el auto-ponerse [*Selbstsetzung*] de ese mismo yo, aunque de tal manera que la identidad del sujeto absoluto consigo estuviera mediada en este caso por la alteridad que él mismo ha generado”³²⁴. Lo cierto es que la concepción del absoluto como sujeto constituye un punto capital de la filosofía de Hegel³²⁵. En palabras de Pannenberg, “en la idea de un absoluto-sujeto que se vacía o extraña permaneciendo junto a sí en su vaciarse [*Entäusserung*] queda plasmada aquella figura llena de contenido en la que Hegel veía cumplido lo exigido por su propia concepción del infinito verdadero”³²⁶. Y, en efecto,

³²⁰ Sobre esta temática, cf. R.S. Woolhouse, *Descartes, Spinoza, Leibniz: the Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics*, especialmente 190ss. (sobre la relación entre las sustancias creadas y la sustancia divina).

³²¹ Cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 12.

³²² *Op. cit.*, 15-16

³²³ Cf. J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinem Umriss (1810)*, 23ss.

³²⁴ W. Pannenberg, *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*, 326-327.

³²⁵ Cf. Ch. Taylor, *Hegel*, 42.

³²⁶ W. Pannenberg, *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*, 327.

basta acercarse a algunos textos significativos de Hegel para darse cuenta de lo acertado del juicio pannenbergiano³²⁷.

Es precisamente en la visión del absoluto como sujeto de Hegel donde, a juicio de Pannenberg, radica toda la potencia y toda la debilidad de su sistema filosófico: “es en la cuenta de las insuficiencias filosóficas de la concepción del absoluto como un sujeto que se pone a sí mismo como lo otro que él mismo –alteridad que, sin embargo, no pasa de ser un estadio intermedio en la relación del sujeto absoluto consigo mismo– donde deben cargarse los motivos de que el concepto hegeliano de lo absoluto colisionara necesariamente con algunos de los principales intereses de la teología cristiana. La concepción de un absoluto que se vacía o aliena auto-poniéndose es causa de notables dificultades para la teología fundamentalmente por una razón, y ésta es que no acierta a captar el auténtico significado del dogma de la Trinidad, en el que lo esencial es la paridad categorial de las tres Personas, sin menoscabo de que el Hijo y el Espíritu procedan del Padre o sean personalmente independientes en su relación con él. Esto no es obstáculo para reconocer que al deducir la doctrina trinitaria del concepto de espíritu (en el sentido de auto-conciencia), Hegel se constituía en el último eslabón de una vasta tradición teológica de la cristiandad occidental, la cual se remonta hasta San Agustín (...). Por ello, cuando se dictamina que esta forma de exponer el dogma de la Trinidad está llena de defectos, este juicio no sólo concierne a Hegel, sino a la entera tradición teológica de la que él es su último representante”³²⁸.

Las soluciones y los problemas suscitados por la teoría hegeliana del sujeto como absoluto, que experimenta un proceso de desgarramiento o alienación interna hasta lograr reconciliarse con su negación, se dejan ver más claramente aún en el concepto de revelación. Si el absoluto, para conocerse plenamente, debe reconocerse primero en lo que no es él mismo, en su alteridad, consiguiendo una identidad con ella, “para Hegel, revelarse es algo connatural al ser de Dios como sujeto o espíritu”³²⁹. El mismo ser divino es revelador. Es la misma esencia divina la que se descubre a sí misma en tanto que alteridad: el mundo y su devenir constituyen, de esta manera, una instancia reveladora sobre el ser divino. En el reconocimiento de Dios en su alteridad descansa la reconciliación definitiva entre lo divino y lo no-divino, entre lo infinito y lo no-infinito, que llevará al infinito verdadero, preservando la identidad propia de lo

³²⁷ Así sucede en la *Fenomenología del Espíritu*, 444-447. Pannenberg reconoce que la teoría hegeliana, aunque remite en lo fundamental a la idea del sujeto que se auto-pone en Fichte, muestra una interesante originalidad. Y es que en Fichte faltaba una teoría adecuada de la dinámica del absoluto, de su proceso evolutivo, que sí encontramos en Hegel, porque toda su filosofía responde a una tentativa de describir los momentos que atraviesa el espíritu en su camino hasta el auto-conocimiento absoluto. La subjetividad del absoluto se identifica de tal manera con su negación, con su alteridad, con su no-yo, que esa misma negación acaba determinando y configurando al sujeto absoluto. Pese a ello, dicha identificación no puede darse, por concepto, en el sujeto absoluto originario, en el sujeto absoluto en sí que todavía no ha salido de sí, sino en el sujeto absoluto que se ha auto-alienado, poniendo su negación frente a sí para, asumiéndose a sí mismo y a su negación, lograr finalmente convertirse en el sujeto absoluto verdadero. El sujeto debe auto-ponerse como negación sin dejar de ser él mismo, y la negación el sujeto absoluto es la objetividad y finitud del mundo. El sujeto absoluto llega a identificarse con el mundo en su proceso de evolución hacia el infinito verdadero. Si en Fichte el sujeto estaba determinado su negación, mediante su no-yo, en Hegel la naturaleza misma del sujeto absoluto conlleva la emergencia de la realidad finita. Dios no es Dios sin el mundo, porque es a través del mundo que Dios se convierte en el infinito verdadero, en el infinito capaz de asumir lo infinito y lo finito sin negar la identidad y la mismidad de cada uno de ambos polos, pero el mundo surge por la acción del absoluto que, como sujeto, se niega a sí mismo. Cf. W. Pannenberg, *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*, 327.

³²⁸ *Op. cit.*, 327-328.

³²⁹ *Op. cit.*, 328.

divino y de lo finito. Y “en este sentido, Hegel entendió la creación como revelación de Dios”³³⁰, la cual aparecerá, de ahora en adelante, como un concepto inseparable del ser trinitario de Dios. Dios se revela porque se auto-aliena: la creación o el surgimiento de lo finito, de la realidad mundana y no-divina, es obra de Dios, y responde al proceso que emprende el propio absoluto para encontrarse consigo mismo y alcanzar su verdadera esencia. Dios es, en sí mismo, revelación, y, creando el mundo, Dios nos descubre su verdadera esencia y su verdadero destino, el del infinito verdadero.

En la tesis hegeliana de que el ser mismo de Dios lleva implícita su revelación en la constitución del mundo, en la creación, Pannenberg encuentra una de las ideas más fecundas, en lo teológico, del gran pensador alemán. Y es en esta interpretación del ser del mundo como revelación del ser divino donde Pannenberg se sitúa más cercano a Hegel, y donde su gratitud hacia él se percibe mejor: “la teología cristiana tiene, pues, una gran deuda con Hegel: la idea de Dios como infinito verdadero, la renovación, a ella vinculada, de la doctrina trinitaria y del dogma de la encarnación, la comprensión de la revelación como autorrevelación de Dios y, por último, la relación de la revelación con la Trinidad. Ninguno de los autores del idealismo mantuvo una relación tan positiva con el cristianismo como el autor de la *Fenomenología*”³³¹.

Sin embargo, y a pesar de la indiscutible centralidad del cristianismo en el pensamiento de Hegel, el filósofo alemán no se ha convertido, al menos en el protestantismo, en una figura análoga a lo que Santo Tomás de Aquino ha representado en el orbe católico³³². Ello se debe, en gran medida, a la acusación de panteísmo que,

³³⁰ *Op. cit.*, 328.

³³¹ *Op. cit.*, 329. La teoría hegeliana de la revelación presenta indudables ventajas para la teología. La revelación ya no tiene por qué circunscribirse, únicamente, a los *kairoi* o momentos específicos de la acción divina. Toda la historia es un escenario revelador, si por revelación se entiende el descubrimiento del ser divino. Hegel opera una auténtica revolución teológica impulsada por su planteamiento filosófico: toda la historia es reveladora, todo lo natural es al mismo tiempo reflejo de lo sobrenatural, y todo hecho ordinario es parte de un proceso universal de revelación. Lo natural existe porque lo sobrenatural (el ser mismo de Dios) se descubre en su alteridad, en su negación. En ese proceso de negación del sujeto absoluto se crea la realidad finita y natural. Lo que antes quedaba reservado al terreno de lo misterioso, milagroso o inspirado, inaccesible para la disquisición racional, aparece ahora como pleno reflejo de la racionalidad absoluta. Conocer el discurrir de la historia es conocer el ser mismo de Dios, del sujeto absoluto, y en lo finito se encuentra no sólo la huella, a modo de indicio, de lo divino, sino el ser mismo de Dios, en el dinamismo fundamental del despliegue de la idea divina, que le lleva a salir de sí mismo para auto-conocerse, reconciliando lo infinito y lo finito en lo infinito verdadero. Mientras que las denominadas “pruebas cosmológicas” de la existencia de Dios intentaban probar a Dios partiendo del ente finito y contingente, en Hegel es el mundo lo que aparece “demostrado” a partir de Dios y de su proceso de auto-conocimiento. Esta inversión es enormemente interesante, y clave en la comprensión del idealismo. Una postura similar, aunque con importantes matices con respecto a la de Hegel, la encontramos en la filosofía de Schelling, para quien el mundo surge como resultado de la “contracción” de Dios, que demuestra su omnipotencia creando un *alter deus*, su “imagen especular”, que finalmente le traiciona, rebelándose y dando lugar a la “edad del mundo [*Weltalter*]”. En el pensamiento de Schelling, Dios se contrae no para encerrarse en su mismidad, sino para generar el mundo, entregando su destino a alguien distinto de Él y cayendo, por tanto, preso del amor. Cf. F.W.J. Schelling, *Werke* IV, 331. Sobre las consecuencias históricas y filosóficas de la idea de la “contracción de Dios” en Schelling, cf. J. Habermas, *Teoría y Praxis*, 189ss. Cf. también J. Moltmann, “Der eschatologische Augenblick”, en J. Rohls – G. Wenz (eds.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60 Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, 586ss.

³³² Pannenberg tiene en gran estima la obra de Santo Tomás de Aquino. Así, en *An Introduction to Systematic Theology*, 27-28 escribe: “What is different in the case of God, according to Thomas Aquinas, is not that he has no essence at all, but that his being and essence are one. Therefore Thomas Aquinas could still speak of God as the highest being (...). This is Thomas’ “superior sophistication”.

con frecuencia, se ha lanzado contra el sistema hegeliano. Incluso Dilthey, como nota Pannenberg, se sumó a ella, al interpretar a Hegel desde la óptica de un “panteísmo místico”³³³, a causa de la “insistencia de Hegel en la existencia de una necesidad lógica omnicompreensiva que obliga a exponer no sólo la creación, sino también la caída en pecado y la reconciliación Dios-hombre, como momentos necesarios en el despliegue de la Idea divina. Aunque Hegel se esforzó en pensar esa misma necesidad como libertad, la razón asistía a los teólogos cuando juzgaron que semejante exposición ponía en entredicho tanto la libertad de Dios al crear como la libertad del hombre, y ésta no sólo en relación con el origen del pecado, sino con su existencia como criatura en cuanto tal (...). Hegel no podía concebir que la existencia autónoma de las criaturas fuera una manifestación de la voluntad escatológica y definitiva de Dios. Con ello se relaciona también la volatilización de lo contingente en los acontecimientos históricos, por más que Hegel pusiera el acento en que el concepto sólo llega plenamente a sí mismo en lo individual”³³⁴.

Con todo, el calificativo de “panteísta” contrasta con las precauciones que el propio Hegel tomó para distanciarse de este planteamiento filosófico, afirmando que “el no-ser de lo finito es el ser del absoluto”, introduciendo así una nítida demarcación entre los seres finitos y el absoluto³³⁵. En Hegel, la alteridad entre Dios y el mundo parece expresarse con la idea de negación: el mundo no es Dios, y Dios no es el mundo, aunque es cierto que semejante oposición se subsume en una unidad final, la del infinito verdadero, que será la negación de la negación (esto es, la negación de la oposición inmediata entre Dios y el mundo). En todo caso, en la *Fenomenología del Espíritu* hay una diferenciación entre la Trinidad inmanente y el proceso del mundo, y en Hegel, por otra parte, el ser divino es personal: Hegel concibe a Dios no sólo como sustancia, sino también como sujeto. Es así que, para Pannenberg, juzgar a Hegel como “panteísta” constituye una interpretación equivocada sin una base firme en los textos³³⁶.

Asimismo, el problema que subyace en la filosofía de Hegel, relativo a la supuesta deducción del mundo desde una necesidad inherente al Dios trinitario, no es exclusivo del gran pensador alemán, sino que nace de un dilema legítimo: si la libertad creadora de Dios expresa su propio ser o si, por el contrario, le es externa. ¿Responde, en definitiva, la creación del mundo a una voluntad divina *ab aeterno* y, en cierto sentido, consustancial al ser divino, o es externa a la auto-identidad de Dios? Así, por ejemplo, K. Rahner formuló el denominado “axioma fundamental [*Grund-Axiom*]” de la teología trinitaria, estableciendo la igualdad entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica, lo que sugiere la posibilidad de que la manifestación económica, el acontecer histórico del ser divino, acabe configurando retroactivamente el propio ser divino, en clara contraposición con las tesis de la metafísica clásica que caracterizaban lo divino con las notas de inmutabilidad y eternidad³³⁷. Contemplar, así pues, la

³³³ Cf. W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 96.

³³⁴ W. Pannenberg, *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*, 330

³³⁵ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, II, 62.

³³⁶ Cf. W. W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 109.

³³⁷ Cf. K. Rahner, “Bemerkungen zum dogmatischen Traktat *De Trinitate*”, en *Schriften zur Theologie* IV, 103-133. Por otra parte, y desde la óptica de la dialéctica hegeliana, el carácter del mundo como momento del despliegue de la idea divina en su proceso de auto-conocimiento no anula la identidad del mundo, su verdadera individualidad, sino que la inscribe en el contexto de lo universal, en el contexto de su verdadero ser. El mundo es mundo y no queda anulado porque, de acuerdo con la doctrina de Hegel, el sujeto absoluto tenga que negarse a sí mismo en lo finito-mundano, respondiendo a la lógica universal y necesaria. De hecho, la reconciliación final no consiste en una mera unificación de lo divino y de lo

creación como un acto absolutamente libre de Dios produce no pocos interrogantes, porque el mundo podría verse como una realidad totalmente extrínseca al ser divino, ajena a su misma constitución. Lo que Hegel quiso evitar es, precisamente, ese dualismo entre Dios y lo finito. Pannenberg sólo ve una alternativa a Hegel: concebir “el ser de Dios como el futuro absoluto de la libertad”, cuya libertad no se hace cautiva de la necesidad impuesta por la naturaleza de un ser anterior³³⁸. El futuro desempeña, como tendremos ocasión de analizar, un papel central en el pensamiento de Pannenberg sobre Dios³³⁹.

Pannenberg siente, en definitiva, gran estima hacia la filosofía de Hegel, la cual, en su opinión, abrió la posibilidad de una nueva y positiva relación entre el cristianismo y la modernidad, al caracterizar al primero como “religión de la libertad”. Sin embargo, la fe, opina Pannenberg, no puede reducirse al concepto hegeliano, el cual pretende trascender la representación para alcanzar un núcleo de inteligibilidad. La fe, por el contrario, ha de asumir la provisionalidad, la contingencia y el futuro, tomando conciencia de la importancia de la anticipación³⁴⁰.

En cualquier caso, sería erróneo pensar que la temática del cristianismo adoptase en Hegel un papel meramente especulativo. Muy al contrario, la reflexión sobre el cristianismo posee, para el filósofo alemán, una honda carga política, a la que Pannenberg se refiere ya en sus escritos de los años '70³⁴¹. El dualismo entre el cristianismo eclesial y el mundo moderno fue un problema del que Hegel se ocupó en su

mundano, de lo infinito y de lo finito, sino en la emergencia de un nuevo infinito, del infinito verdadero que asume tanto lo infinito como lo finito, y no se erige en término medio entre ambos, sino en el devenir mismo que brota de la tensión entre lo infinito y lo finito, la cual sólo se resuelve en ese devenir. Sólo así emerge una especie de Dios total, el absoluto que se conoce a sí mismo y que ha atravesado los momentos necesarios, dentro de esa dinámica evolutiva de la idea que expone la teoría hegeliana del despliegue del espíritu. Puesto que la acción de “ponerse” como negación es verdadera acción [*Tathandlung*] de un sujeto, podría admitirse, con Hegel, que se tratara de una acción libre. Evidentemente, aquí se estaría forzando el sentido de la libertad, reducida ahora al de aceptación de la necesidad, de la verdad, lo que para muchos podría constituir o una perversión del lenguaje (que identifica una cosa con su contraria) o un subterfugio para salir airoso de la crítica al concepto hegeliano de creación, pero que dentro de la *forma mentis* del gran filósofo alemán se comprende perfectamente: necesidad y libertad, la tesis y su antítesis, se reconcilian de tal manera que, sin ser anuladas, dan un lugar a un escenario nuevo, que es el de la reconciliación plena y la superación de la contradicción entre lo necesario y lo libre, que sólo se da en el devenir, en el proceso mismo del despliegue, consecuencia de esa relación dialéctica entre necesidad y libertad. Sin embargo, para admitir este punto se ha de aceptar toda la filosofía hegeliana (en un sistema como el de Hegel difícilmente se pueden asimilar verdades particulares, porque cada parte queda plenamente subordinada a un todo teórico mayor), por lo que, analizada desde una instancia externa, la noción hegeliana de creación se presenta como problemática. Para una panorámica sobre la compleja relación de la teología contemporánea con el pensamiento de Hegel, cf. H. Küng, *La Encarnación de Dios: Introducción al Pensamiento Teológico de Hegel como Prolegómenos para una Cristología Futura*; L. Rumpf et al., *Hegel et la Théologie Contemporaine: l'Absolu dans l'Histoire?*; M. Schulz, *Sein und Trinität: systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H.U. v. Balthasar*.

³³⁸ Cf. W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 110.

³³⁹ Cf. I, 2, c: “Dios y el futuro”.

³⁴⁰ Cf. W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 113, aspecto que reiterará en “Begriff und Antizipation”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, 66ss, en diálogo con Dilthey. Sobre fe y anticipación, cf. W. Pannenberg, “Wahrheit, Gewissheit und Glaube”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 226-264.

³⁴¹ Cf. W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 83. Sobre este aspecto, cf. también K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, 59-64.

etapa de estudiante de teología en Tubinga³⁴². Para Hegel, la emancipación política es en realidad una cuestión de índole religiosa³⁴³, ya que la tarea de la religión consiste en elevar la vida finita a la esfera de lo infinito, confiriéndole al estado un mayor grado de legitimación y de justificación³⁴⁴. Es así que, para Hegel, el cristianismo es la religión de la libertad: el principio de la absoluta libertad en Dios se convierte también en un principio subjetivo, en virtud de la unidad entre Dios y el ser humano revelada en Cristo, aunque sólo con la Reforma, cree Hegel, ha adquirido el cristianismo conciencia de esa libertad infinita. Este ideal se plasma en la Revolución Francesa, que para Hegel es fruto del tránsito necesario de la Reforma a la Ilustración, porque el cristianismo, especialmente en su versión reformada, al actualizar el imaginario de la libertad absoluta, fomenta una rebelión contra la autoridad y la tradición. La “muerte de Dios [*der Tod Gottes*]” es así un momento inexorable, pero consiste en la muerte de la abstracción del ser divino, que todavía no ha sido afirmado como algo propio: aún no se ha asimilado la encarnación, la unidad de Dios y del hombre, y Dios es pensado en oposición al ser humano y al mundo³⁴⁵.

Según Pannenberg, Hegel quiso alcanzar mediante la filosofía el objetivo que alumbró ya en su juventud: una reforma de la sociedad a través de una reforma de la religión. De hecho, difícilmente se encontrará a otro gran pensador de la modernidad que haya hecho tanto, como Hegel, por devolver el cristianismo al trono (teórico y práctico) del que había sido expulsado por la crítica ilustrada³⁴⁶.

³⁴² Para un estudio pormenorizado de los años que pasó Hegel como estudiante en Tubinga, cf. A. Tassi, *G.W.F. Hegel e gli anni di Stuttgart e Tübingen: 1785-1793*; R. Legros, *Le Jeune Hegel et la Naissance de la Pensée Romantique*.

³⁴³ Cf. W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 79.

³⁴⁴ Cf. *op. cit.*, 80.

³⁴⁵ Cf. *op. cit.*, 88-89. Pannenberg está aludiendo a la muerte de Dios hegeliana, que aparece en escritos como la *Fenomenología del Espíritu*. Sobre esta noción y su desarrollo en el pensamiento de Hegel (ya desde los años de Jena), cf. D.S. Anderson, *Hegel's Speculative Good Friday: the Death of God in Philosophical Perspective*, 3-40.

³⁴⁶ Cf. W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 93.

2) HISTORIA Y ANTICIPACIÓN

a) DILTHEY Y LA EXPERIENCIA DE SENTIDO

La filosofía de W. Dilthey (1833-1911) ha ejercido una profunda influencia en el pensamiento de Pannenberg, y de hecho constituye un instrumento esencial para comprender el modo en que el teólogo alemán dialoga con las filosofías de la historia y la manera como, a pesar de haberse mostrado notablemente receptivo a determinados aspectos nucleares de la concepción hegeliana, se separa de ella en lo que tiene que ver con la atención a la dimensión de la experiencia de sentido individual. Pannenberg llegará a reconocer que el influjo de Dilthey sobre su propia obra es aún mayor que el de Hegel, con quien la relación ha sido más de confrontación crítica que de aceptación pacífica³⁴⁷.

Esencial en Dilthey, y también en lo que concierne a su tratamiento de la historia, es la distinción entre el método propio de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu, que define gran parte de su itinerario intelectual³⁴⁸. A juicio de Dilthey, existe una “constitución [*Aufbau*]” distinta en las ciencias de la naturaleza y en las del espíritu³⁴⁹. Cada operación de las ciencias del espíritu tiene que ver con la identificación de un sentido y de un significado [*Sinn und Bedeutung*] que comparecen en el obrar mismo del espíritu. Es así que las ciencias del espíritu tienen como objetivo la comprensión [*verstehen*] del sentido y del significado. En las ciencias del espíritu se da, por tanto, una dimensión inmanente: la comprensión de un significado referido al sujeto, por lo que sus aserciones no son meras hipótesis sobre algo de lo que recibimos impresiones externas, sino que proceden de un esfuerzo de comprensión. A diferencia de lo que sucede en el mundo natural, en el terreno del espíritu el contexto [*Zusammenhang*]³⁵⁰ es vivenciado [*erlebt*] y entendido [*nachverstanden*], mientras que

³⁴⁷ Así se expresa el propio Pannenberg en una entrevista con M. Fraijó. Cf. M. Fraijó, *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 275.

³⁴⁸ Se trata de una cuestión que, como vimos, Pannenberg aborda en *Teoría de la Ciencia y Teología*, 143ss., y que Dilthey sistematiza en su *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, así como en *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, en *Gesammelte Schriften*, vols. V-VI (cf. 407-412 para la doctrina general del saber y de la posición de la filosofía en el universo de las ciencias). Para una introducción al pensamiento de Dilthey, cf. E. Imaz, *El Pensamiento de Dilthey*; F. Díaz de Cerio, *W. Dilthey y el Problema del Mundo Histórico. Estudio Genético-Evolutivo con una Bibliografía General*; J.-F. Suter, *Philosophie et Histoire chez Wilhelm Dilthey. Essai sur le Problème de l'Historicisme*; J. Marías, “Introducción a la Filosofía de la Vida”, en W. Dilthey, *Teoría de las Concepciones del Mundo*, 9-32; M. Fraijó, *Fragmentos de Esperanza*, “la reconstrucción de Dilthey: búsqueda humilde de lo relativo”, 75-104.

³⁴⁹ Cf. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*; *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 140.

³⁵⁰ El término *Zusammenhang* puede traducirse como “contexto” o como “nexo”, especialmente cuando se integra en un sintagma nominal del tipo *Bedeutungszusammenhänge*, ampliamente usado por Pannenberg (la edición castellana de *Antropología en Perspectiva Teológica* lo traduce como “nexos de significación”), o el *Wirkungszusammenhang* de Dilthey (cf. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 186).

el contexto de la naturaleza nos resulta abstracto. En el espíritu y en la historia el contexto es “vivo [*lebendig*]”³⁵¹.

Desde esta perspectiva, la aproximación de Dilthey a la historia procederá como una aplicación de la metodología de las ciencias del espíritu al estudio de la objetivación de la vida humano en el curso del tiempo³⁵². El individuo, la comunidad y las obras en las que se muestran “vida y espíritu [*Leben und Geist*]” constituyen “el reino externo del espíritu [*das äussere Reich des Geistes*]”³⁵³. Todos ellos representan algo “común [*Gemeinsames*]”, que los hace comprensibles para el sujeto. Es así que en las manifestaciones de la vida tiene lugar una objetivación de esa misma vida, y en ello radica la posibilidad de un acercamiento científico (referido a las ciencias del espíritu), el cual se ve obligado a tomar conciencia de la inserción histórica de esos productos de la vida humana³⁵⁴. La exigencia de objetividad en la ciencia se cumple, en el caso de las ciencias del espíritu, al dirigir su atención a todo aquello en lo que el espíritu se ha objetivado, ya que éste sólo comprende lo que él mismo ha realizado³⁵⁵.

Dilthey reconoce la huella de Hegel y de su noción de “espíritu objetivo”, si bien precisa que le confiere un sentido distinto³⁵⁶. En Hegel, el espíritu objetivo es un nivel

³⁵¹ Cf. *op. cit.*, 142.

³⁵² Como escribe Ortega y Gasset, “junto a la *Crítica de la Razón Pura*, esto es, física, Dilthey se propone una crítica a la razón histórica. Lo mismo que Kant se preguntó: ¿cómo es posible la ciencia natural?, Dilthey se preguntará: ¿cómo es posible la historia y las ciencias del estado, de la sociedad, de la religión y del arte? Su tema es, pues, epistemológico, de crítica del conocimiento, y en este punto Dilthey no es más que un hombre de su tiempo” (“Guillermo Dilthey y la Idea de la Vida”, en *Obras Completas*, vol. VI, 186; sobre Ortega y Dilthey, cf. también F. Díaz de Cerio, *W. Dilthey y el Problema del Mundo Histórico. Estudio Genético-Evolutivo con una Bibliografía General*, 9). El propio Ortega alberga una idea de racionalidad que, intentando superar los límites impuestos por el positivismo, se abre también a la vida y a la historia, como se recoge en las siguientes palabras: “para mí es razón, en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente (...). Hasta ahora, la historia era lo contrario a la razón. En Grecia, los términos razón e historia eran contrapuestos. Y es que hasta ahora, en efecto, apenas se ha ocupado nadie de buscar en la historia su sustancia racional (...). Mi propósito es estrictamente inverso. Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su vigor la expresión ‘razón histórica’ (...). La razón histórica... no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de lo que proviene: ve como se hace el hecho” (*Historia como Sistema y del Imperio Romano*, 73 y 78-79, respectivamente).

³⁵³ Cf. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 178 y, en general, la sección “Die Objektivierung des Lebens” (177-185). Si Dilthey habla de la “objetivación de la vida”, es de notar que ya antes Schopenhauer lo había hecho en términos de la “objetivación de la voluntad [*Objektivierung des Willens*]”. Cf. F. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 155-250.

³⁵⁴ Pannenberg hablará de la necesidad de efectuar una hermenéutica de la experiencia humana que tenga en cuenta su historicidad [*Geschichtlichkeit*]. A su juicio, una de las críticas de mayor trascendencia que pueden lanzarse contra la metafísica tradicional procede, precisamente, de Dilthey, con su insistencia en la historicidad de la experiencia de sentido. Cf. W. Pannenberg, “Ein theologischer Rückblick auf die Metaphysik”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 30.

³⁵⁵ En palabras de Dilthey, “*nur was der Geist geschaffen hat, versteht es*” (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 180), principio que guarda una estrecha relación con el *verum esse ipsum factum* de G.B. Vico, que subyace en su original acercamiento al estudio de la sociedad humana, en base a la consideración de que “*questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana*” (*Principi di Scienza Nuova, d’Intorno alla comune Natura delle Nazioni*, libro I, sección 3).

³⁵⁶ Para las diferencias entre las aproximaciones filosóficas de Hegel y de Dilthey a la historia, cf. J.-F. Suter, *Philosophie et Histoire chez Wilhelm Dilthey. Essai sur le Problème de l’Historicisme*, 156-171; F. Díaz de Cerio, *W. Dilthey y el Problema del Mundo Histórico. Estudio Genético-Evolutivo con una*

[*Stufe*] en el desarrollo del espíritu, el cual se encamina hacia el espíritu absoluto (su nivel superior, consistente en el saber del espíritu sobre sí mismo), pero Dilthey piensa que los presupuestos [*Voraussetzungen*] que emplea Hegel ya no son sostenibles: no se puede empezar desde la voluntad racional general, sino que “debemos hoy partir de la realidad de la vida”³⁵⁷. De hecho, y en palabras de F. Díaz de Cerio, “Dilthey no podía preguntarse por el ser. Y aquí entra en acción su odio. Llamamos odio a su repulsa total de la supremacía del concepto sobre la vivencia en la empresa de captar la realidad. Odio al dominio tiránico ejercido por la metafísica en cuanto única forma de verdad. Este odio lo separó igualmente de Kant que de Hegel o de Comte; porque todos eran dogmáticos y, por distintos caminos, todos acababan por entronizar al concepto. Este odio le hizo acercarse a Fichte, porque sustituía los conceptos estáticos en dinámicos funcionales. Era un odio a lo congelado, a lo fijado en conceptos, frente a la maravillosa e ininterrumpida fluidez y variedad de la vida”³⁵⁸.

La consideración filosófica de la historia no puede basarse en una construcción metafísica, sino en el análisis de lo dado [*das Gegebene*], viendo la realidad del espíritu objetivo en su sustrato histórico³⁵⁹. Lo que debe estudiarse es cómo se individualiza el

Bibliografía General, 455-455 (en lo que concierne a la noción de “espíritu objetivo”). Es de notar, como hace Suter, la importancia que desempeñó en la trayectoria intelectual de Dilthey el estudio de la obra del joven Hegel (incluyendo manuscritos hasta entonces inéditos procedentes de la biblioteca de Berlín). Aunque las tesis de Dilthey sobre una supuesta etapa panteísta y mística en Hegel (por influencia de sus sentimientos religiosos) ha suscitado un intenso criticismo, Dilthey ostentaría el mérito de haber puesto de relieve la relevancia de los escritos de juventud de Hegel. Cf. *op. cit.*, 156-157. Cf. también W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, en *Gesammelte Schriften*, vol. IV. Sobre la controversia referente a la interpretación de los escritos de juventud de Hegel, en especial en relación con el pensamiento de Dilthey, cf. G. Lukács, *Der Junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*, 10-14, 34-35, 44-45, 152-153 (crítico con la caracterización “teológica” y “cristiana” del joven Hegel, en contraste con la prevalencia de sus intereses económicos y políticos); cf. también P. Asveld, *La Pensée Religieuse du Jeune Hegel*. Por otra parte, es de notar que, así como en Hegel los tres modos que tiene el espíritu de relacionarse con el mundo (a saber, la intuición, la representación y el pensamiento) poseen un significado objetivo, porque se refieren al mundo como su objeto necesario, en Dilthey se produce una “psicologización”, negando que exista entre la intuición, la representación, el pensamiento y el mundo una conexión necesaria. Cf. J.-F. Suter, *Philosophie et Histoire chez Wilhelm Dilthey. Essai sur le Problème de l'Historicisme*, 161.

³⁵⁷ W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 183. En la sección “Der objektive Geist und das elementare Verstehen” (256-258) Dilthey sostiene que por “espíritu objetivo” se refiere a “*die mannigfachen Formen, in denen die zwischen den Individuen bestehende Gemeinsamkeit sich in der Sinneswelt objektiviert hat*” (256). En la sección “Die Menschheit und die Universalgeschichte” (335-342), Dilthey reiterará que el error de Hegel consiste en haber construido los niveles del espíritu de modo inmanente, en lugar de verlos “desde el obrar conjunto [*aus dem Zusammenwirken*]” con la situación [*Lage*] histórica. Muy clarificadoras, a este respecto, resultan las palabras de M. Fraijó: “Dilthey pretende ser más humilde. Fija su atención en el decurso de la vida ordinaria. Describe esa vida como un río cuya corriente nos arrastra... No hay más absoluto que la vida (...). Dilthey se siente comprometido con el límite, con el análisis, con la sobriedad. Es visible su vocación empírica. Tiene miedo a traspasar, a trascender. Le obsesiona la marginación de ‘lo dado’, de lo concreto, de la vida” (*Fragmentos de Esperanza*, 104). Con todo, es de notar que Dilthey sigue manteniendo, como notara X. Zubiri, una idea “estratificada” de la historia en niveles, siendo así que “cada una de las múltiples facetas del presente se halla ‘com-plicada’ con las demás; todas se hallan ‘implicadas’ en el pasado, y el curso histórico es tan sólo su ‘explicación’” (*Naturaleza, Historia, Dios*, 392).

³⁵⁸ F. Díaz de Cerio, *W. Dilthey y el Problema del Mundo Histórico. Estudio Genético-Evolutivo con una Bibliografía General*, 513.

³⁵⁹ Para Dilthey, existen tres estadios en el conocimiento histórico: la interpretación de uno mismo, la comprensión del otro y el saber del espíritu objetivo, que corresponden a tres formas historiográficas: la autobiografía, la biografía y la historia universal. Sin embargo, y a diferencia de la clasificación tripartita de Hegel en historia primitiva, reflexiva y filosófica (asociadas, respectivamente, a la intuición, a la

espíritu en la historia, cómo el individuo se erige en representante de la historia en la comunidad [*Gemeinsamkeit*] que en él se entreteje. El individuo es capaz de entender la historia porque él mismo es un ser histórico, produciéndose una vivencia que hace que la objetividad de la historia se convierta en una experiencia subjetiva de sentido³⁶⁰. La importancia del individuo como agente de la historia, como portador de un espíritu que no fluye con independencia, introduce un matiz con respecto a la filosofía hegeliana de gran trascendencia. La acusación de denostar lo individual, que quedaría relegado a un mero momento en la senda del espíritu que se busca a sí mismo, no podrá verterse entonces contra Dilthey³⁶¹.

Si Hegel se situaba directamente en la esfera del espíritu para examinar cómo se objetiva éste en la naturaleza, por lo que la problemática sobre la posibilidad de una ciencia del espíritu está ausente, Dilthey es consciente de que se necesita un método que ponga de relieve la viabilidad de un conocimiento universal del mundo histórico³⁶². Para esta tarea resulta inexorable integrar lo singular en el todo: el entendimiento de lo singular sólo es posible mediante la presencia del conocimiento general que en él se da³⁶³, porque la comprensión de la parte exige su inserción en el todo. En cada hecho individual de las ciencias del espíritu debe verse el todo histórico comunitario, teniendo lugar una mutua dependencia de lo general y de lo singular. El mundo del espíritu se manifiesta, de esta manera, como un “nexo de obrar [*Wirkungszusammenhang*]”³⁶⁴, que es el objeto de las ciencias del espíritu, en el que acontece una mutua dependencia entre lo singular y lo general.

El *Wirkungszusammenhang* de las ciencias del espíritu se diferencia del *Kausalzusammenhang* (“nexo causal”) que prima en la esfera de la naturaleza, porque el nexo de obrar genera valores [*Werte*] y realiza fines [*Zwecke*]. Es lo que Dilthey denomina el “carácter teleológico-inmanente de los nexos de obrar espirituales”³⁶⁵. El

representación y al concepto), Dilthey privilegia la intuición, y no intenta subsumir las formas “inferiores” de la historia en un concepto superior, sino que concede prevalencia a las formas intuitivas, lo que explicaría la valoración que Dilthey hace de la autobiografía y de la biografía. Dilthey, en definitiva, renuncia a una comprensión integral del pasado, y prefiere subrayar la historicidad de los individuos y de las sociedades. Cf. J.-F. Suter, *Philosophie et Histoire chez Wilhelm Dilthey. Essai sur le Problème de l'Historicisme*, 165-170. Para una panorámica sobre la posición de Dilthey respecto a la historiografía occidental desde la época clásica hasta el siglo XIX, cf. F. Díaz de Cerio, *W. Dilthey y el Problema del Mundo Histórico. Estudio Genético-Evolutivo con una Bibliografía General*, 383-405.

³⁶⁰ Para el acercamiento de Dilthey al estudio de la individualidad, cf. W. Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, en *Gesammelte Schriften*, vol. V, 241-316.

³⁶¹ El propio Dilthey sostiene que el problema de la “intelectualización” de la historia mediante conceptos, que es lo que a su juicio hace Hegel, reside en el hecho de que semejante empresa deja fuera a los individuos, separándolos entre sí. Estos individuos no pueden entenderse conceptualmente, partiendo de su igualdad [*Gleichheit*]. Cf. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 320. Pannenberg retomará este aspecto de la filosofía de Dilthey en su crítica a Hegel. Cf. “Begriff und Antizipation”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, 66ss., donde considera que Dilthey y Heidegger se rebelaron contra la dominación del “concepto” en la metafísica tradicional.

³⁶² Cf. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 185.

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ Cf. la sección “Die geistige Welt als Wirkungszusammenhang” (*op. cit.*, 185-196).

³⁶⁵ Para Dilthey, los valores son “el material [*das Material*]” del mundo histórico. Cf. *op. cit.*, 317. También Hegel hablaba de una “materialización” del espíritu en la historia a través del estado, el estado de derecho, la religión, las esferas de la vida de un pueblo y la constitución (cf. *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 100ss.), aunque no podemos olvidar que Dilthey entiende el espíritu objetivo de manera distinta a Hegel.

espíritu, en definitiva, constituye mundos, y ello les corresponde a los individuos, a las comunidades y a los sistemas culturales³⁶⁶. La idea de “contexto” o “nexo” [*Zusammenhang*] desempeñará un papel sumamente relevante en el pensamiento de Pannenberg³⁶⁷.

Para Dilthey, cada unidad espiritual se centra sobre sí misma, en el sentido de poseer un “horizonte cerrado”, como puede ser, por ejemplo, una determinada época histórica³⁶⁸. Con todo, el significado de cada acción, pensamiento o creación común exige que se ponga en relación cada parte con la totalidad histórica en la que se integra. En definitiva, el significado de cada acción, pensamiento o creación común hay que remitirlo a la historia universal³⁶⁹, y en último término habría que esperar al final de la historia para alcanzar una determinación [*Bestimmung*] del sentido de lo individual³⁷⁰, planteamiento que también asumirá Pannenberg: sólo desde el todo que establece un vínculo entre las partes es posible comprender el sentido de estas últimas, y sólo desde la totalidad de la vida individual puede entenderse el significado de cada experiencia particular de sentido³⁷¹.

Dilthey considera la noción de *Wirkungszusammenhang* como el “concepto fundamental [*Grundbegriff*]” de las ciencias del espíritu, las cuales “captan [*erfassen*]” el mundo espiritual en la forma de “*Wirkungszusammenhänge*”³⁷². En la naturaleza, por el contrario, no se da un contexto interno del obrar propio³⁷³: no hay una unidad de vida [*Lebenseinheit*], un principio de acción, mientras que en la vivencia [*Erlebnis*] soy para mí mismo un contexto [*Zusammenhang*]. Toda la vida comparece, actúa conjuntamente en cada operación del espíritu, no como un todo de partes diferenciadas, sino como un todo unitario. Somos, en definitiva, sistemas homogéneos, y el individuo interviene

³⁶⁶ Dilthey se detiene en el análisis de cada uno de estos elementos (individuos, comunidades y sistemas culturales) en la sección “Die Geschichte und ihr Verständnis vermittels der systematischen Geisteswissenschaften” (W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 196-230).

³⁶⁷ Cf. W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 647.

³⁶⁸ W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 188.

³⁶⁹ Cf. *op. cit.*, 189.

³⁷⁰ Como escribe Dilthey: “*Erst im letzten Augenblick eines Lebens kann der Überschlagn über seine Bedeutung gemacht werden (...). Man müsste das Ende des Lebenslaufes abwarten und könnte in der Todesstunde erst das Ganze überschauen, von dem aus die Beziehung seiner Teile feststellbar wäre*” (*op. cit.*, 237 y 233 respectivamente); “*man müsste das Ende der Geschichte erst abwarten, um für die Bestimmung ihrer Bedeutung das vollständige Material zu besitzen*” (*op. cit.*, 233). Cf. la sección “Inwerden, Realität: Zeit” (*op. cit.*, 236-242).

³⁷¹ Pannenberg hace una referencia expresa a esta perspectiva de Dilthey, diferenciándola de la que emplea Heidegger, en “Sein und Zeit”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, nota 14. Para Pannenberg, nuestra experiencia conlleva un “conocimiento anticipativo del todo [*vorwegnehmenden Wissen von Ganzem*]”, y en el contexto de la historia siempre cabe una experiencia futura que corrija el significado atribuido a la experiencia particular de sentido, por lo que sólo desde el final de la historia podría lograrse un entendimiento de cada experiencia individual del sentido. Este aspecto ha sido también tratado en “Wahrheit, Gewissheit und Glaube”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 263ss. El problema, claro está, es que este planteamiento es subsidiario de la aceptación de un final de la historia, de una culminación escatológica del tiempo humano, porque si el futuro permaneciera constantemente abierto nunca podría lograrse el conocimiento pleno del significado de las experiencias individuales de sentido.

³⁷² Cf. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 191.

³⁷³ *Op. cit.*, 195.

como una unidad vital en el *Wirkungszusammenhang*, en cuya exteriorización [*Äusserung*] actúa como un todo³⁷⁴.

El entendimiento de la historia exige aplicar las ciencias sistemáticas del espíritu, pero el mundo espiritual se presenta como la creación de un sujeto, mientras que la historia aspira a un saber objetivo. ¿Cómo es posible, por tanto, elaborar una ciencia sobre la historia, si se produce semejante identificación entre el sujeto y el objeto? Dilthey ve necesario realizar una crítica de la razón histórica, que ponga de relieve la legitimidad de un saber sobre la realidad espiritual en su dimensión histórica³⁷⁵. La clave reside en tomar conciencia de que en las ciencias del espíritu no existe una causalidad análoga a la de las ciencias de la naturaleza³⁷⁶, en el sentido de un seguimiento de leyes que imponen una determinada necesidad. La tarea de las ciencias del espíritu no es la identificación de una relación causal, sino la comprensión del sentido propio [*der eigene Sinn*]³⁷⁷ que vincula las partes con el todo. Se trata, en definitiva, de descubrir un “espíritu”, visto como *Zusammenhang*, como contexto. El que el sujeto insertado en la historia se disponga a examinarla científicamente no es, de hecho, un impedimento, sino una condición de posibilidad de la ciencia de la historia: para que ésta exista, el propio sujeto debe ser “un ser histórico [*ein geschichtliches Wesen*]”, tal que quien explora la historia sea al mismo tiempo quien la realice³⁷⁸.

La vida histórica es una parte de la vida en el sentido más radical, y la vida es un hecho básico [*Grundtatsache*], un punto de partida irreducible para la filosofía³⁷⁹. La vida se hace histórica cuando su *Wirkungszusammenhang* es percibido en el tiempo. En consecuencia, la posibilidad del conocimiento histórico radica en la reconstrucción [*Nachbildung*] del curso del tiempo en la memoria, pero en ella no se reproduce lo singular, sino el “contexto mismo [*Zusammenhang selbst*]”: lo que las ciencias del espíritu en su aproximación a la historia estudian es el conjunto de las exteriorizaciones de la vida [*Lebensäußerungen*] en las conexiones a las que dan lugar³⁸⁰. Así, la primera condición para constituir el mundo histórico es la “purificación [*Reinigung*]” de los recuerdos mediante la crítica, convirtiéndose la filología en la “ciencia fundamental de la historia [*Grundwissenschaft der Geschichte*]”, porque las tradiciones han quedado reflejadas, primordialmente, a través de las lenguas³⁸¹.

³⁷⁴ Cf. *ibid.* Es interesante advertir que esta posición de Dilthey guarda estrecha relación con la forma sustancial de Aristóteles, la cual, en oposición a una perspectiva mecanicista, actúa como principio de operaciones que confiere unidad al obrar del ser vivo y, en particular, del agente racional. Sobre la forma sustancial en Aristóteles, cf. *Metafísica Z*, IVss.

³⁷⁵ Cf. “Die Aufgabe [tarea] einer Kritik der historischen Vernunft”, en W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 235. Sobre la crítica de la razón histórica en Dilthey, cf. J.-F. Suter, *Philosophie et Histoire chez Wilhelm Dilthey. Essai sur le Problème de l’Historicisme*, 556-552.

³⁷⁶ W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 243.

³⁷⁷ En palabras de Dilthey, “*Jedes Leben hat einen eigenen Sinn. Er liegt in einem Bedeutungszusammenhang, in welchem jede erinnerbare Gegenwart einen Eigenwert besitzt, doch zugleich im Zusammenhang der Erinnerung eine Beziehung zu einem Sinn des Ganzen hat. Dieser Sinn des individuellen Daseins, ist ganz singular, dem Erkennen unauflösbar, und er repräsentiert doch in seiner Art, wie eine Monade von Leibniz, das geschichtliche Universum*” (*op. cit.*, 246).

³⁷⁸ Cf. *op. cit.*, 347.

³⁷⁹ Cf. *op. cit.*, 323.

³⁸⁰ Sobre este aspecto, cf. F. Díaz de Cerio, *W. Dilthey y el Problema del Mundo Histórico. Estudio Genético-Evolutivo con una Bibliografía General*, 469-495.

³⁸¹ Cf. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 324.

En el estudio de la historia, como en el de la vida, hay que construir el todo desde las partes, y en el todo se halla el significado de la parte. Sin embargo, las ciencias del espíritu no pueden obviar la individualidad histórica. Si en las ciencias de la naturaleza cabe subsumir lo individual en un “prototipo”, en las ciencias del espíritu lo individual se muestra como irreducible³⁸², dotado de un sentido propio que resulta indisoluble para el conocimiento, aunque esa individualidad sólo se entienda en la historia y en el tejido que ésta entrelaza³⁸³.

Teniendo en cuenta el poderoso influjo del pensamiento de Dilthey sobre la historia en Pannenberg, parece adecuado plantearse una serie de interrogantes críticos sobre la perspectiva adoptada por el filósofo alemán. Cabe preguntarse, en efecto, si es legítimo atribuir un sentido al proceso histórico, ya sea como experiencia de sentido en el ámbito individual o como el sentido de la historia en cuanto que proceso unitario que sólo podría desvelarse a su término. Se trata de una cuestión que, como veremos, reaparecerá cuando examinemos críticamente la concepción pannenbergiana de la historia³⁸⁴.

³⁸² En *Teoría de la Ciencia y Teología*, 143, Pannenberg atribuye, como vimos, a la comprensión la tarea (propia de las ciencias del espíritu) de integrar la parte en el todo. La explicación, por el contrario, subsume lo particular en reglas universales, por lo que lo particular acaba desprovisto de su individualidad. Sería ésta la perspectiva que prima en las ciencias de la naturaleza.

³⁸³ Sobre el tejido histórico, cf. “Das Gündverhältnis: Die Struktur der historischen Gebilde”, en W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 314-325. Una perspectiva similar puede encontrarse en Pannenberg (cf. *Antropología en Perspectiva Teológica*, 647ss.).

³⁸⁴ Examinaremos la influencia de Dilthey en Pannenberg en I,2,2,c. En la parte tercera del presente trabajo nos detendremos en los aspectos problemáticos que se derivan de la concepción pannenbergiana de la historia.

b) LA ANTICIPACIÓN EN HEIDEGGER

La perspectiva de la “anticipación”, de gran trascendencia en la obra de W. Dilthey y de M. Heidegger (1889-1976), ha configurado decisivamente el pensamiento de Pannenberg, y constituye un importante punto de separación con respecto a la filosofía hegeliana de la historia. La aportación específica de Heidegger en esta temática reside en la acentuación de la primacía del futuro en la comprensión de la realidad y de la existencia humana. Si, para Dilthey, es necesario esperar a la muerte para lograr un entendimiento de la existencia, en Heidegger la muerte puede ser anticipada³⁸⁵.

En un título tan temprano como “Acontecer salvífico e historia”, de 1959, Pannenberg esbozaba, por un lado, su crítica a la interpretación heideggeriana de la historia desde la historicidad y, por otro, exhibía la enorme utilidad que la idea de anticipación podía desempeñar en su visión de la historia como revelación³⁸⁶. Por ello, resulta a todas luces necesario plantearse la pregunta por el significado de la noción de “anticipación” en Heidegger y por el modo en que Pannenberg la toma. ¿Se trata de un mero préstamo o, dadas las divergencias que existen entre la interpretación heideggeriana de la historia y la ofrecida por Pannenberg, se produce una adaptación de este concepto a las exigencias de nuestro autor?

El que probablemente sea el libro más perdurable de Heidegger, *Ser y Tiempo*, tiene una intencionalidad clara que se expresa en el prólogo: “plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser”, examinando “el tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general”³⁸⁷. De la unión de ser y tiempo surgirán, por tanto, las claves hermenéuticas para comprender el sentido del ser.

El esclarecimiento del sentido del ser viene nublado, según Heidegger, por el desarrollo experimentado por la historia de la filosofía occidental, que ha llevado la pregunta por el ser al terreno de la más absoluta oscuridad. Al caracterizar el ser como lo más universal, lo indefinible o lo evidente por sí mismo, la metafísica ha velado tanto la respuesta a la pregunta como el interrogante mismo por el sentido del ser. Lo cierto es que “todo preguntar es una búsqueda”³⁸⁸, y la pregunta por el sentido del ser se presenta de esta manera como una tarea para quien la formula, como una búsqueda que ha de emprender. Y “el ser (...) exige, pues, un modo particular de ser mostrado, que se distingue esencialmente del descubrimiento del ente”³⁸⁹, porque “toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental”³⁹⁰.

³⁸⁵ Cf. M. Fraijó, *Das Sprechen von Gott bei W. Pannenberg*, 84.

³⁸⁶ Cf. W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 230ss.

³⁸⁷ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 23. Para una introducción a la figura de Heidegger, cf. R. Safranski, *Un Maestro de Alemania: Martin Heidegger y su Tiempo*.

³⁸⁸ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 28.

³⁸⁹ *Op. cit.*, 29.

³⁹⁰ *Op. cit.*, 34.

La confusión entre el ente y el ser del ente impide esgrimir la pregunta apropiadamente, sobre todo si tenemos en cuenta que quien pregunta es él mismo un ente, y “elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente –el que pregunta– se vuelva transparente en su ser”. ¿Y quién es el ente que pregunta por el sentido del ser? “A este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*”³⁹¹. La pregunta es una posibilidad del *Dasein*, del ser-ahí arrojado en el mundo³⁹² que es el ser humano, pero no una posibilidad cualquiera.

La pregunta por el sentido del ser refleja la centralidad del preguntar para el *Dasein*. El interrogar es algo esencial a las ciencias: “el verdadero movimiento de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical (aunque no transparente para sí misma) de los conceptos fundamentales. El nivel de una ciencia se determina por su mayor o menor capacidad de experimentar una crisis en sus conceptos fundamentales”³⁹³, como ha sucedido, por ejemplo, en la física del siglo XX, con el advenimiento de la mecánica cuántica y de la teoría de la relatividad, que han revolucionado los conceptos básicos de esta ciencia. Ahora bien, ¿qué es un concepto fundamental y cuál es, en consecuencia, el alcance de una crisis conceptual en las ciencias? Para Heidegger, “conceptos fundamentales son aquellas determinaciones en que la región esencial a la que pertenecen los objetos temáticos de una ciencia logra su comprensión preliminar, que servirá de guía a toda investigación positiva”³⁹⁴. Los conceptos fundamentales permiten, así pues, comprender una ciencia con anterioridad al establecimiento de resultados específicos derivados de su desarrollo.

La peculiaridad del *Dasein*, un ente al fin y al cabo, es que comprender el ser (tarea para la que plantea la pregunta por el sentido del ser) es inseparable de determinar el ser del *Dasein* (el ser se hace transparente en el *Dasein*). El *Dasein* no es un ente cualquiera. La carga de la pregunta por el ser y de la búsqueda de la comprensión del sentido del ser recae en el *Dasein*, de tal modo que es imposible entender el ser sin entender el ser del *Dasein*. Con todo, “el *Dasein* se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo”³⁹⁵, y esa primacía óntico-ontológica (es decir, una primacía que se aplica tanto al orden de los entes como al del ser) del *Dasein* para la comprensión del ser en general, y del modo de ser de todo ente, la asimila Heidegger a la tesis de Aristóteles de que “el alma es de alguna manera todas las cosas”³⁹⁶. El *Dasein* es un ente capaz de convenir con toda clase de ente, por lo que la tarea de formular la pregunta por el sentido del ser y de buscar una comprensión del ser le corresponde a él³⁹⁷.

Interrogar al *Dasein*, y elucidar su analítica existencial, es necesario para preguntarse adecuadamente por el ser porque, como ha expuesto Heidegger, la pregunta por el ser no puede desvincularse artificialmente de la pregunta por el ser del *Dasein*. En

³⁹¹ *Op. cit.*, 30. La traducción de J.E. Rivera opta por no traducir el término heideggeriano *Dasein*. La versión de J. Gaos, más antigua, leía “ser-ahí”, aunque quizás hubiera sido más correcto emplear la fórmula “estar-ahí”, que recoge mejor la distinción entre ser y estar, propia de la lengua castellana.

³⁹² Para una crítica de la categoría heideggeriana de *Geworfenheit* (“el estar arrojado”), cf. Th. Adorno, *Actualidad en la Filosofía*, 82ss.

³⁹³ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 32.

³⁹⁴ *Op. cit.*, 33.

³⁹⁵ *Op. cit.*, 35.

³⁹⁶ Cf. Aristóteles, *Acerca del Alma* Γ8, 431b 21.

³⁹⁷ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 37.

virtud de esta primacía del *Dasein*, “el *Dasein* es el ente que debe ser primariamente interrogado”³⁹⁸, y “la analítica del *Dasein* así concebida está orientada por entero hacia la tarea de la elaboración de la pregunta por el ser, que le sirve de guía”³⁹⁹. El objetivo del extenso estudio que Heidegger consagra en *Ser y Tiempo* a la analítica existencial del *Dasein* no es otro que el de servir de fundamento hermenéutico para la pregunta por el sentido del ser, que primero exige interrogarse por la forma en que el ser se determina en el *Dasein*: “el *Dasein* es de manera que, siendo, comprende algo así como el ser”⁴⁰⁰. En el ser del *Dasein* reside la clave hermenéutica para la comprensión del ser, la cual se lleva a cabo, de acuerdo con Heidegger, desde el horizonte del tiempo, ya que el *Dasein* que comprende el ser tiene la temporeidad como su ser mismo: la temporeidad es el ser del *Dasein* que comprende el ser, y “la temporeidad se nos mostrará como el sentido del ser de este ente que llamamos *Dasein*”⁴⁰¹.

A diferencia de una posición de inspiración hegeliana, Heidegger considera que la centralidad no le pertenece al ámbito de la historia universal, como escenario en el que se inserta el ser histórico, sino que se le atribuye a la historicidad como “constitución de ser del ‘acontecer’ del *Dasein* en cuanto tal, acontecer que es el único fundamento posible para eso que llamamos ‘la historia universal’ y para la pertenencia histórica a la historia universal”⁴⁰². En Heidegger, la primacía de la óptica existencial del *Dasein*, entre cuyas posibilidades se encuentra la historicidad, adquiere tal relevancia que “el saber histórico [*Historie*] –o más exactamente la manera de ser del averiguar histórico [*Historizität*]- sólo es posible, en cuanto que modo de ser del *Dasein* cuestionante, porque este último está determinado, en el fondo de su ser, por la historicidad”⁴⁰³. Tanto es así que el ocultamiento de la historicidad apaga la pregunta por el sentido de la historia. La historicidad del *Dasein* fundamenta el ser de la historia, que se parece más a una proyección de la existencia individual que a una realidad sustantiva.

Heidegger es consciente del peligro que representa que la tradición del *Dasein* eluda la pregunta, encubriéndola: la tradición puede desarraigar tan hondamente al *Dasein* que el interés por lo histórico termine extinguiendo el furor de la pregunta fundamental, la pregunta por el sentido del ser. Inmerso en el legado de la tradición recibida, el *Dasein* se ve incapaz de percibir la necesidad de plantearse la pregunta por el sentido del ser, traicionando su auténtico destino, que es inseparable de asumir la carga de este interrogante. De hecho, Heidegger exhortará en no pocas ocasiones a “destruir” la tradición metafísica occidental⁴⁰⁴, culpable, a su juicio, del oscurecimiento

³⁹⁸ *Ibid.*

³⁹⁹ *Op. cit.*, 41.

⁴⁰⁰ *Ibid.*

⁴⁰¹ *Ibid.*

⁴⁰² *Op. cit.*, 43. Mientras que para Heidegger no cabe una idea de historia universal que no parta de la posibilidad que tiene el *Dasein* de ser histórico, en el pensamiento de Pannenberg, más en consonancia con Hegel en este punto, la historia como realidad universal que establece un tejido entre todos los acontecimientos, y que trasciende las posibilidades (manifiestas como “historicidad”) de cada ente particular de presentarse como histórico, es una realidad insustituible, y dotada de consistencia propia. La historia no es, para Pannenberg, subsidiaria de la historicidad del *Dasein*, tema tratado ya en sus obras más tempranas (cf. W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 230ss), tal y como veremos en las siguientes secciones.

⁴⁰³ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 49.

⁴⁰⁴ El rechazo del encaminamiento metafísico del pensar será retomado en escritos posteriores a *Ser y Tiempo* como, por ejemplo, la *Carta sobre el Humanismo*, en la que Heidegger critica el concepto metafísico de humanismo, porque “la metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo

de la pregunta verdadera y necesaria: la pregunta por el ser, porque “una cosa es hablar en forma narrativa sobre el ente y otra, captar el ente en su ser. Para este último cometido, con frecuencia faltan no sólo las palabras, sino sobre todo la gramática”⁴⁰⁵.

El *Dasein* es un ente que se constituye como estar-en-el-mundo: el estar-en-el-mundo es esencial a toda caracterización del *Dasein*. Como ente que está en el mundo, el *Dasein* exhibe unas estructuras fundamentales que, para Heidegger, se centran en la aperturidad [*Erschlossenheit*]. La totalidad de esta estructura del *Dasein* se revela como cuidado [*Sorge*]: mundo, aperturidad y cuidado son, así pues, tres categorías básicas en la comprensión heideggeriana de la existencia individual, y una vez expuestas estas categorías, Heidegger procede, en el capítulo segundo de la primera parte de *Ser y Tiempo*, a examinar “la interpretación del *Dasein* por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser”. El concepto de anticipación surge precisamente en este contexto: en el del análisis heideggeriano de la temporeidad del *Dasein*. El *Dasein* se erige como una unidad hermenéutica fundamental que, según hemos visto, no requiere de una historia previa para ser interpretado, sino que él mismo funda la posibilidad de la historia. El *Dasein* es esencialmente tempóreo, y sólo desde la temporeidad es posible interpretar adecuadamente el *Dasein* y, por tanto, el modo en que el ser se determina en el *Dasein*.

El *Dasein* es un ente tempóreo que está en el mundo y, como ente que existe en el mundo, se abre a otros entes y cuida de sí mismo: “el momento primario del cuidado, el anticiparse-a-sí, quiere decir, en efecto: el *Dasein* existe siempre por mor de sí mismo. Mientras está siendo, hasta su fin, se comporta en relación a su poder-ser. Incluso cuando, todavía existiendo, no tiene nada más ante sí, y ha cerrado su cuenta, su ser está todavía determinado por el anticiparse-a-sí. La desesperanza, por ejemplo, no arranca al *Dasein* de sus posibilidades, sino que es solamente un modo peculiar del estar vuelto hacia estas posibilidades (...). En la esencia de la constitución fundamental del *Dasein* se da, por consiguiente, una permanente inconclusión. El inacabamiento significa un resto pendiente de poder-ser”⁴⁰⁶.

La anticipación denota, por tanto, la disposición que el *Dasein* tiene de sus propias posibilidades de existencia, de su poder-ser: “anticiparse-a-sí [*sich-vorweg-sein*]” quiere decir que el *Dasein* no tiene una existencia ajena a sus posibilidades intrínsecas de existir, y existe siempre vuelto hacia ellas. En el *Dasein* no se puede escindir la existencia de sus posibilidades. Mediante la anticipación, el *Dasein* actualiza esas posibilidades de existencia y toma el rumbo de su existir, dado que es un ente en

se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser” (*Carta sobre el Humanismo*, 27), proponiendo un humanismo que piense “la humanidad del hombre desde la proximidad del ser” (*op. cit.*, 58), y el ser es “lo santo [*das Heilige*]” (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 58; cf. también R. González de Mendoza, *Stimmung und Transzendenz. Die Antizipation der existenzialanalytischen Stimmungsproblematik bei Ignatius von Loyola*, 183-184). En *Tiempo y Ser*, 28, Heidegger aclara que el sentido de la “destrucción” consiste en desmantelar los encubrimientos para así “suministrar al pensar una mirada precursora a lo que entonces se desvela como el destino-del-ser”. Décadas más tarde, en *Zur Sache des Denkens*, 65, Heidegger insistirá en que la auténtica tarea de la filosofía es “pensar el ser [*Seinsdenken*]”, y en otro lugar afirmará que es necesario abandonar progresivamente la filosofía para dejar espacio al pensamiento (cf. R. Wisser (ed.), *Martin Heidegger im Gespräch*, 77). Hay que superar la metafísica para que ésta sea entregada a su propia verdad (cf. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 79). La actitud crítica de Heidegger hacia la racionalidad filosófica occidental le aproxima, a juicio de J. Caputo, a la mística. Cf. J.D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, especialmente 1-46.

⁴⁰⁵ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 61.

⁴⁰⁶ *Op. cit.*, 257.

permanente estado de inconclusión y de inacabamiento. La anticipación expresa ese estado de inconclusión, de poder-ser, que lo define. La inconclusión que caracteriza el *Dasein* conlleva que este ente nunca puede haber alcanzado su integridad mientras es, porque no puede hacerlo sin dejar de estar-en-el-mundo y, en consecuencia, sin perder su determinación de ente que está-en-el-mundo como aperturidad a otros entes y como cuidado: “mientras el *Dasein*, en cuanto que ente, es, jamás habrá alcanzado su integridad. Pero si la alcanza, este logro se convierte en la absoluta pérdida del estar-en-el-mundo”⁴⁰⁷. La tragedia del *Dasein* consiste en que sólo es capaz de alcanzar su integridad dejando de estar-en-el-mundo. El *Dasein* ha de dejar de estar-en-el-mundo para ser íntegramente, y sólo en ese momento se revela el sentido del ser del *Dasein* y, por ende, el sentido del ser. El *Dasein* sólo alcanza su integridad en la muerte, pero a costa de perder el ser del *da*, del “ahí”: ya no es un ente arrojado al mundo, un ser-ahí, sino sólo un ser que no está “ahí”, porque ha perdido su radicación en el mundo⁴⁰⁸.

Las reflexiones heideggerianas sobre la muerte y su significación ontológica han pasado a la historia de la filosofía por su notable profundidad y riqueza⁴⁰⁹. Como seres humanos, experimentamos la muerte en los otros, por ejemplo en la muerte de un familiar o de un amigo, pero no experimentamos su morir, “sino que a lo sumo asistimos”⁴¹⁰ a él. Nos resulta imposible experimentar el acto de morir, que pertenece a la más íntima mismidad de cada *Dasein*, sino que en todo caso podemos presenciar la muerte, pero nunca el acto de morir, por lo que no conocemos auténticamente la naturaleza y el sentido de la muerte. Y si en el ser-en-el-mundo cabe sustitución y reemplazo, porque en muchas acciones un *Dasein* puede actuar en lugar de otro, no ocurre así con la muerte: “esta posibilidad de sustitución fracasa completamente cuando se trata de la sustitución de la posibilidad de ser que constituye el llegar-a-fin del *Dasein* y que, como tal, le da a éste su integridad. Nadie puede tomarle al otro su morir”⁴¹¹. La muerte es una realidad que le pertenece a cada *Dasein* exclusivamente, que es suya, y que no puede ser asumida por nadie más: “la muerte, en la medida en que ella es, es por esencia cada vez la mía”⁴¹².

La afirmación taxativa de la pertenencia de la muerte al *Dasein*, y de su necesidad para que éste alcance su integridad, es condensada en tres tesis que Heidegger propone:

- 1) “Al *Dasein* le pertenece, mientras está siendo, un no-todavía que él habrá de ser –un resto siempre pendiente”.
- 2) “El llegar-a-su-fin de lo que es siempre en el modo de no-haber-llegado-aún-al-fin (en contra-ser respecto de lo pendiente) tiene el carácter de un no-existir-más [*Nichtmehrdasein*]”.

⁴⁰⁷ *Op. cit.*, 257-258.

⁴⁰⁸ *Cf. ibid.*

⁴⁰⁹ Para una reflexión sistemática sobre las distintas actitudes ante la muerte (muerte eludida, muerte negada, muerte apropiada, muerte buscada y muerte absurda), con clara atención a las reflexiones de Heidegger, cf. J.L. López Aranguren, *Ética*, 298-308.

⁴¹⁰ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 260.

⁴¹¹ *Op. cit.*, 261.

⁴¹² *Ibid.*

- 3) “El llegar-al-fin implica para cada *Dasein* un modo de ser absolutamente insustituible”⁴¹³.

La importancia de la noción heideggeriana de anticipación reside en que no se toma como una posibilidad más del *Dasein*, sino como una expresión de la incompletitud del *Dasein*, de su no-todavía, y por tanto de una realidad fundamental del *Dasein*: el carácter anticipativo de su existencia. En palabras de Heidegger, “lo que en el *Dasein* constituye la no-integridad, su constante anticiparse-a-sí, no es ni un resto pendiente para la totalidad de una suma ni menos un no-haberse-hecho-aún-accesible, sino un no-todavía que un *Dasein*, por ser el ente que es, tiene que ser cada vez”⁴¹⁴.

El *Dasein* no puede dejar de ser un no-todavía mientras está-en-el-mundo, ya que no estamos ante una suma de etapas que pueda completarse, y eventualmente reducirse a más o menos partes. El no-todavía no es una parte más, una etapa más en la existencia del *Dasein*, sino que, como ser-ahí arrojado al mundo, el *Dasein* es esencialmente un no-todavía, y sólo deja de ser un no-todavía cuando pierde su carácter de ser-ahí con el advenimiento de la muerte. De este modo, queda claro que, en la perspectiva heideggeriana, la anticipación nunca puede concebirse como una posibilidad más, como si se tratase de adelantar la muerte para lograr la integridad del *Dasein*, sino que, como ser-ahí, en cuanto que ente arrojado al mundo, el *Dasein* no puede dejar de anticiparse-a-sí en virtud de su constitución como un no-todavía encaminado hacia la muerte⁴¹⁵.

Las consideraciones previas suscitan una pregunta: ¿cómo concebir la muerte del *Dasein*? La muerte no puede representarse sin más como un haber llegado a un fin [*Zu-Ende-sein*], sino que la interpretación de la muerte en consonancia con las reflexiones anteriores nos hace verla como “un estar vuelto hacia el fin de parte de este ente [*sein zum Ende*]”⁴¹⁶. La muerte nos es consustancial, y nuestro mismo existir implica asumir la carga que la muerte comporta, pues “la muerte, en sentido latísimo, es un fenómeno de la vida”⁴¹⁷. No hay vida sin muerte, y sin anticipación constante de la muerte, en cuanto que posibilidad suprema del *Dasein*. Heidegger recalca que el análisis ontológico que viene realizando sobre la muerte no conduce necesariamente a una decisión óptica (en el plano del ente) que dilucide si la muerte se circunscribe al “más acá” o si hay un “después de la muerte” (en la línea de distintas tradiciones religiosas y filosóficas), sino que lo que desea esclarecer es el modo en que la muerte se hace presente dentro de cada *Dasein*, como una realidad que intrínsecamente le pertenece y que define su existencia, puesto que en la muerte se desvela el “carácter de posibilidad del *Dasein* en su forma más radical”⁴¹⁸. La muerte, lejos de abrir un espacio de

⁴¹³ *Op. cit.*, 263. El *Dasein* se constituye como un no-todavía: su estar siendo es inseparable de esta carencia. El no-todavía que es el *Dasein* no puede resolverse sin llegar al fin, porque llegar-a-su-fin significa dejar de existir como *Dasein*, como ser determinado en el “ahí”, en el estar-en-el-mundo. Llegar al fin supone alcanzar la muerte y lograr, sí, la integridad, pero dejando de estar-en-el-mundo, y perdiendo el “ahí” como determinación fundamental del ser del *Dasein*. Y este llegar-al-fin es un momento insustituible para cada *Dasein*, un acto enteramente individual que sólo le compete a cada *Dasein*, y que es esencialmente suyo: su muerte. Sólo así logra la integridad, y deja de ser un no-todavía, aun a costa de perder su condición de estar-en-el-mundo como arrojado “ahí”.

⁴¹⁴ *Op. cit.*, 264-265.

⁴¹⁵ Cf. *op. cit.*, 265.

⁴¹⁶ *Op. cit.*, 266.

⁴¹⁷ *Op. cit.*, 267.

⁴¹⁸ *Op. cit.*, 269.

oscuridad que nubla nuestro entendimiento del ser del *Dasein*, es en sí misma reveladora, iluminando las auténticas posibilidades del *Dasein* y, en este caso, su posibilidad radical.

El *Dasein* se constituye fundamentalmente como cuidado, cuidado que es un “anticiparse-a-sí-estando-ya-en (el mundo) en-medio del ente que comparece (dentro del mundo). Quedan así expresados los caracteres fundamentales del ser del *Dasein*: en el anticiparse-a-sí, la existencia; en el estar-ya-en..., la facticidad; en el estar-en-medio-de..., la caída”⁴¹⁹. El anticiparse-a-sí explica la disposición que el *Dasein* tiene de su propia existencia, su capacidad de proyectarla de acuerdo con sus posibilidades intrínsecas. El *Dasein* es un ente caído, ya que se encuentra arrojado entre otros entes, pero es un ente fáctico porque está-ya-en, y aunque es un no-todavía, ya-está-en (el mundo), y no es posible ignorar esta realidad del *Dasein*. La muerte es inminente para el *Dasein*, y “ya-está-ahí” en cierto modo, porque resulta inexorable para todo *Dasein*, pero “la muerte es una posibilidad de ser de la que el *Dasein* mismo tiene que hacerse cargo cada vez”⁴²⁰.

La muerte es una tarea que el *Dasein* ha de asumir y que no puede esquivar, si no quiere caer preso de la inautenticidad. La muerte define el destino del *Dasein*, el cual no puede ser íntegramente sin ella. La muerte es una posibilidad insuperable para el *Dasein*: “la muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseinsunmöglichkeit*]. La muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable. Como tal, ella es una inminencia sobresaliente. Su posibilidad existencial se funda en que el *Dasein* está esencialmente abierto para sí mismo, y lo está en la manera del anticiparse-a-sí. Este momento estructural del cuidado recibe en el estar vuelto hacia la muerte su más originaria concreción”⁴²¹. La muerte es entonces una posibilidad del *Dasein*, que se establece como un ente que constantemente se anticipa-a-sí, pero una posibilidad que fundamenta la radical imposibilidad de continuar siendo un ser-ahí. La muerte es la posibilidad radical del *Dasein* y, con todo, la posibilidad que frustra su existencia como *Dasein*. Es una posibilidad insuperable, porque el *Dasein* necesita la muerte para alcanzar su integridad y revelar el sentido de su ser. Gracias a que el *Dasein* es un ente que existe como cuidado puede anticiparse-a-sí, disponer de su existencia y descubrir la muerte como su horizonte radical. Estar vuelto hacia la muerte, comprender el encaminamiento hacia ella del *Dasein*, es expresión de esa condición de cuidado que se manifiesta en el constante anticiparse-a-sí.

La angustia, tan propia de la existencia del *Dasein* como ente caído en el mundo y encaminado hacia la muerte, no hace sino reflejar ese mismo arrojamiento a la muerte que caracteriza el *Dasein*, y al igual que la muerte no es una posibilidad cualquiera, tampoco la angustia hacia la muerte es una angustia cualquiera o un simple estado anímico, sino

⁴¹⁹ *Op. cit.*, 270. El carácter de “cuidado”, como cuidado del ser, es retomado en la *Carta sobre el Humanismo*, donde Heidegger sostiene que “el hombre es el pastor del ser. Esto es lo único que pretende pensar *Ser y Tiempo* cuando experimenta la existencia extática como ‘cuidado’” (*op. cit.*, 39). El hombre está al cuidado del ser: “el hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser. En este ‘menos’ el hombre no sólo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad. Dicha llamada llega en cuanto ese arrojamiento del que procede lo arrojado del *Dasein*. En su esencia conforme a la historia del ser, el hombre es ese ente cuyo ser en cuanto ex-xistencia, consiste en que mora en la proximidad del ser. El hombre es el vecino del ser” (*op. cit.*, 57).

⁴²⁰ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 270.

⁴²¹ *Op. cit.*, 271.

la disposición afectiva fundamental del *Dasein*, “la apertura al hecho de que el *Dasein* existe como un arrojado estar vuelto hacia su fin”⁴²². Mediante la angustia, el *Dasein* expresa su condición de arrojado al mundo, de caído a un estar-en-el-mundo que lo define como ente, pero como un ente que está encaminado hacia la muerte, vuelto hacia ella como su posibilidad más radical. No habría angustia si el *Dasein* no se encontrase caído en el mundo e inexorablemente encaminado hacia la muerte: “el estar vuelto hacia la muerte es esencialmente angustia”⁴²³, porque ésta consiste en una disposición afectiva que sitúa al *Dasein* ante la posible imposibilidad de su existencia.

La muerte, por otra parte, es una realidad cotidiana que todos experimentamos en la muerte de otros, pero que subsumimos en la indiferencia del “morirse”, desligando la muerte de la individualidad y mismidad del *Dasein*, como si fuese un acontecimiento anónimo. Privamos a la muerte de su determinación, sumiéndola en la indeterminación y en la indiferencia, buscando una relativa tranquilidad, para así eludir asumir su carga. Para Heidegger, nos limitamos a conceder una certeza empírica a la muerte: sabemos que todos moriremos, porque la experiencia así lo verifica, pero no concedemos a la muerte una certeza existencial. No nos convencemos existencialmente de que hemos de morir. Nos resulta esquiva por los afanes de nuestra cotidianidad, y contemplamos la muerte como una realidad indeterminada, pues desconocemos el “cuándo” de la muerte. La muerte es, sin embargo, la posibilidad cierta e indeterminada (no sabemos cuándo ocurrirá) del *Dasein* por estar vuelto hacia su fin, y con el “anticiparse-a-sí hace por primera vez posible semejante estar vuelto hacia su fin”⁴²⁴. La anticipación a la que se refiere Heidegger permite al *Dasein* estar vuelto hacia su fin, y convencerse de la necesidad de ese fin. La anticipación es, por tanto, un signo de autenticidad, y una clave hermenéutica para interpretar la existencia auténtica del *Dasein* como un ente que está-en-el-mundo, y que cuenta con la muerte como su posibilidad más radical, ya que “el estar vuelto propiamente hacia la muerte no puede esquivar la posibilidad más propia e irrespectiva, encubriéndola en esta huida y reinterpretándola en función de la comprensión común del uno”⁴²⁵. Un proyecto existencial auténtico se basa en comprender la muerte y su carácter fundamental, en lugar de rehuirla.

El estar-vuelto-hacia-la-muerte que caracteriza al *Dasein* no significa para Heidegger que el *Dasein* tenga que realizar la muerte para existir de manera auténtica, sino que se refiere a comprender la fuerza de la muerte como posibilidad, “adelantándose a la posibilidad [*Vorlaufen in die Möglichkeit*]”. La muerte es la posibilidad que revela la imposibilidad de la existencia, y “estar vuelto hacia la muerte es adelantarse hasta un poder-ser del ente cuyo modo de ser es el adelantarse mismo”⁴²⁶, esto es, el adelantamiento como modo de ser de la posibilidad, del poder-ser del *Dasein*. Adelantarse a la muerte es posible porque el *Dasein* está vuelto hacia la muerte, y la comprende como su posibilidad más radical. Volviéndose hacia la muerte, el *Dasein* se abre a su posibilidad más extrema. El adelantarse permite, de esta manera, desvelar las auténticas posibilidades del *Dasein* y, en concreto, la muerte, que es “la posibilidad más propia del *Dasein*”⁴²⁷.

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ *Op. cit.*, 285.

⁴²⁴ *Op. cit.*, 279.

⁴²⁵ *Op. cit.*, 280.

⁴²⁶ *Op. cit.*, 282.

⁴²⁷ *Ibid.*

Adelantarse es necesario porque sólo así el *Dasein* puede comprender que la muerte es algo de lo que debe hacerse cargo por sí mismo, una realidad insustituible que le pertenece como tarea, y haciéndose cargo de la muerte expresa su constitución ontológica fundamental como cuidado. La muerte, de acuerdo con Heidegger, reivindica al *Dasein* en su singularidad⁴²⁸, pues sólo puede ser asumida propiamente por el *Dasein*. Y como posibilidad más propia e irrespectiva, la muerte resulta insuperable. Adelantarse a la muerte no es sinónimo de rehuirla, actitud que Heidegger ha denunciado como imagen de una existencia inauténtica que no es capaz de asumir la carga ontológica de la muerte. Adelantarse no puede significar esquivar la muerte, sino ponerse en “libertad para ella”⁴²⁹.

El *Dasein* posee un poder-ser propio que se refleja en la conciencia: “en la conciencia, el *Dasein* se llama a sí mismo”⁴³⁰, una llamada que, para Heidegger, no puede desligarse de la vocación de cuidado que le corresponde al *Dasein*, la cual define su estar-en-el-mundo: “el vocante es el *Dasein* que, en su condición de arrojado (estaría-en...) se angustia por su poder-ser. El interpelado es este mismo *Dasein*, en cuanto llamado a su más propio poder-ser (anticiparse-a-sí)”⁴³¹. La anticipación no es una posibilidad más del *Dasein*, sino que constituye su más propio poder-ser, porque está esencialmente orientada a erigirse en anticipación de la posibilidad más radical del *Dasein*, la muerte. La importancia de la conciencia reside en que el *Dasein*, que se sabe arrojado en el mundo, se llama a sí mismo, angustiado por sus posibilidades. El *Dasein* llama y es llamado en la conciencia, es sujeto y objeto de esa interpelación, porque busca descubrir el sentido de su poder-ser, indisociable de la muerte como integridad, y halla su horizonte radical de posibilidad mediante la anticipación que, como se ha reiterado antes, desvela el verdadero fin del *Dasein* vuelto hacia la muerte. Heidegger no concibe la muerte como un acontecimiento que se le añada al *Dasein* al final, como un suceso más que complete cronológicamente su existencia como ser-en-el-mundo. El *Dasein* es, en tanto que cuidado, “el fundamento arrojado (es decir, negativo) de su muerte”⁴³².

El *Dasein* no puede sino ser mortal, porque está arrojado como ser-ahí, y sólo con la muerte resuelve íntegramente esa caída, desvelando el sentido de su ser, aun a costa de perder la determinación del “ahí”. El *Dasein* incluye su propia muerte, porque no podría ser un ente arrojado, un ser-ahí, sin morir. El *Dasein* puede adelantar su muerte, de manera que se convierta en un ente que asume la carga ontológica de la muerte, pero esto es inseparable de la resolución: “el adelantarse no es una posibilidad inventada e impuesta al *Dasein*, sino la modalidad de un poder-ser existensivo atestiguado en el *Dasein*, del que éste se hace capaz cuando llega a comprenderse a sí mismo de un modo propio en el estar resuelto. El adelantarse no ‘es’ un comportamiento que esté flotando en el vacío, sino que debe ser concebido como la posibilidad, escondida en la resolución existentivamente atestiguada, del modo propio de esa resolución, posibilidad que de esta manera queda coatestiguada también ella misma. El modo auténtico de ‘pensar en la muerte’ es el querer-tener-conciencia existensivo que se ha vuelto transparente”⁴³³.

⁴²⁸ Cf. *op. cit.*, 283.

⁴²⁹ *Ibid*

⁴³⁰ *Op. cit.*, 294.

⁴³¹ *Op. cit.*, 297.

⁴³² *Op. cit.*, 325.

⁴³³ *Op. cit.*, 328.

La conexión entre adelantarse y tomar resolución ilumina el modo propio del poder-estar-entero del *Dasein*⁴³⁴: la integridad del *Dasein* sólo se alcanza con la muerte y, al adelantarse a su muerte, el *Dasein* asume la tarea de cargar con su peso ontológico como su posibilidad radical. Adelantarse queriendo-tener-conciencia (es decir, llamada) lleva al *Dasein* a la resolución de actuar, y le aleja de la tentación que supone la evasión permanente. La formulación de la pregunta por el sentido del ser no es un acto cualquiera: implica una responsabilidad. Es una tarea que le está encomendada al *Dasein*, interpelado en su conciencia a aceptarla. Esa pregunta es inseparable, como ha mostrado Heidegger, del interrogante por el sentido del ser del *Dasein*, el cual sólo se puede desvelar contemplando la muerte como posibilidad radical del *Dasein*. El *Dasein* no tiene que esperar a que la muerte le advenga para descubrir el sentido de su ser: puede anticiparse-a-sí y adelantar la muerte, resolviendo asumir la carga ontológica que comporta, porque “la totalidad del ser del *Dasein* como cuidado quiere decir: anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) y en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo)”⁴³⁵.

El sentido propio del cuidado se manifiesta en la temporeidad: “sólo en la medida en que el *Dasein* está determinado por la temporeidad hace posible para sí mismo el modo propio del poder-estar-entero que hemos caracterizado como resolución precursora”⁴³⁶. La temporeidad determina el ser del *Dasein* y, porque es tempóreo, el *Dasein* puede alcanzar su integridad anticipándose al fin mediante la resolución. No obstante, este anticiparse-a-sí, como resalta Heidegger, sólo puede fundarse en el futuro, ya que sólo se puede anticipar lo que está por venir. La dimensión de futuridad alude en Heidegger, primariamente, a la existencia individual del *Dasein*. Heidegger habla, ante todo, del futuro del *Dasein*: “el anticiparse-a-sí se funda en el futuro. El estar-ya-en... acusa en sí el haber-sido. El estar-en-medio-de... es posible por la presentación (...). El ‘antes’ y el ‘anticiparse’ indican ese futuro que, en definitiva hace posible que el *Dasein* pueda ser de tal manera que le vaya su poder-ser. El proyectarse en el ‘por mor de sí mismo’, proyectarse que se funda en el futuro, es un carácter esencial de la existencialidad. El sentido primario de ésta es el futuro”⁴³⁷.

Anticipando, el *Dasein* proyecta en base a sus posibilidades, y de ahí la importancia del futuro como ámbito de proyección que refleja las posibilidades del *Dasein*. La primacía del futuro queda, así, establecida en el pensamiento de Heidegger, de tal modo que “el futuro tiene una primacía en la unidad extática de la temporeidad originaria y propia (...). El fenómeno primario de la temporeidad originaria y propia es el futuro”⁴³⁸. El futuro permite al *Dasein* vislumbrar el sentido de su ser como ser tempóreo, y entenderse como cuidado vuelto hacia un fin, la muerte: “el cuidado es estar vuelto hacia la muerte. La resolución precursora fue definida como el estar vuelto en forma propia hacia la posibilidad de la absoluta imposibilidad del *Dasein*, tal como fue caracterizada. En semejante estar vuelto hacia su fin, el *Dasein* existe en forma propia y en su integridad, como aquel ente que él –‘arrojado en la muerte’- puede ser”⁴³⁹.

⁴³⁴ *Op. cit.*, 328.

⁴³⁵ *Op. cit.*, 344.

⁴³⁶ *Ibid.*

⁴³⁷ *Op. cit.*, 344-345.

⁴³⁸ *Op. cit.*, 346.

⁴³⁹ *Op. cit.*, 347.

El *Dasein* se extiende en el tiempo, “de tal modo que su propio ser queda constituido, desde un comienzo, como extensión. En el ser del *Dasein* se encuentra ya el ‘entre’ del nacimiento y la muerte (...). En la unidad del estar arrojado y del estar vuelto rehuyente o precursantemente hacia la muerte, nacimiento y muerte se conectan en la forma característica del *Dasein*. En cuanto cuidado, el *Dasein* es el ‘entre’”⁴⁴⁰. El *Dasein* cae necesariamente entre un nacimiento y una muerte, como proyecto finito desarrollado en el tiempo, con un origen y un fin. Está arrojado, pero es capaz de volverse hacia su fin, entrelazando así origen (el arrojado, la caída) y fin (la muerte) mediante el cuidado que le permite anticiparse-a-sí. La temporeidad que le es propia al *Dasein* constituye el fundamento de su historicidad. El *Dasein* no es tempóreo por situarse dentro de la historia, como si ésta fuese una realidad ontológicamente previa al *Dasein*, sino que es esencialmente tempóreo. Para Heidegger, la historicidad del *Dasein* pertenece a su constitución ontológica fundamental, posibilitando la comprensión óptica (a nivel del ente) de la historia universal, y “la historicidad del *Dasein* es el fundamento de la posibilidad del comprender histórico [*historisches Verstehen*], y éste, por su parte, lleva en sí la posibilidad de desarrollar en forma expresa la historia como ciencia”⁴⁴¹.

La posibilidad de la interpretación científica de la historia brota, por tanto, de la historicidad del *Dasein*, y no de la inteligibilidad del proceso histórico considerado en sí mismo. El entendimiento científico de la historia no es resultado de la capacidad de establecer vínculos y analogías entre los sucesos gracias a que éstos integran la historia, de tal manera que no pueden comprenderse como acontecimientos separados, sino como realidades ligadas en un mismo escenario; al contrario, Heidegger piensa que el entendimiento científico de la historia es el resultado de la historicidad del *Dasein*, de la posibilidad que tiene el *Dasein* de manifestarse como histórico. Al hundir el saber histórico sus raíces en la historicidad del *Dasein*, el tema de la historia resulta ser no “lo singularmente acontecido, ni un universal que flotara por encima de aquél, sino la posibilidad que ha sido fácticamente existente”⁴⁴². La historia es un saber sobre la posibilidad de la existencia que ya ha existido como estar-en-el-mundo. Por ello, la apertura historiográfica se temporiza desde la futuridad, ya que se refiere a las posibilidades del estar-en-el-mundo. En palabras de Heidegger, “historia es el específico acontecer en el tiempo del *Dasein* existente, de tal manera que se considera como historia en sentido eminente el acontecer ‘ya pasado’ y a la vez ‘transmitido’ y siempre actuante en el convivir”⁴⁴³.

Con todo, surge una pregunta de hondo calado: “¿comienza el *Dasein* por ‘estar-ahí’ de un modo fáctico, para luego entrar ocasionalmente ‘en una historia’?”⁴⁴⁴ ¿O quizás el *Dasein* es histórico desde su mismo origen, y en ningún momento es un ente fáctico sin historia? Para Heidegger, un ente es histórico porque pertenece al mundo, pero “secundariamente histórico, en cambio, es lo que comparece en el mundo: no sólo el útil a la mano, en su más amplio sentido, sino también la naturaleza del mundo circundante, en cuanto ‘suelo de la historia’. Al ente que tiene una forma de ser diferente a la del *Dasein* y que es histórico en razón de su pertenencia al mundo, lo llamamos lo mundi-histórico [*das Weltgeschichtliche*]. Se puede mostrar que el

⁴⁴⁰ *Op. cit.*, 391.

⁴⁴¹ *Op. cit.*, 349.

⁴⁴² *Op. cit.*, 410.

⁴⁴³ *Op. cit.*, 395.

⁴⁴⁴ *Op. cit.*, 396.

concepto corriente de la ‘historia universal’ [o ‘historia del mundo’, *Weltgeschichte*] surge precisamente de haber tomado como punto de referencia este ente secundariamente histórico”⁴⁴⁵. Así, Heidegger lanza una acusación contra el concepto filosófico de historia universal: la focalización de la esencia de la historia no en el *Dasein* y en su acontecer histórico concreto, sino en lo que comparece en el mundo, en el ‘suelo de la historia’ y no en el agente de la historia, que es el *Dasein* en su resolución, fruto de su condición de cuidado encaminado hacia la muerte. La historia universal habría perdido de vista el *Dasein*, su fundamento en la historicidad del *Dasein*, quedando, por así decirlo, despersonalizada, y atrapada en un mundo de objetos. Lo que está en juego aquí no es afirmar que el *Dasein* sea o no una parte más de la historia, como una pieza más del mecanismo que la rige, sino si la historicidad constituye esencialmente al sujeto histórico: “el *Dasein* siempre tiene fácticamente su ‘historia’, y puede tenerla porque el ser de este ente se halla constituido por la historicidad”⁴⁴⁶.

El *Dasein* puede tener una historia y pertenecer a ella no porque se sitúe en el escenario de la historia como algo que le venga dado de antemano, a modo de realidad previa y antecedente en el plano ontológico, sino en virtud de su historicidad, de su poder-ser. Cabe preguntarse, por tanto, si esta pertenencia de la historia al poder-ser del *Dasein* implica que el hecho de situarse en la historia sea, en el fondo, fruto de la resolución del *Dasein* y de su condición de cuidado. Lo cierto es que para Heidegger no hay duda de que la historia representa una forma de ser del *Dasein*, un modo mediante el cual el *Dasein* determina su poder-ser, pero no una realidad distinta del poder-ser del *Dasein*: “la historia, en cuanto forma de ser del *Dasein*, hunde sus raíces tan esencialmente en el futuro, que la muerte, como esa posibilidad del *Dasein* antes descrita, rechaza a la existencia precursante hacia su fáctica condición de arrojada, otorgando así al haber-sido su peculiar primacía dentro de lo histórico. El modo propio de estar vuelto hacia la muerte, es decir, la finitud de la temporeidad, es el fundamento oculto de la historicidad del *Dasein*”⁴⁴⁷. Es interesante observar que si Heidegger le ha negado a la historia una independencia ontológica antecedente con respecto al *Dasein*, también le niega una independencia ontológica consecuente: el horizonte de la historia pasa a extinguirse con la muerte del *Dasein*, con su realización íntegra, porque la historicidad es un poder-ser del *Dasein* y, como tal, remite a la muerte, y hacia ella se encuentra orientado.

Al fundarse la historia en la historicidad del *Dasein*, ésta no puede prescindir de la referencia a la muerte. Heidegger describe la finitud de la temporeidad del *Dasein* (expresión de su encaminamiento hacia la muerte) como el “fundamento oculto de la historicidad del *Dasein*”⁴⁴⁸. Es importante notar que, para Heidegger, la historicidad del *Dasein* puede interpretarse, en primera instancia, como una más de sus posibilidades, pero cuando se analiza en mayor profundidad emerge como resultado del carácter de arrojado y vuelto hacia la muerte que define al *Dasein*. Su historicidad es consecuencia de esta intrínseca finitud que lo lleva desde un origen, fruto de la caída o del arrojamiento en el mundo como ser-ahí, hasta un fin, la muerte, que representa su más radical posibilidad, pero también la posibilidad de la imposibilidad de la existencia como estar-en-el-mundo. En cualquier caso, la historia se presenta como una realidad subsidiaria al estado y al

⁴⁴⁵ *Op. cit.*, 397.

⁴⁴⁶ *Op. cit.*, 398.

⁴⁴⁷ *Op. cit.*, 402.

⁴⁴⁸ Cf. *ibid.*

destino del *Dasein*. Hay historia porque hay un ente arrojado al mundo que puede ser histórico por ser esencialmente tempóreo, estando vuelto hacia la muerte como su fin.

El enraizamiento de la historia en la historicidad del *Dasein* hace a Heidegger afirmar que “el acontecer de la historia es el acontecer del estar-en-el-mundo. La historicidad del *Dasein* es esencialmente historicidad del mundo”⁴⁴⁹. La historia no supone de suyo un orden ontológico y hermenéutico que se distinga netamente de lo mundano, sino que responde en lo fundamental a la condición de arrojado del *Dasein* como un estar-en-el-mundo. Difícilmente se planteará, desde esta perspectiva, la pregunta por el sentido de la historia. Este interrogante queda sin efectos al disolverse la historia en historicidad y, en definitiva, en mundanidad del *Dasein*. Y si la historia no posee un estatuto ontológico propio, distinto del poder-ser del *Dasein*, no es legítimo preguntarse por su sentido sino, en todo caso, por el del *Dasein*. Sin embargo, el *Dasein* es un ente arrojado al mundo y vuelto hacia la muerte: el sentido del *Dasein* es la muerte como posibilidad radical, porque sólo con ella alcanza su integridad como ser finito. Más aún, el sentido del *Dasein* es desvelar el sentido del ser, aspecto inseparable del esclarecimiento del sentido del ser del *Dasein*. Todo interrogante por el sentido de la historia deberá referirse necesariamente al sentido del *Dasein*.

⁴⁴⁹ *Op. cit.*, 404.

c) PANNENBERG: TOTALIDAD, SENTIDO Y ANTICIPACIÓN EN LA HISTORIA

1. Historia y antropología

En la concepción pannenbergiana de la historia confluyen, en el nivel filosófico en el que ahora nos detenemos, las improntas de autores como Hegel, Dilthey y Heidegger, si bien la asimilación que de ellos efectúa el teólogo alemán es sumamente original, e introduce no pocos elementos críticos.

La centralidad de la reflexión sobre la historia en el pensamiento de Pannenberg es clara ya en sus escritos iniciales, porque, a juicio de nuestro autor, “el vivir del hombre halla su concreción en la historia”⁴⁵⁰. La historia no es un simple escenario que sirve como trasfondo a las acciones humanas, sino que constituye un auténtico principio de singularización tanto para el individuo humano como para los pueblos, los cuales se definen precisamente por su devenir histórico. El hecho de que la historia caracterice por igual a los individuos y a los pueblos hace que se erija un tejido común para ambas realidades, de manera que se establece una reciprocidad entre la historia del individuo y la de los pueblos.

De hecho, Pannenberg ha dedicado un importante esfuerzo intelectual a intentar dar consistencia a la tesis de que la historia posee una sustantividad. La historia es historia de los individuos y de los pueblos pero es, más aún, historia en sentido pleno: historia de la humanidad como conjunto. Este tránsito conceptual de las historias específicas a la historia del género humano como unidad representa un punto irrenunciable de la filosofía de la historia de Pannenberg y, como estudiaremos en la parte segunda de este trabajo, de su teología de la revelación. La aceptación de una historia universal como realidad sustantiva que abarca a todos los pueblos y a todos los individuos es un elemento crucial, casi de no-retorno, y sin este punto crítico difícilmente se comprenderá su teología y su visión del cristianismo. Pannenberg justifica su admisión de una historia universal aludiendo a la existencia efectiva de una serie de relaciones entre los individuos y los pueblos que, en cierta reminiscencia del *Zusammenhang* de Dilthey, genera un orden ontológico que no puede verse como la simple suma de las partes que lo componen. Pannenberg ofrece, en definitiva, una visión orgánica y no mecánica de la historia, donde ésta no puede reducirse a la suma de historias individuales y de historias de los pueblos que la integran, sino que presenta una sustantividad propia. El todo es aquí más que la suma de las partes, y a través de una comunidad de intereses y de conflictos que afectan a todos los pueblos y a todos los individuos, “los pueblos y los estados se ven envueltos en el proceso de una historia única que los abarca a todos ellos, cuya ecumenicidad reclama que se la entienda como historia de una comunidad humana que aún no está realizada como orden vital: esto es, como historia de la humanidad”⁴⁵¹.

⁴⁵⁰ W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 613. En esta obra, de 1983, Pannenberg realiza un tratamiento sistemático sobre la naturaleza de la historia, que tomaremos como base principal para la exposición de la temática que ahora nos ocupa.

⁴⁵¹ *Ibid.*

El tejido dinámico de la historia hace que todo se enlace con todo. El salto conceptual hacia una noción de historia universal, que necesariamente se manifiesta como abstracción de las historias particulares de los pueblos y de los individuos, desafía toda tentativa de nominalismo histórico, que se esfuerce por excluir semejante perspectiva universalista. Pannenberg considera que el dinamismo y la reciprocidad de las distintas historias permiten hablar de una historia universal en sentido propio, y “el curso de estos procesos [históricos] está en correspondencia con la excentricidad del hombre”⁴⁵², ya que el hombre es un ser excéntrico, esto es, un ser que trasciende todo lo que se le muestra como existente, presente y dado. El ser humano es capaz de trascender su inmediatez, y su excentricidad, su salir fuera de sí y abrirse a la realidad externa a él, que lo va configurando y determinando, a la vez que él mismo configura y determina también esa realidad externa, impide concebir la historia únicamente como historia de cada individuo o como historia de cada pueblo. Todo ser humano es excéntrico, y ese salir fuera de sí, común a todos, genera un espacio, el de la historia universal. De hecho, Pannenberg piensa que se da una “autoconservación de la historia [*Selbserhaltung der Geschichte*]”, siendo así que “la idea de la autoconservación quizá haya dado muchos frutos en el pensamiento histórico moderno”⁴⁵³.

Consciente del fundamento antropológico de toda visión de la historia (la reflexión filosófica de la historia incorpora ya una antropología), Pannenberg se propone indagar “acerca de la relación entre la antropología y la historia”⁴⁵⁴. Una visión universalista de la historia no puede excluir el papel del individuo como agente de la historia, por lo que no puede eludir el esbozo de un planteamiento antropológico que “ubique” filosóficamente al hombre, mostrándose así capaz de articular una propuesta sobre la forma en que el ser humano edifica la historia y la historia lo edifica a él. Existe, empero, una profunda contradicción que se da entre la antropología, que busca rasgos universales sincrónicos y supratemporales para caracterizar al hombre, y la historia, ligada a una representación diacrónica de lo humano. Aparentemente, todo intento de reconciliar antropología e historia se vería conducido en último término a esta aporía de compleja resolución, porque una filosofía de la historia que privilegiase la historia sobre el ser específico del hombre se contrapondría a una filosofía de inspiración esencialmente antropológica, que preferiese centrarse en el ser individual humano, concreto y específico, para descubrir los rasgos que lo definen, independientes de la situación histórica en que se encuentre⁴⁵⁵.

Si, para Hegel, la historia es la autorrealización activa del espíritu, que va adquiriendo distintas determinaciones en el largo y trágico proceso de reencuentro consigo mismo como espíritu absoluto, Pannenberg nota que en el gran filósofo alemán la historia no es el absoluto. En el pensamiento de Hegel, la historia es el espíritu de cada pueblo que busca la libertad. El absoluto se va determinando como historia en espíritus particulares⁴⁵⁶. Por su parte, Dilthey trata de reducir la multiplicidad histórica a

⁴⁵² W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 614.

⁴⁵³ *Op. cit.*, 639. Para un examen del concepto de “auto-conservación”, desde una perspectiva sociológica, cf. M. Weber, “Über einige Kategorien der verstehende Soziologie”, en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 412ss.

⁴⁵⁴ W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 615.

⁴⁵⁵ Cf. *ibid.*

⁴⁵⁶ *Op. cit.*, 616.

sus condiciones antropológicas, suscitando de nuevo el problema de la especificidad de lo histórico sobre lo antropológico⁴⁵⁷, por lo que la pregunta se presenta con toda su crudeza: ¿tiene o no la historia sustantividad? ¿Es acaso la historia un mero añadido a la antropología? Por ello, Pannenberg plantea el interrogante sobre si la historia es “un mero museo de cera de las variaciones de esta naturaleza esencial y universal”⁴⁵⁸, porque persiste la tentación de buscar una “sustancia humana fundamental” subyacente a lo histórico, en lugar de describir lo humano como historia.

Lo cierto, sin embargo, es que la historia es ante todo cambio. Hablamos de la historia como realidad, pero el poder sustantivador de nuestras representaciones conceptuales puede hacer que imaginemos la historia como una entidad en reposo, aunque nada se aleja más que esto de la caracterización de la historia como dinamismo y modificación constantes. La historia es principalmente modificación y, como escribe Pannenberg, “las propias estructuras antropológicas son históricamente mutables”⁴⁵⁹. Con todo, la mutabilidad de las estructuras antropológicas, por su parte, puede hacer al filósofo caer en el extremo opuesto: el historicismo. No existiría nada que definiese al ser humano con independencia de su realización concreta en los procesos históricos. Si las estructuras antropológicas cambian inevitablemente con la historia, entonces no existe una naturaleza humana, y la labor de la antropología está condenada al fracaso, porque es inútil afanarse en identificar algo que defina al ser humano, más allá de su inserción en historias determinadas. Frente a esta posición, Pannenberg insiste en la excentricidad como rasgo fundamental del hombre, que le permite “tomar distancia” con respecto a su posición existencial e incluso histórica concreta. Mientras que, como hemos visto, para Heidegger, la historicidad del *Dasein* es previa a toda experiencia histórica concreta (el *Dasein* se muestra como un ser con posibilidades en la historia ya antes de que éstas se realicen), para Pannenberg, por el contrario, no se da la historia como una posibilidad más derivada del hecho de que el “ser-ahí” del hombre posea una historicidad, sino que el “ser-ahí” del hombre se da ya, de por sí, en la historia, y en ningún momento aparece como algo independiente o previo a ella.

No obstante, el carácter histórico de la naturaleza humana no es, de acuerdo con Pannenberg, una aportación exclusiva de determinadas tendencias filosóficas al pensamiento universal. Constituye una temática importante de la concepción judeocristiana, como se habría plasmado ya en la Biblia hebrea, y por tanto representa una valiosa contribución de un planteamiento que podríamos calificar de “teológico”. Si las culturas próximo-orientales intentaron, en gran medida, introducir la historia dentro de la dinámica de los ciclos de la naturaleza, hasta que finalmente la envergadura de los cambios fue tal que se abandonó la idea de orden cósmico, ante la irresistible evidencia de la variación histórica (los arquetipos cósmicos procedentes de los ciclos naturales eran incapaces de justificar la magnitud de los cambios históricos), Israel aporta, en opinión de Pannenberg, una notable novedad: la elección histórica del pueblo⁴⁶⁰.

⁴⁵⁷ *Op. cit.*, 617.

⁴⁵⁸ *Op. cit.*, 618.

⁴⁵⁹ *Op. cit.*, 619. Sobre la mutabilidad histórica de las estructuras antropológicas, cf. también Th. Nipperdey, *Gesellschaft, Kultur, Theorie: gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte*.

⁴⁶⁰ De hecho, y a diferencia de las culturas circundantes, en Israel “la fe en la elección divina está referida al pueblo, y no sólo al rey o a la dinastía” (W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 624). Para una introducción a la problemática de la historiografía bíblica, cf. R.C. Dentan (ed.), *The Idea of History in the Ancient Near East*; H.M. Barstad, *History and the Hebrew Bible: Studies in Ancient Israelite and Ancient Near Eastern Historiography*, 2-24. En Israel, es todo el pueblo, y no sólo sus dirigentes, quien se considera a sí mismo como elegido de Dios. Sin embargo, es necesario advertir que

En el pueblo de Israel se habría dado una conciencia clara del valor de la historia, seguramente con mayor fuerza que en otras culturas próximo-orientales. Para Israel, Dios es señor de la historia, y la idea de Dios pasa a depender más de la comprensión de la historia que de la estabilidad del orden cósmico. Dios no es simplemente el garante del orden creado, a modo de señor de las estaciones y de los procesos naturales, sino el señor de la historia. El discurso sobre Dios no es cosmocéntrico, sino en todo caso antropocéntrico, ya que el ser humano descubre que, a diferencia de las demás criaturas de la naturaleza, posee una historia, y refiere la acción divina más a la historia (como su escenario más propio) que a la naturaleza. Este enraizamiento de lo divino en la historia le permite a Israel concebir la historia con un principio y una meta, con un plan o economía. La historia tiene así unos objetivos fijados por Dios, e incluso los fracasos son medios para su realización. Es así que, de acuerdo con Pannenberg, la concepción del hombre como historia es de origen judío⁴⁶¹.

En el cristianismo, según Pannenberg, lo que existe no es tanto una naturaleza humana pre-establecida que se despliega en la historia, sino un ser humano caminando en la historia hacia su fin último, y “no es que la historia salvífica se añada al concepto de hombre, sino que lo reemplaza”⁴⁶². En la cosmovisión cristiana, la historia no es una de las posibilidades de la naturaleza humana: la historia configura la naturaleza humana. La prioridad de la historia sobre la naturaleza es radical y, para Pannenberg, la *fisis* griega se transforma en historización de lo humano a la luz de la historia de la salvación⁴⁶³. En el movimiento que se produce del primer al segundo Adán se efectúa

en realidad las cosas no fueron tan uniformes como Pannenberg las presenta. Es cierto que, por ejemplo, en Egipto, durante el Reino Antiguo, la concepción de la vida eterna estaba vinculada al monarca. El monarca era capaz de alcanzar la vida futura y, a través de él, todo el pueblo egipcio, pero con las crisis políticas que tuvieron lugar tras la desintegración del Reino Antiguo (primer período intermedio), y que se repitieron al término del Reino Medio y del Reino Nuevo, numerosos autores han traído a colación el proceso de “democratización” de las creencias de ultratumba que habría tenido lugar. La vida eterna ya no era un privilegio faraónico que se proyectaba al resto de los miembros de la sociedad egipcia, sino que se convirtió en una preocupación de cada individuo. Todo el pueblo egipcio empezó a concebirse a sí mismo como capaz de la vida eterna, y responsable de su consecución (cf. O. Mainville-D. Marguerot (eds.), *L'Après-Mort dans le Monde Ancien et le Nouveau Testament*, 31). Con la crisis del Reino Antiguo disminuye la fe en el orden dado por el monarca, aumentando la convicción de la importancia de la responsabilidad individual. No sólo el faraón es Osiris: “*on assiste alors à la démocratisation de l'au-delà*” (*op. cit.*, 31).

⁴⁶¹ Frente a la inserción de lo humano en la historia como elemento constitutivo de la antropología, la mitología busca lo permanente en el origen, primando el pasado sobre el futuro. Algo similar ocurre con la metafísica griega, la cual anhela encontrar lo universal, lo que es independiente del devenir histórico. La metafísica estaría interesada en el estudio de lo universal, en contraposición a la aparente arbitrariedad de lo histórico, que no se puede reducir a conceptos, arquetipos o formas universales que permitan comprenderlo, por lo que para Aristóteles no es posible una ciencia de la historia, tal y como se recoge en la *Poética* (9, 1451b 3ss). San Agustín, sin embargo, apunta al carácter científico de la historia. Imbuido de la teología cristiana en su reflexión sobre la historia, el obispo de Hipona advierte que el cristianismo disuelve la naturaleza humana en historia: la naturaleza del primer Adán no es la misma que la del último Adán. La naturaleza humana es indisociable de la historia, aunque, para Agustín, la historia sea preferentemente la historia de la salvación. Para el cristianismo, hay una novedad esencial que transforma la naturaleza humana, y el hombre sólo se realizará en el cumplimiento de la historia, que se dará en el futuro. La naturaleza humana no está definida con independencia de la historia, pues, de hecho, aún no se encuentra realizada, al no haber llegado a la consumación escatológica de los tiempos. Cf. W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 626-631).

⁴⁶² *Op. cit.*, 630.

⁴⁶³ No podemos entrar en una discusión detallada sobre la historia y el significado del concepto de “naturaleza”. Sobre esta temática, cf. R. Panikkar, *El Concepto de Naturaleza: Análisis Histórico y Metafísico de un Concepto*.

una inserción de lo humano en la dinámica histórica, y la naturaleza humana sólo puede contemplarse a la luz del futuro.

Estas consideraciones, que *a priori* podrían parecer asociadas únicamente al ámbito de la teología, poseen, sin embargo, una honda repercusión en el planteamiento filosófico que asume Pannenberg, y que él trata de argumentar racionalmente⁴⁶⁴. La inspiración filosófica fundamental para justificar la necesidad de una comprensión histórica de la naturaleza humana la encuentra en Hegel, quien habría intentado subsumir la antropología general en una filosofía de la historia: el concepto de hombre sólo se ve realizado en la historia. No obstante, y como pone de relieve Pannenberg, en Hegel persiste la idea de que en el despliegue histórico sólo extiende lo que ya viene dado en el concepto, sin que se añada básicamente nada nuevo, porque el proceso histórico se estaría limitando a abrir el núcleo de lo humano, desplegándolo en la historia, lo que remite, en el fondo, lo que ya venía dado en el concepto. No hay, en suma, posibilidad de un *novum* auténtico en el decurso histórico. Pannenberg cree que esta visión, si bien insertada ya en la línea de la centralidad de la historia en la antropología, continúa siendo insuficiente. Él prefiere mantener una historia abierta, que no sea el mero desarrollo a partir de un núcleo ya dado⁴⁶⁵. En palabras de M. Fraijó, “Pannenberg desea mantener la apertura de la historia. No quiere afirmar que ésta ha llegado ya a su *telos*, como hizo Hegel. Pero, de alguna forma, también Pannenberg necesita operar desde el final de la historia. Sólo desde él puede hablar de Dios, ya que Dios está vinculado a la realidad total. Será el acontecimiento ‘Jesús de Nazaret’, anticipando el final de la historia, el que le permita hablar de Dios aunque la historia no haya llegado aún a su final”⁴⁶⁶.

La óptica de una historia abierta, que no se limita a desplegar un núcleo conceptual previo, no lleva a Pannenberg a adoptar, sin más, una perspectiva parangonable a la de Heidegger. De hecho, nuestro autor se ha mostrado sumamente crítico, ya en sus obras iniciales, con la reducción que, en su opinión, Heidegger hace de la historia [*Geschichte*] a la historicidad [*Geschichtlichkeit*], algo que, para él, remite en último término a la pérdida de la idea de Dios como sujeto de la historia⁴⁶⁷, y el teólogo alemán concede un rol central a la sustantividad del decurso histórico, y a su contingencia como expresión de la libertad de Dios. La noción de anticipación, en la que nos detendremos más en la siguiente sección, posee, en Pannenberg, y a diferencia de lo que sucede en Heidegger, un alcance universal e histórico, y actúa como revelación del fin de la historia, que sólo se alcanzará en el futuro escatológico. Así, en

⁴⁶⁴ Cf. W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 631. Pannenberg advierte que las teorías relativas a un estado originario y al esquema neoplatónico del *exitus-reditus* han hecho un flaco favor a la historia y a la reflexión filosófica sobre la historia: “la historicidad de la concepción cristiana del hombre sólo salía a plena vigencia allí donde la doctrina acerca del estado original era desmontada” (*op. cit.*, 632). La idea de un estado originario es, de por sí, contraria al concepto de realización de la esencia propia del hombre en la historia. Dicha esencia habría sido ya dada en el origen, como algo arquetípico y supra-histórico. Sin embargo, con el advenimiento de la exégesis romántica Pannenberg cree que se forjó un entendimiento de ese estado natural como algo tendente a la realización futura, especialmente en las obras de Herder y de Eichhorn (1753-1827), las cuales estarían más en consonancia con la visión cristiana del ser humano y de la historia que las filosofías neoplatónica y medieval. Para una introducción al pensamiento de J.G. Herder, cf. *Obra Selecta*. De J.G. Eichhorn, cf. *Allgemeine Geschichte der Kultur und Literatur des neuern Europa*.

⁴⁶⁵ Cf. W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 632ss.

⁴⁶⁶ M. Fraijó, *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 129.

⁴⁶⁷ Así ocurre en “Acontecer Salvífico e Historia”, 230; sobre este aspecto, cf. M. Fraijó, “Interpretación existencial y universal de la historia: de Bultmann a Pannenberg”, 189ss.

la cuarta tesis dogmática sobre la revelación de *La Revelación como Historia* leemos: “la revelación universal de la divinidad de Dios no se realizó todavía en la historia de Israel, sino sólo en el destino de Jesús de Nazaret, en cuanto en dicho destino aconteció anticipadamente el fin de todo acontecer”, y, más tarde, en *Antropología en Perspectiva Teológica*, la idea de anticipación aparecerá estrechamente ligada a la de unidad de la historia, haciendo posible la conciencia de esa identidad en una historia no concluida⁴⁶⁸. La posibilidad de anticipar el fin y el sentido de la historia se deriva, para Pannenberg, de la unidad del proceso histórico, que a su vez procede de su sustantividad, y de la imposibilidad de reducir el decurso histórico a la suma de historias particulares. Anticipando la historia es posible que cada individuo y cada cultura adquieran conciencia de su identidad dentro del proceso de la historia, pero de una historia que aún no ha terminado⁴⁶⁹.

⁴⁶⁸ Cf. W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 649.

⁴⁶⁹ R. Blázquez resume sucintamente el significado de la idea de anticipación en el conjunto del pensamiento de Pannenberg haciendo referencia a sus múltiples niveles (ontológico, epistemológico, lingüístico...): “anticipación [*Antizipation, Prolepse, Vorwegnahme...*]. Todo *ser* en tanto es ser en cuanto es anticipación de su esencia definitiva. Ésta acontece ya en el curso de la historia [*Vorwegereignis*]. Todo *conocimiento* en tanto es verdadero en cuanto es anticipación de la verdad [*Vorgriff*]. La razón está orientada histórica y escatológicamente. Nuestro *lenguaje* participa de este carácter proléptico; por eso la ‘doxología’ no es antirracional. *Jesús* es la anticipación definitiva e insuperable del Futuro último, que determina todas las cosas, revela la verdad y en quien se puede esperar [*hoffen*] y confiar [*vertrauen*]” (R. Blázquez, *La Resurrección en la Cristología de Wolfhart Pannenberg*, 504). Para la diferenciación entre el concepto de anticipación en Pannenberg y el que ofrece Heidegger, cf. W. Pannenberg, “*Sein und Zeit*”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, 62.

2. Historia, sujeto y anticipación

La historia posee, de acuerdo con Pannenberg, un lugar central en la comprensión del ser humano. Para ello encuentra razones tanto teológicas, que remiten a la importancia de lo histórico en la experiencia de fe del pueblo de Israel, como filosóficas, encaminadas a justificar la necesidad de concebir la historia de modo sustancial, y no meramente como una posibilidad más del individuo. En cualquier caso, existe una pregunta decisiva que la filosofía de la historia no puede eludir: la referida al sujeto de la historia. ¿Quién es el sujeto de la historia, si lo hay? ¿Está ya constituido en sujeto antes de la historia, o más bien posee el devenir mismo de la subjetividad la forma de una historia?⁴⁷⁰ Y, no menos importante aún, ¿es posible aceptar que la historia tenga sujeto, sobre todo teniendo en cuenta el trasfondo idealista del planteamiento? Sabido es que, según L. Althusser, la historia es un proceso sin sujeto ni fines⁴⁷¹. Y, en la misma línea, ¿podemos admitir que la historia posea una unidad y, más aún, un sentido vinculado a esa unidad, cuando la experiencia de sentido es con frecuencia efímera, y coexiste con la experiencia del sinsentido?

La problemática de la admisión de un sujeto de la historia, que se habría definido como tal antes de su inserción en la historia, es considerable, pues podría llevar a conceder prioridad al discurso antropológico sobre el histórico. La secularización de la historia se caracteriza por atribuir al ser humano la responsabilidad en la construcción ésta, en lugar de apelar a Dios. Sin embargo, la crisis de la idea de progreso ha provocado un cierto escepticismo con respecto a la idea de un sujeto humano que edifica la historia, lo que ha causado, a juicio de Pannenberg, que el interés se desplace al ámbito de la acción, la cual sería el elemento definitorio de la historia. Con todo, nuestro autor piensa que “no es verdad que la historia no conste nada más que de acciones humanas”⁴⁷². La historia, considera Pannenberg, no se hace inteligible sólo en base a acciones y a proyectos diseñados por el ser humano, ya que, a causa del entrecruzamiento del tejido histórico, surgen cosas no buscadas⁴⁷³. Se trata de una especie de “rebelión” de las ideas contra sus artífices, expresión de lo impredecible de la historia. El tejido histórico propicia relaciones que difícilmente se pueden deducir, mecánicamente, del análisis de las interacciones entre los individuos que lo componen⁴⁷⁴.

⁴⁷⁰ W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 634.

⁴⁷¹ Cf. L. Althusser, “Remarque sur une catégorie : Procès sans Sujet ni Fin(s)”, en *Réponse à John Lewis*, 91-98.

⁴⁷² W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 637.

⁴⁷³ Cf. *ibid.* El rechazo de una lógica “lineal” o mecanicista, que atribuya el proceder de la historia a la acción humana racionalmente planificada como única causa, entronca, en realidad, con la crítica de Pannenberg a una visión del conocimiento que lo restrinja únicamente a aquello que la razón es capaz de aportar. Como escribe M. Fraijó, para Pannenberg “el sujeto del conocimiento no es una facultad humana determinada, sino el hombre entero” (*El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 46). Esto se ve en su idea, de raigambre diltheyano, de “*Sinnzusammenhänge*”, de nexos de significación previos a la acción del sujeto, y en cómo, a su juicio, el lenguaje siempre va más allá de sí mismo, por lo que no toda experiencia de sentido puede reducirse a una argumentación “lineal”. Cf. “Wahrheit, Gewissheit und Glaube”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 226-264.

⁴⁷⁴ El filósofo de la historia se enfrenta a una situación bastante similar a la del matemático, físico, químico o biólogo que examina la complejidad: hay un elemento de caos impredecible, extremadamente sensible a las pequeñas variaciones en las condiciones iniciales de un sistema, que impide asumir un

En cualquier caso, Pannenberg, introduciendo una reflexión teológica que se traduce, inmediatamente, en una propuesta filosófica, cree que la imposibilidad de un diseño apriorístico de la historia por parte de la razón humana puede contemplarse, con los ojos de la fe, de una manera distinta: “es asimismo por esto por lo que el nexo de acontecimientos que resulta de un decurso puede entenderse como la expresión de una acción de Dios, mas no como el fruto de la acción del hombre. El sujeto divino que garantiza en la teología cristiana de la historia la unidad de ésta no puede ser reemplazado por ningún sujeto humano: ni por sujetos colectivos hipostasiados, ni por el singular colectivo de la historia misma”⁴⁷⁵. Es así que la indeterminación intrínseca de los procesos históricos abriría la posibilidad de recuperar la noción de Dios como sujeto de la historia.

Valiéndose de la aleatoriedad que se deriva de las acciones divergentes de los seres humanos, Pannenberg afirma la soberanía divina sobre el curso de la historia. Se trata ésta de una tesis atrevida, porque surge una objeción inmediata: ¿no es acaso un postulado de la racionalidad teológica de inspiración judeocristiana, que se afana por descubrir la acción de Dios allí donde fallan las acciones de los hombres, sirviéndose del carácter impredecible de la historia? ¿No es entonces ilegítimo, o cuanto menos poco honesto, aprovecharse de las deficiencias predictivas de la razón (filosófica o científica) para introducir a Dios en la historia? ¿En lugar de aludir a Dios, no podría decirse que lo único que hay en la historia es precisamente aleatoriedad, y no ninguna causa suprema que establezca un propósito?

Parece, en efecto, que lo impredecible de la historia podría interpretarse como una prueba de la ausencia de un diseño divino. Y, de hecho, surgen no pocas dificultades con la idea de un plan histórico unitario que permitiera vislumbrar, aun

determinismo tan absoluto como el que propugnara a principios del siglo XIX el filósofo y matemático francés P.S. de Laplace, para quien una inteligencia que conociese perfectamente las condiciones del universo en un instante dado podría predecir el futuro. De acuerdo con el gran matemático francés, “podemos mirar el estado presente del universo como el efecto del pasado y la causa de su futuro. Se podría condensar un intelecto que en cualquier momento dado sabría todas las fuerzas que animan la naturaleza y las posiciones de los seres que la componen, si este intelecto fuera lo suficientemente vasto para someter los datos al análisis, podría condensar en una simple fórmula de movimiento de los grandes cuerpos del universo y del átomo más ligero; para tal intelecto nada podría ser incierto y el futuro así como el pasado estarían frente sus ojos” (cf. M. Kline, *El Pensamiento Matemático de la Antigüedad a Nuestros Días*, vol. II, 657-658). Como es sabido, la crisis del determinismo mecanicista de la física clásica, con el descubrimiento de la teoría de la relatividad por A. Einstein a principios del siglo XX y del principio de indeterminación en la mecánica cuántica por W.Heisenberg en 1927, pero también con la emergencia de la teoría matemática del caos en la segunda mitad del siglo XX (gracias a investigadores como Lorenz, Mandelbrot o Feigenbaum), ha permitido que, en el campo de las ciencias experimentales y de las matemáticas, surja una visión del mundo que toma conciencia de la imposibilidad de una determinación apriorística del orden futuro de los acontecimientos. La conciencia de la complejidad, de la emergencia de estructuras y de órdenes que no pueden predecirse sin más o deducirse de las condiciones iniciales dadas, ha inundado la visión científica del mundo (cf. R. J. Bird, *Chaos and Life: Complexity and Order in Evolution and Thought*; E. Lorenz, *The Essence of Chaos*). En el plano de la filosofía de la historia, el indeterminismo también ha cobrado gran importancia. Frente a los ideales iluministas, Pannenberg piensa que hoy se ha perdido la esperanza en que el ser humano pueda controlar totalmente el resultado de sus acciones. Como señala Pannenberg, la desconianza en el progreso y en la existencia de avances efectivos en la historia viene dada porque “todo nuevo progreso va acompañado de secuelas imprevistas” (W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 638), frente a quienes confían en poder someter la historia a la planificación, soñando con un triunfo de la razón sobre las arbitrariedades del individuo.

⁴⁷⁵Op. cit., 638

lejanamente, la posibilidad de una acción divina. La noción de unidad de la historia es problemática, porque cabría hablar, en todo caso, de una unidad en el relato en base a un objeto referencial común, el devenir histórico, pero unidad que sólo se da en el plano de la narración y de la interpretación de la historia, y no en el de la historia misma. Lo cierto es que, para Pannenberg, la visión histórica es esencialmente retrospectiva, y, en su formulación, exige conocer la “trama” de principio a fin. Es en esta “trama”, en esta conexión entre el inicio y el término, donde se da la unidad del proceso histórico. No obstante, conocer el desarrollo histórico exige un posicionamiento que permita adquirir una distancia desde la que observar cómo se han producido los acontecimientos. En último término, para cada individuo sólo la muerte proporciona semejante separación, porque sólo con la muerte es posible identificar el final, como ya advirtiera Dilthey: “sólo en la hora de la muerte puede abarcarse la totalidad desde la que se determina el significado de las partes de la carrera de la vida”⁴⁷⁶.

El problema es evidente: sólo la llegada de la muerte permite establecer un final a la existencia y, por tanto, una perspectiva para examinar el curso previo de la historia individual que ha conducido hasta ella, pero la muerte marca el final de la existencia individual. Es viable, sin embargo, un desplazamiento del eje de discusión a la comprensión colectiva, que se lograría no al término de la existencia individual, sino al término de la historia misma como un todo. Entender el significado de la historia sólo será posible cuando se conozca el fin de la historia, cuando ésta se halle completa y realizada. Con todo, en el curso de la historia, en la historia inconclusa y abierta, ¿es legítimo hablar de una “identidad de la historia”? ¿Es reconocible la historia como una unidad definida, como una sustantividad, cuando no hay visos de consumación y de cierre de la historia, sino que ésta permanece abierta e indefinida? Para Pannenberg, y si bien es innegable que resulta imposible conocer la historia, su identidad y su significado, al desconocerse su fin, existe una alternativa, una vía distinta que sí nos permite llegar a un entendimiento, aun limitado, de ella: la de la anticipación. La anticipación hace posible la conciencia de la identidad en una historia no concluida. Para Pannenberg, sin anticipación no cabe reflexividad de la vida: “la reflexividad [*Reflexivität*] de la vida está, pues, mediada por la anticipación”⁴⁷⁷. Sin anticipación no puede tener lugar un “volver sobre sí” del ser humano, para convertirse en verdadero agente de su historia.

La comprensión de la historia por el camino de la anticipación no es sino una expresión de la capacidad humana de autorreflexión. En la autorreflexión humana, el hombre se descubre como un sujeto en el proceso de la historia. Este aspecto ha sido puesto de relieve de manera preeminente por Habermas, quien habla de la “autoconstitución del hombre por el trabajo y la interacción”, que hacen que el ser humano se convierta en un sujeto genérico en el proceso de la historia. La tesis de la autoconstitución del hombre mediante el trabajo fue abandonada posteriormente (en 1971) por el mismo autor, aceptando que existen procesos de formación de la historia que no responden al dinamismo propio de lo racional-activo, pues carecen de sujeto activo. La historia difícilmente podrá verse como la manifestación de la racionalidad aplicada por el sujeto en el tiempo, sino que el devenir histórico, con frecuencia,

⁴⁷⁶ W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 644. Sobre este aspecto en Dilthey (a quien Pannenberg cita expresamente), cf. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 233.

⁴⁷⁷ W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 649.

responde a causas ajenas a los propósitos racionalmente establecidos por el sujeto⁴⁷⁸. Pannenberg se vale del cambio en la línea argumentativa de Habermas para apoyar su idea de que el sujeto de los procesos históricos sólo podrá esclarecerse al final, siendo “un sujeto referencial cuya identidad, a su vez, sólo puede exponerse como resultado de una historia”⁴⁷⁹. Pannenberg acepta la existencia de un sujeto activo detrás de los procesos históricos, aunque pospone el conocimiento de su identidad al final de los tiempos, a la consumación de la historia. No hay sujeto activo identificable detrás del dinamismo de los procesos históricos, pero sólo por ahora. Al final de los tiempos conoceremos la identidad de dicho sujeto y, en definitiva, el sentido de la historia.

En la historia, el sujeto experimenta una vivencia de significados y de nexos significativos. La vivencia es previa a la acción, y el espacio vivencial en el que se inscribe el sujeto antecede a su actividad. El sujeto, dice Pannenberg, se encuentra con “nexos de sentido [*Sinnzusammenhänge*]” que él no ha constituido, los cuales contribuyen a forjar su propia identidad como sujeto. El sujeto que actúa posee ya una identidad, aun fragmentaria e influida por acontecimientos y estructuras externas, que viene constituida en el contexto de unos nexos de sentido antecedentes al sujeto mismo⁴⁸⁰. La experiencia de sentido [*Sinnerfahrung*] antecede no sólo a la acción, sino también a su representación lingüística [*sprachliche Vorstellung*]⁴⁸¹. Al igual que Dilthey, Pannenberg confiere gran importancia a la estructura de la vivencia [*Erlebnis*] como parte de una totalidad que la trasciende, de manera que en todos los aspectos de la realidad las apariencias particulares sólo pueden entenderse como partes de formas de significado más completas, esto es, insertándolas en los contextos de significación, porque un acontecimiento particular sólo puede convertirse en una experiencia de sentido, en una vivencia (en el modo en que la concibe Dilthey), si es relacionado con un todo⁴⁸². No obstante, Pannenberg considera que Dilthey reduce este todo al ámbito de la vida individual, problema que también encuentra en Heidegger, mientras que, a su juicio, la experiencia individual siempre apela a una realidad extra-individual, a un “más arriba y más allá [*Darüberhinaus*]”⁴⁸³ que necesariamente trasciende el límite impuesto

⁴⁷⁸ Sobre la idea de un género humano que se auto-constituye como sujeto de la historia mundial mediante el trabajo, y la variación de su comprensión en la obra de Habermas (con respecto a *Conocimiento e Interés*, de 1968), cf. J. Habermas – N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 172-181.

⁴⁷⁹ W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 646.

⁴⁸⁰ La influencia de Dilthey en la idea de “nexos de significación” es clara, y le sirve para sostener que “la unidad de la vida individual sólo puede ser aprehendida por el individuo a partir de la experiencia de nexos significativos que la envuelven y abarcan, y que se constituye para él como unidad de conciencia [*Bewusstseinsseinheit*]” (*op. cit.*, 647). Sobre el concepto de *Wirkungszusammenhang* en Dilthey, cf. la sección “Die geistige Welt als Wirkungszusammenhang”, en *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 185-196.

⁴⁸¹ Cf. W. Pannenberg, “Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 105. La importancia de la idea de la prioridad de la experiencia de sentido, en la que la inspiración por parte de la filosofía de Dilthey es de gran importancia, cubre, como podemos comprobar, un amplio espectro cronológico en el seno de la producción pannenbergiana: la *Antropología en Perspectiva Teológica* es del año 1983, y el primer volumen de los *Beiträge zur systematischen Theologie*, que acabamos de citar, fue publicado en 1999.

⁴⁸² Cf. Cf. W. Pannenberg, “Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 106. Esta consideración aparece también en “Eschatologie und Sinnerfahrung”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 76 (de 1980): lo individual se experimenta “como la manifestación de una totalidad de significado [*als Manifestation der Sinntotalität*]”, aunque Pannenberg le atribuye un sentido teocéntrico: lo que se experimenta es la unidad de una realidad divina [*Einheit einer göttlichen Wirklichkeit*], y no una mera totalidad de significado cósmico

⁴⁸³ Cf. *ibid.*

por lo individual. Pannenberg y Dilthey coinciden, eso sí, en que la subjetividad humana no se agota en la acción⁴⁸⁴.

Pannenberg reconoce su deuda con la idea de que el significado de un acontecimiento no lo ponen los seres humanos, sino que emana de su inserción en una totalidad (el contexto vital), que Pannenberg extiende a la consideración de la historia: los acontecimientos históricos tienen ellos mismos sentido y significado [*Sinn und Bedeutung*] en virtud de su contribución al todo del “contexto vital [*Lebenszusammenhang*]” al que pertenecen⁴⁸⁵. Y, siguiendo a Dilthey, sólo desde el final de la historia podríamos comprender de forma completa el significado inherente a los acontecimientos históricos⁴⁸⁶.

La introducción de la idea de nexos de sentido tiene como finalidad la de permitir ofrecer una justificación de la unidad de la historia. Los nexos de sentido superan la escisión entre la actividad del sujeto singular, caracterizado aisladamente, y la configuración de un escenario histórico que trasciende la individualidad del sujeto. Los nexos de sentido pueden verse como los contextos vitales y sociales que van más allá de la singularidad del sujeto, y que se manifiestan, preferentemente, en los procesos de tradición y de recepción, sin los cuales el sujeto no se constituye como tal. De esta manera puede sostener Pannenberg que “es sólo atravesándolos y participando en ellos como las historias poseen unidad temática”⁴⁸⁷.

La contingencia de la existencia individual limita, ciertamente, la posibilidad de acción, pues al sujeto le advienen acontecimientos, realidades diversas, que no son fruto de su acción propia. La presencia de condiciones externas que influyen sobre la acción individual, prefigurándola con independencia de su iniciativa, parecen impedir el desarrollo pleno del sujeto en todas sus potencialidades. Sin embargo, es preciso advertir, de acuerdo con Pannenberg, que si la historia respondiera exclusiva y directamente a las acciones de los individuos, a los acontecimientos que surgen como fruto inmediato de su subjetividad y de su planificación, no habría lugar para Dios. Dios sería superfluo en la historia, porque todo podría reducirse a los mecanismos de la praxis humana. En cambio, la aleatoriedad y la contingencia que exhibe la historia hacen posible vislumbrar la acción de Dios. El sentido de la historia, de acuerdo con Pannenberg, no se debe a “la acción del hombre, ni al establecimiento o posición de sentido por parte del hombre, sino que, a la inversa, está ya en el fundamento de la constitución de la subjetividad humana y de toda humana interpretación de sentido”⁴⁸⁸.

⁴⁸⁴ Cf. W. Pannenberg, “Bewusstsein und Subjektivität”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, 50.

⁴⁸⁵ Cf. *op. cit.*, 109.

⁴⁸⁶ Cf. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 237. No podemos olvidar, sin embargo, que la perspectiva que atribuye a lo singular un significado en cuanto que integrado en un proceso global de mayor envergadura, en una “totalidad” más amplia, se encuentra también en la filosofía hegeliana de la historia, que concibe a individuos, pueblos y épocas como determinaciones del espíritu en el contexto de una dinámica más general: la del espíritu en su encaminamiento hacia el saber absoluto. Es, con todo, la importancia que Pannenberg, siguiendo a Dilthey, atribuye a la experiencia individual del sentido (en lugar de partir del “sentido en sí” que comparece en el dinamismo del espíritu, más allá de cómo éste sea vivenciado por los individuos), una diferencia significativa con respecto al planteamiento de Hegel.

⁴⁸⁷ W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 648.

⁴⁸⁸ *Op. cit.*, 657.

Inevitablemente, el observador no teísta considerará la introducción de la acción divina en la historia, a través de las vetas que abre la contingencia de los procesos históricos, como algo ilegítimo e incluso deshonesto: aprovecharse de la imposibilidad de entender el rumbo de la historia para aludir a Dios. Dios sería sinónimo de nuestra ignorancia o de nuestra incapacidad de entender el significado de la historia, cuestión análoga a la que tantos debates ha suscitado en el ámbito de la discusión sobre la relación entre ciencia y religión⁴⁸⁹. Pero, a la inversa, difícilmente podrá renunciar el teólogo cristiano a interpretar la contingencia y la aleatoriedad de la historia a su favor. Que el ser humano no pueda consumir su destino por su sola acción, dadas la aleatoriedad y la contingencia de la historia, supone, para Pannenberg, que sólo la providencia divina puede llevar a la humanidad a su plenitud⁴⁹⁰.

La historia, en cualquier caso, es un proceso inacabado. A pesar de ello, el reconocimiento del carácter abierto de la historia no es óbice para que Pannenberg vislumbre algo “definitivo”, aun en la indefinición de la historia: “la definición se halla presente en mitad de la relatividad y el río de la historia”⁴⁹¹. Lo definitivo es el “espíritu [Geist]”. Introducir en la reflexión filosófica sobre la historia y sobre el papel que el individuo juega en ella el concepto de espíritu representa un paso importante, aunque enormemente arriesgado, por sus resonancias idealistas. Pannenberg es consciente de que “el marco de la antropología no es bastante para justificar sistemáticamente la introducción del concepto de espíritu”⁴⁹². ¿En qué consiste, después de todo, la noción pannenberiana de espíritu? ¿Es un mero trasunto del concepto de espíritu en Hegel? A todas luces no. Pannenberg subraya que su idea de espíritu se inspira en la Biblia, donde éste se refiere, más que a la auto-conciencia, al “poder creador de Dios [Gottes

⁴⁸⁹ Sumamente interesante es, a estos efectos, el libro *The God Delusion*, de R. Dawkins, en el que critica severamente todo intento de introducir el factor divino en la configuración de una imagen racional del mundo. Sobre este aspecto, cf. también J. Polkinghorne, *Ciencia y Teología: Una Introducción*, 16-21.

⁴⁹⁰ Para Pannenberg, la providencia divina no anula la libertad de acción del ser humano, sino que es precisamente mediante la aceptación de que existe una providencia divina que no deja a la historia al acaso como se puede alcanzar la humanidad plena. La providencia no excluye la libertad, porque es posible “adelantar” los estados finales de la identidad humana mediante la anticipación de la muerte y del sentido último de la historia (W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 648). La acentuación pannenberiana de la providencia divina frente a toda adversidad parece guardar estrecha relación con la taxativa afirmación de Hegel de que la razón rige el mundo, y los fracasos, tragedias, y acontecimientos azarosos no son sino herramientas para que el curso de la historia alcance su fin. A través de los antagonismos, Dios logra la meta de la historia. Sin embargo, ¿son reconciliables la providencia divina y la libertad de iniciativa del ser humano? Las dimensiones de este interrogante se acucieron en el siglo XVI, dentro de la teología católica, con la controversia *De Auxiliis* entre teólogos jesuitas (L. de Molina en particular) y teólogos dominicos (especialmente D. Báñez). Como es bien sabido, el resultado de las intensas discusiones teológicas que tuvieron lugar en los grandes centros del saber de la época, como la Universidad de Salamanca, resulta desilusionante, y es prueba fehaciente de la dificultad, casi insuperable, de la cuestión. Como explica F. Copleston, “la disputa entre dominicos y jesuitas indujo al papa Clemente VIII a constituir una congregación especial en Roma para el examen de los puntos discutidos. Dicha congregación es conocida como la *Congregatio de Auxiliis* (1598-1607). Ambos partidos tuvieron todas las facilidades para defender su propio caso, y el final del asunto consistió en que ambas posiciones fueron permitidas. Al mismo tiempo se prohibió que los jesuitas llamasen calvinistas a los dominicos, y se dijo a éstos que no llamasen pelagianos a los jesuitas. En otras palabras, los diferentes partidos podían continuar proponiendo sus propias maneras de conciliar la presciencia divina, la predestinación y la actividad salvadora con la libertad humana, a condición de que no se llamasen mutuamente herejes” (F. Copleston, *Historia de la Filosofía. 3: de Ockham a Suárez*, 329).

⁴⁹¹ W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 651.

⁴⁹² *Op. cit.*, 658.

schöpferische Macht”⁴⁹³. La noción bíblica de espíritu “no habla primordialmente del espíritu en relación con la conciencia, sino que para ella el espíritu es, ante todo, el origen de la vida”⁴⁹⁴. Si el espíritu en Hegel hacía referencia, sobre todo, al modo en que la conciencia capta la verdad, vista como totalidad, el espíritu bíblico no es tanto un contenido de la conciencia y de su capacidad de intelección como el instrumento con el que Dios vivifica a las criaturas. El espíritu le sobreviene al hombre, y no es algo propio y constitutivo de su esencia. Dios da el espíritu al ser humano. Es así que, en palabras de Pannenberg, “la presencia de lo verdadero y definitivo en medio de los procesos de la historia –que se interrumpen incompletos-, en medio del fracaso y la transitoriedad terrenales, es a lo que llamo espíritu”⁴⁹⁵. El espíritu es, de este modo, lo permanente en lo mutable⁴⁹⁶.

La objeción al planteamiento pannenbergiano sobre el espíritu surge de inmediato: ¿no se produce una cierta contradicción entre la aceptación de lo inconcluso de la historia y la defensa, al mismo tiempo, de que en la historia y en su curso también subsiste algo definitivo? La respuesta viene dada, a juicio de Pannenberg, por la referencia a la anticipación, tal que “no se le resta nada así a la presencia de lo eterno”⁴⁹⁷. Anticipando el futuro es posible vislumbrar una perspectiva de totalidad⁴⁹⁸,

⁴⁹³ Cf. W. Pannenberg, “Das Problem des Absoluten”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, 32; cf. también *Antropología en Perspectiva Teológica*, 656. Cf., sobre esta temática, W. Pannenberg, “Der Geist und sein Anders”, en D. Heinrich – R.P. Horstmann (eds.), *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, 151-159.

⁴⁹⁴ W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 659.

⁴⁹⁵ *Op. cit.*, 656.

⁴⁹⁶ En otros lugares, Pannenberg ha llegado a identificar el concepto de “espíritu” con la noción física de “campo [Feld]”, aunque no sin problemas, porque para muchos constituiría una extrapolación, un salto ilegítimo del ámbito de las ciencias naturales al de la reflexión teológico-filosófica. Sobre esta identificación, cf. W. Pannenberg, “Geist als Feld –nur eine Metaphor”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 64-68; cf. también “Der Geist des Lebens”, en *Glaube und Wirklichkeit: kleine Beiträge zur christlichen Denken*, 31-56; *Teología Sistemática*, vol. II, 85-90. En “Geist als Feld –nur eine Metaphor”, escrito de 1996, el espíritu aparece como el “campo” en el que viven las criaturas y como la fuerza que las eleva más allá de su ambiente particular y las orienta hacia el futuro. En cualquier caso, la relación entre el espíritu y la física se encuentra en escritos anteriores, como “Geist und Energie. Zur Phänomenologie Teilhards de Chardin”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 55-63, de 1971. Como escribe J.A. Martínez Camino, “la identificación del Espíritu con la energía del futuro que impulsa la evolución de la vida y del proceso entero del cosmos se inspira en Teilhard” (*Recibir la Libertad. Dos Propuestas de Fundamentación de la Teología en la Modernidad: W. Pannenberg y E. Jünger*, 107). Dicha identificación se enmarca, por tanto, dentro del intento de elaborar una ontología del futuro, pero el problema es que dicho futuro es de naturaleza escatológica. Lo que Pannenberg busca es una ontología escatológica, que encuentra en el concepto físico de “campo de energía” un elemento de diálogo con las ciencias naturales (cf. *ibid.*). Pannenberg toma el campo como paradigma de la acción del espíritu en el mundo: el campo señala la prioridad del todo sobre las partes, siendo Dios el fundamento que unifica todo el universo. La idea de “campo” permite, así, tematizar teológicamente, para Pannenberg, la presencia de Dios en cada fenómeno inteligible. En cualquier caso, el propio Pannenberg es consciente de que ni Dios ni el Espíritu Santo pueden concebirse como “campos” en sentido físico. Cf. W. Pannenberg, “The Doctrine of Creation and Modern Science”, 12-13.

⁴⁹⁷ W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 652.

⁴⁹⁸ La primera vía de acceso a esa totalidad, explica Pannenberg, es el sentimiento: en lo singular se capta, sentimentalmente, una totalidad. El sentimiento permite al individuo reconocer la totalidad en la particularidad. El sentimiento de pertenencia del individuo a una esfera de realidad que trasciende su inmediatez y su contingencia se relaciona con una experiencia de sentido, cuyos “orígenes preceden a la separación entre lo subjetivo y lo objetivo” (*op. cit.*, 655). El sentimiento de unidad entre lo subjetivo y lo objetivo es una especie de intuición atemática de la totalidad, y de la pertenencia del sujeto a ella. No se puede tematizar, dotar de un contenido concreto, y consiste básicamente en intuición, previa a todo razonamiento discursivo, que se presenta directamente a la conciencia. La experiencia, sin embargo, desdice de esa intuición, al descubrir las numerosas fracturas que se dan en la realidad, y la difícil

la cual trasciende la contingencia y arbitrariedad a las que conduce el examen aislado de los acontecimientos particulares que componen la historia⁴⁹⁹.

reconciliación de particularidad y universalidad. La historia está repleta de contradicciones, por mucho que el sentimiento intuya una unidad y una reconciliación. Con todo, y pese al elenco de contradicciones que inundan la vida y la historia, permanece en nosotros lo que Pannenberg llama un “hambre de realidad” (W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 653), un ansia de lo perdurable y definitivo. Nótese la similitud entre esta idea pannenbergiana y “el hambre de inmortalidad personal” del que hablara Unamuno (*Del Sentimiento Trágico de la Vida en los Hombres y en los Pueblos*, 51).

⁴⁹⁹ Esa perspectiva de totalidad parece representar una convicción de quien observa la historia. Dificilmente será susceptible de una rigurosa y apodíctica demostración racional. En todo caso, el que semejante afirmación se presente más como un postulado o un axioma hermenéutico que como una proposición deducida de las evidencias no significa que no sea razonable y que no se pueda justificar, aun imperfectamente. La necesidad de buscar una unidad de sentido en la historia traduce al plano filosófico una exigencia ya presente en las ciencias de la naturaleza. Pannenberg ve en la racionalización moderna de la naturaleza, el gran éxito del método científico que comenzó a imponerse en la mente occidental en el siglo XVII, la expresión máxima de la necesidad de operar con un concepto de unidad de sentido. Las ciencias modernas han racionalizado la naturaleza considerando que existe un principio de inteligibilidad, codificable a través del lenguaje matemático y aplicable a toda la realidad material. Las ciencias de la naturaleza parten del presupuesto de inteligibilidad del cosmos. La materia, en todas las situaciones y circunstancias, es susceptible de un análisis racional, empírico y matemático. Es interesante advertir que el indudable triunfo de la lectura matemática de la realidad desde Galileo no deja de sorprender a los filósofos de la ciencia y a los propios científicos. Podría ser una feliz coincidencia el que podamos acercarnos a la realidad con el prisma de las matemáticas, reflexión ésta que fue desarrollada ampliamente por el físico E. Wigner en “The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences”, de 1960. Si las ciencias naturales necesitan una perspectiva racionalizadora y unificadora en su aproximación al estudio de la realidad, ¿cómo racionalizar las ciencias sociales y, en particular, la historia? La perspectiva que se adopte no puede prescindir de la historia como entidad abierta e inconclusa, ya que las contradicciones presentes siempre supondrán un importante desafío a toda tentativa de racionalización de los procesos históricos. Pannenberg es contundente en este punto: “la unidad del mundo natural y del mundo social como suelo para la formación de la identidad del individuo únicamente puede representarse, si es que se puede, como resultado de una historia que todavía está abierta” (W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 653).

3) HISTORIA Y FUTURO

a) VERDAD E HISTORIA

La centralidad de la historia en el pensamiento de Pannenberg viene acompañada de su acentuación de la importancia del futuro. La historia a la que se refiere Pannenberg está orientada hacia un futuro escatológico. El futuro adquiere, de esta manera, una primacía, tanto ontológica como epistemológica, en la comprensión del sentido de los acontecimientos presentes. Dos consecuencias de gran trascendencia que se derivan del énfasis pannenbergiano en la dimensión de futuridad escatológica de la historia se refieren a su concepción de la verdad y a su idea de Dios.

Ya en la temprana producción intelectual de Pannenberg se percibe la importancia que el teólogo alemán atribuye a la diferencia capital que habría representado, en su opinión, el pensamiento bíblico con respecto al griego en lo que concierne a la comprensión de la verdad. A juicio de Pannenberg, en la cultura griega la verdad es atemporal⁵⁰⁰. Lo verdadero permanece más allá de los cambios históricos. Lo verdadero es lo inmutable. En Platón, lo verdadero, lo realmente real, pertenece al mundo de las ideas, al *kosmos noetikós*, que es eterno y trascendente a la contingencia de este mundo⁵⁰¹. Por el contrario, en la mentalidad del pueblo de Israel, reflejada en los escritos bíblicos, la verdad es histórica. La verdad es un ser histórico que “manifiesta su carácter permanente mediante una historia cuyo futuro se halla aún siempre abierto, porque la permanencia del Dios bíblico no es algo de lo que anticipadamente se pueda disponer (...), sino que va desvelándose poco a poco”⁵⁰².

Si la permanencia de la verdad se da en su inserción en una dinámica histórica orientada a un futuro, el hecho de que Israel no contemple la historia como un conjunto de acontecimientos azarosos, sino como una realidad ordenada por Dios de acuerdo con una economía salvífica, la cual conduce los tiempos pasados y presentes hacia una consumación futura definitiva, impide que la historización de la verdad pueda interpretarse como una negación de la existencia de verdades permanentes. Tales

⁵⁰⁰ Se trata de una consideración central en el ensayo “¿Qué es la Verdad?”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 53ss.

⁵⁰¹ “Según Platón, los objetos que aprehendemos en los conceptos universales, los objetos sobre los que versa la ciencia, los objetos que corresponden a los términos predicativos universales, son Ideas objetivas o Universales subsistentes, que existen en un mundo trascendente que les es propio –en algún lugar “fuera de este mundo nuestro”- aparte de las cosas sensibles, debiendo entenderse por el “fuera de” y el “aparte de” una separación prácticamente espacial. Las cosas sensibles son copias o participaciones de esas realidades universales, mas éstas subsisten en un cielo inmóvil que les es propio, mientras que las cosas sensibles están sujetas al cambio: en efecto, cambian, devienen sin cesar, y nunca puede decirse de ellas verdaderamente que son. Las Ideas existen en su cielo, aisladas unas de otras y separadas también de la mente de cualquier pensador” (F. Copleston, *Historia de la Filosofía. I: Grecia y Roma*, 177).

⁵⁰² W. Pannenberg, “¿Qué es la Verdad?”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 61.

verdades son, más bien, permanentes en su devenir histórico hacia un futuro, y, en la concepción bíblica, “el saber definitivo [*das endgültige Wissen*]” no es algo presente, sino una realidad futura, dependiente de la acción escatológica de Dios. La verdad no es, por tanto, la identidad atemporal⁵⁰³. La verdad en Israel, para Pannenberg, no es permanente por ser independiente del cambio histórico, sino que lo es por inscribirse en una dinámica histórica abierta a un futuro, en cuyo camino se refleja la acción de Dios. No se puede disponer de la verdad en el presente, sino que el conocimiento pleno y auténtico de la verdad queda necesariamente postergado al futuro escatológico: “la indisponibilidad de la verdad de Dios se conecta, por tanto, con su historicidad”⁵⁰⁴.

La noción griega de unidad inmutable de la verdad se convierte, en Israel, en “historia de la verdad”, y lo que habría resultado sencillamente inaceptable para la filosofía griega pertenece, estima Pannenberg, a la esencia del pensamiento de Israel, para el que “la transformación histórica misma tiene que ser pensada como esencia de la verdad”⁵⁰⁵. No se trata de afirmar únicamente que la comprensión de la verdad vaya cambiando con la historia, sino de sostener que la verdad es propiamente histórica, no habiendo verdad sin historia. Con todo, y si la filosofía griega ofreció un marco conceptual coherente y armonioso en el que sustentar su visión de la verdad como una realidad eterna e independiente de los cambios históricos, el pueblo de Israel, considera Pannenberg, albergó una idea alternativa de verdad, pero no le dio forma filosófica. ¿Cómo solucionar el problema de la historización de la verdad? ¿Cabe ofrecer un marco conceptual dentro de la filosofía que sea capaz de competir con la noción griega de verdad? La respuesta del teólogo alemán es contundente: “hasta el momento, el ensayo más importante de solución a este problema parece desde luego ofrecerlo el sistema de Hegel”⁵⁰⁶.

En el sistema hegeliano, la verdad no es algo concluso o acabado, sino histórico. Sólo al término del proceso del espíritu es posible adquirir el concepto de la verdad, ya que ésta no se encontrará realizada hasta que el espíritu no se haya reconciliado consigo mismo como espíritu absoluto. Cada etapa intermedia en el dinamismo del espíritu es insuficiente para conocer la verdad. De hecho, la verdad de cada etapa del proceso de despliegue del espíritu y de su evolución hasta la reconciliación final consigo mismo sólo se halla “más allá de sí misma”⁵⁰⁷. En otras palabras: ningún momento de la historia encuentra su verdad en sí mismo⁵⁰⁸. La historia es, para Hegel, la superación

⁵⁰³ Cf. W. Pannenberg, “Wahrheit, Gewissheit und Glaube”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 235.

⁵⁰⁴ W. Pannenberg, “¿Qué es la Verdad?”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 69.

⁵⁰⁵ *Op. cit.*, 71.

⁵⁰⁶ *Ibid.* Pannenberg concede a la razón moderna el mérito de haber roto con la rigidez e inmutabilidad del concepto griego de verdad, adquiriendo una conciencia de su historicidad (*op. cit.*, 70). La subjetivación de la verdad, y la crítica de la tradición (que cobró un impulso tan importante con el advenimiento de la Ilustración en el siglo XVIII), así como el desarrollo de los estudios etnográficos e historiográficos en los siglos XIX y XX, han contribuido a mostrar lo que Pannenberg define como “la radical historicidad del pensamiento humano” (*ibid.*). En efecto. Las grandes exploraciones y los descubrimientos geográficos, ya desde la Baja Edad Media, han ido convenciendo al pensamiento occidental de que “toda absolutización de una verdad epocal desconocería radicalmente la multiplicidad histórica de las imágenes de la verdad” (*op. cit.*, 70-71).

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ Ontológicamente, cada momento o etapa de la historia, que Hegel inserta en la dinámica general del espíritu y de las sucesivas determinaciones que va adquiriendo, remite necesariamente a una etapa posterior, y sólo en la consumación definitiva, en la reconciliación final, cuando el espíritu se manifieste

creadora de las contradicciones. Pannenberg considera que esta importante noción entronca con la Biblia, porque, según las Sagradas Escrituras de Israel, sólo vamos comprendiendo la verdad históricamente, y será en el final cuando se pueda contemplar la unidad de un proceso por ahora en ejecución: “qué es lo que sea cada cosa, sólo cabe decidirlo a tenor de su futuro”⁵⁰⁹.

Pannenberg no se limita a asumir la filosofía de la historia hegeliana. De hecho, recuerda que, contra la integración entre verdad e historia propuesta por el gran filósofo alemán, subsiste una objeción de primera magnitud. Y es que Hegel, después de narrar la evolución del espíritu y de relativizar toda concepción particularizante de la verdad que la identificase con una etapa singular de la historia, acabó concibiéndose a sí mismo como el final de la historia⁵¹⁰. Para Hegel, en la filosofía (refiriéndose a la suya propia) tiene lugar la determinación suprema del espíritu, y, en la conciencia del pensamiento que se piensa a sí mismo, la mente descubre la reconciliación definitiva del espíritu consigo mismo, ya como espíritu absoluto. El fin del proceso del espíritu, el fin de la historia y el desvelamiento pleno de la verdad, acontecerían, por tanto, con Hegel, quien habría sido capaz de descubrir la esencia más profunda de la verdad⁵¹¹.

En opinión de Pannenberg, Hegel no dio cabida a la verdad futura: no supo captar con toda su hondura la radicalidad de su propuesta filosófica de historización y futurización de la verdad. Para Hegel, la historia y el pensamiento finalizan realmente con su filosofía. No se posible pensar más. La razón se encuentra con el absoluto frente a frente, y se halla paralizada. La visión hegeliana de la historia llevaría, según Pannenberg, a la anulación del papel del futuro y de la contingencia del acontecer, subrayando el primado de lo universal sobre lo particular. Lógicamente, el método dialéctico de Hegel impide, por su propia naturaleza, subordinar lo particular a lo universal, porque la dialéctica se basa en asumir los contrarios sin anularnos, pero Pannenberg juzga que, en la práctica, la filosofía de Hegel se inclina por lo universal sobre lo particular⁵¹². El cristianismo y la teología del pueblo de Israel, por el contrario, son capaces de ofrecen una respuesta válida, de acuerdo con Pannenberg, a la problemática de la síntesis entre verdad e historia, pues tanto el judaísmo como el cristianismo han mantenido una decidida apertura a la óptica del futuro⁵¹³.

como espíritu absoluto, la verdad habrá alcanzado su plenitud. Por tanto, la verdad de cada momento histórico no subsiste por sí misma, ni puede aislarse deliberadamente, sino que debe ponerse en relación con la verdad de la totalidad del proceso histórico encaminado hacia el desvelamiento del espíritu absoluto. La particularidad de cada etapa histórica, sumida en contradicciones que la relativizan, imposibilita identificarla con la verdad. Hay demasiadas contradicciones en cada momento de la historia como para situar la verdad en la parcialidad de cada uno de ellos. Sólo la reconciliación definitiva, la superación de todas las contradicciones, puede ser asociada con la verdad, pero ésta exige, por la misma naturaleza de la evolución dinámica del espíritu, que Hegel describe pormenorizadamente en la *Fenomenología del Espíritu* y en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, un marco de totalidad, que sólo se logrará con la consumación del devenir histórico, y que la mente entiende ya en acto cuando llega a la filosofía, determinación suprema del espíritu, y al concepto de “pensamiento que se piensa a sí mismo”.

⁵⁰⁹ W. Pannenberg, “¿Qué es la Verdad?”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 72.

⁵¹⁰ Cf. *ibid.*

⁵¹¹ A. Kojève (1902-1968), confeso admirador de Hegel, anticiparía en el siglo XX la temática del “fin de la historia”, que tan popular se hizo a raíz del libro homónimo de F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*. Cf. también, al respecto P. Anderson, “The Ends of History”, 279-375.

⁵¹² Cf. W. Pannenberg, “¿Qué es la Verdad?”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 73.

⁵¹³ *Ibid.*

Sin embargo, ¿cómo puede decirse que el cristianismo ha optado decididamente por la óptica del futuro, y por situar en él la verdad plena, cuando simultáneamente defiende que, en Jesús de Nazaret, Dios se ha revelado al ser humano de manera definitiva? ¿Cómo conciliar un antagonismo tan evidente? Pannenberg acude al concepto de anticipación⁵¹⁴. La apertura al futuro y el carácter definitivo de la revelación de Dios en Jesús de Nazaret son compatibles si dicha revelación es vista como anticipo o *prolepsis* de la consumación escatológica de la historia: “la razón de ello estriba en el carácter proléptico del acontecimiento de Cristo”⁵¹⁵.

Podríamos caracterizar la posición de Pannenberg, y su diferenciación con la de Hegel, de la siguiente manera: para Pannenberg, la apertura al futuro es constitutiva de nuestra realidad. Admite, al igual que Hegel, que la verdad es ante todo historia, y que toda etapa histórica remite a un futuro que la trasciende y que clarificará sus contenidos, pero, en contraposición al sistema hegeliano, Pannenberg no cree que la razón humana pueda pensar el absoluto en el *hic et nunc* de la historia. El absoluto sólo se desvelará plenamente en el futuro, aunque se haya anticipado en la revelación que Dios ha obrado en Jesús de Nazaret. Lo que hace auténticamente definitivo el acontecimiento de Jesús no es otra cosa que su naturaleza anticipativa. Si la historia tiene un significado, el futuro debe poder anticiparse en el presente, aunque seamos incapaces de actualizarlo. Anticipación no supone actualización, ya que el futuro que, en teoría, se anticipa en Jesús de Nazaret, podría resultar irreal, por lo que dicha anticipación habría sido una mera expresión de entusiasmo profético, pero sí manifiesta una esperanza en la consumación futura de la historia y en la revelación definitiva de la verdad⁵¹⁶.

⁵¹⁴ La anticipación constituye un concepto que, como hemos visto, desempeña un importante papel tanto en el pensamiento de Dilthey como en el de Heidegger. Con todo, es necesario reiterar que, en Pannenberg, la anticipación no puede reducirse a una dimensión exclusivamente individual, sino que hay que insertarla en el contexto más amplio de la historia como un todo, de la historia universal, en oposición a la acentuación heideggeriana de la historicidad del individuo. El final de la historia no permanece perennemente abierto, contingente e indeterminado: el fin de la historia es lo eterno, anticipando cada ser individual lo eterno, y sólo cuando la historia haya llegado a su término se decidirá de qué manera lo ha anticipado. Asistimos así a la afirmación pannenbergiana de que el futuro es de naturaleza escatológica, estando la historia destinada a un cumplimiento, a una resolución definitiva (cf. W. Pannenberg, “Begriff und Antizipation”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, 78-79).

⁵¹⁵ W. Pannenberg, “¿Qué es la Verdad?”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 74. Para Pannenberg, en Jesús de Nazaret se ha anticipado el fin de la humanidad entera y de cada ser humano en particular, y es precisamente por ello, por esta anticipación del final definitivo, que cabe esperanza. Sin anticipo alguno, la esperanza se diluiría en el aparentemente interminable devenir de los tiempos. En cambio, la aceptación del destino de Jesús como anticipo del destino universal de todo hombre y mujer vierte esperanza y luz sobre el final futuro de la humanidad. Se trata de un futuro que aún permanece abierto para nosotros, pero que se ha hecho realidad ya en Jesús. Desde estas consideraciones, es fácil entender por qué Pannenberg ha insistido con tanta vehemencia en la defensa de la realidad histórica de la resurrección de Jesús: la esperanza en la participación, en el futuro escatológico, del mismo destino de Jesús (el de la resurrección, que es la vuelta a la vida superando definitivamente la muerte), cobra una importancia extraordinaria en el marco de la teología de la futuridad y de la anticipación de Pannenberg. Se trata de un aspecto en el que nos detendremos en la sección II, 2, e: “Jesucristo y la revelación escatológica”.

⁵¹⁶ Cf. W. Pannenberg, “Begriff und Antizipation”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, 70.

b) DIOS Y EL FUTURO

1. Futuro y esperanza en Bloch

La perspectiva de una historia abierta decididamente hacia el futuro afecta no sólo a la comprensión de la verdad, que Pannenberg enlaza con la concepción bíblica, sino también a la idea de Dios. Dios, para Pannenberg, no puede concebirse como un ser más entre otros seres. Apostar claramente por una historia abierta al futuro, y todavía no decidida, posee implicaciones ontológicas de gran calado: es necesario crear una ontología del futuro, y Dios pasará a ser visto, precisamente, como el poder del futuro, en lugar de ser tratado como un ser más que coexiste con otros ser en una especie de presente eterno.

Pannenberg no alberga duda alguna de que una historia que apunta hacia el futuro tiene también a Dios como horizonte final. Dios es, así, la esperanza de la humanidad. Sin embargo, el teólogo alemán es consciente de que, en los últimos tiempos, se han propuesto comprensiones de la historia que, a pesar de subrayar esa dimensión de esperanza ante el futuro, prescinden de Dios en el contexto de una visión atea y humanista. De estos planteamientos, uno de los más relevantes es el de Ernst Bloch (1885-1977)⁵¹⁷.

El Principio Esperanza [Das Prinzip Hoffnung], el libro más célebre de Bloch, constituye una auténtica enciclopedia de la búsqueda humana por un futuro mejor. En el análisis de la conciencia anticipadora, Bloch examina los impulsos existentes en el hombre, que esperan ser satisfechos. El impulso primero y más fiable es el impulso hacia la propia conservación⁵¹⁸, pero se da también un impulso de ampliación hacia delante, una “espera activa”⁵¹⁹ que se refleja en la inclinación humana a soñar para satisfacer deseos, y “querer que las cosas vayan mejor es algo que no cesa. Del deseo no se libera uno nunca, o se libera sólo engañosamente (...). No es época para despojarse de deseos”⁵²⁰. La tendencia humana hacia la fantasía expresa también la tendencia humana a soñar con algo mejor y, remitiéndose a Freud, para Bloch “las producciones más conocidas de la fantasía son los llamados sueños diurnos”⁵²¹. El sueño diurno viene definido por una serie de rasgos, como “no ser oprimente (...) y, en segundo lugar, en el sueño diurno el ego no se encuentra tan debilitado como en el sueño nocturno”⁵²². El sueño diurno, además, es mucho más amplio que el nocturno, lo que se manifiesta en que “el yo del sueño soñado despierto puede hacerse tan amplio que represente a otros”⁵²³.

⁵¹⁷ Cf. W. Pannenberg, “El Dios de la Esperanza”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 202ss.

⁵¹⁸ Cf. E. Bloch, *El Principio Esperanza*, vol. I, 94.

⁵¹⁹ Cf. *op. cit.*, 105.

⁵²⁰ *Op. cit.*, 107.

⁵²¹ *Op. cit.*, 118.

⁵²² *Op. cit.*, 119.

⁵²³ *Op. cit.*, 123.

El sueño diurno se abre a una posible mejora del mundo, mientras que el nocturno gravita en torno al sujeto, a sus experiencias y a sus ansias exclusivamente individuales. El sueño nocturno es regresivo y arcaico, en última instancia motivado por traumas infantiles (según la interpretación freudiana), y “anticipaciones e intensificaciones referidas a personas, utopías sociales y vinculadas a la belleza, sólo se dan en el sueño diurno”⁵²⁴. El sueño diurno está eminentemente abierto al futuro: “el contenido del sueño nocturno está oculto y deformado; el contenido de la fantasía diurna es abierto, fabulador, anticipador, y lo que hay en él de latente se encuentra hacia adelante”⁵²⁵. En el sueño nocturno, el sujeto no sale de sí mismo, y no se proyecta hacia la dimensión de un futuro mejor. Es un sueño anclado en el pasado y en el inconsciente del sujeto. Es un sueño incapaz de transformar el mundo, y por tanto carece de proyección utópica. Por el contrario, “el contenido de la fantasía diurna procede él mismo de la ampliación de sí y del mundo, es un querer tener lo mejor, un querer saber más”⁵²⁶. El sueño diurno tiene un objetivo, y se mueve hacia delante.

El detenido estudio sobre la naturaleza de la fantasía diurna, tan propia del ser humano, no tiene otra intención que la de mostrar que la misma vida humana está proyectada hacia lo futuro y, más aún, hacia la consecución de un mejor porvenir. El sueño diurno permanece en lo que Bloch llama “los afectos de la espera”: la angustia, el miedo, el susto, la desesperación, la esperanza y la confianza. Para el examen filosófico, lo verdaderamente relevante de los afectos de la espera es que su intención “señala hacia delante, la temporalidad de su contenido es futuro”⁵²⁷. Ponen de relieve la dimensión proyectiva del ser humano hacia un futuro, que le es intrínseca a su propia constitución natural. Los afectos de la espera, sin embargo, pueden ser negativos, como la desesperación, o positivos, como la esperanza y la confianza.

En el ser humano se da una conciencia dirigida hacia el futuro, que no se identifica ni con la conciencia de lo ya consciente (la conciencia en sentido estricto), ni con el inconsciente (que es lo-ya-no-consciente), sino que se asocia con lo “todavía-no-consciente [*noch-nicht-bewusst*]”⁵²⁸. Este “todavía-no-consciente” se manifiesta en el sueño diurno, y en su contenido de fantasía proyectada hacia un futuro: “lo todavía-no-consciente es, por eso, únicamente el preconsciente de lo venidero, el lugar psíquico del nacimiento de lo nuevo”⁵²⁹. La esperanza se expresa, en lo todavía-no-consciente, como una función utópica, orientada hacia un ser-mejor y un ser-distinto. Es *docta spes* que no espera cualquier cosa, sino que espera un futuro mejor y distinto que el presente actual, y “el contenido del acto de la esperanza es, en tanto que clarificado conscientemente, que explicitado escientemente, la función utópica positiva; el contenido histórico de la esperanza, representado primeramente en imágenes, indagado enciclopédicamente en juicios reales, es la cultura humana referida a su horizonte utópico concreto”⁵³⁰. Se trata de una esperanza realista, porque el realismo genuino percibe que todo lo real tiene un horizonte, y que existe una naturaleza tendencial y latente en la realidad: “la realidad no está completa sin posibilidad real (...). Utopía concreta [*konkrete Utopie*] se encuentra en el horizonte de toda realidad”⁵³¹.

⁵²⁴ *Op. cit.*, 127.

⁵²⁵ *Op. cit.*, 131.

⁵²⁶ *Op. cit.*, 131.

⁵²⁷ *Op. cit.*, 141.

⁵²⁸ *Op. cit.*, 150.

⁵²⁹ *Ibid.*

⁵³⁰ *Op. cit.*, 183-184.

⁵³¹ *Op. cit.*, 268.

En la cuarta parte de *El Principio Esperanza*, Bloch estudia las proyecciones de un mundo mejor que comparecen en la vida humana, porque “el impulso hacia lo que falta no cesa jamás. La carencia de aquello con lo que se sueña no causa menos, sino más dolor. Y ello impide acostumbrarse al estado de necesidad. Cualquier cosa que causa dolor, oprime y debilita, tiene que ser eliminada”⁵³². El ser humano siempre quiere vivir mejor y superar toda situación mala, todo escenario de carencia y de precariedad, y “todo el mundo quiere vivir de modo tan agradable como le es posible, y dado que cada uno exige esto como hombre, y cada uno es, más o menos, un hombre como los demás, resulta de aquí que todos tienen el mismo derecho a esta exigencia”⁵³³. Constituye ésta una de las tendencias más arraigadas en la humanidad, que proyecta un mundo mejor en aspectos tan diversos como los asociados con el ejercicio corporal, la lucha por la salud (ya que “todo enfermo desea (...) quedar inmediatamente sano”⁵³⁴) o las grandes utopías sociales. Estas últimas fueron inicialmente meros sueños individuales, pues “los sueños de una convivencia mejor se desplegaron, durante largo tiempo, sólo interiormente”⁵³⁵, hasta plasmarse en desarrollos más amplios, como las utopías de Grecia (Bloch se centra en la utopía platónica y en la utopía estoica de la unidad del género humano), de la Biblia (la utopía del Reino del amor al prójimo y de la liberación de la esclavitud), de San Agustín, de Joaquín de Fiore, de Tomás Moro, de Campanella, las utopías federativas del siglo XIX (Owen, Fourier...), las utopías centralistas (Cabet, Saint-Simon...), las utopías individuales y anarquistas (Stirner, Proudhon, Bakunin...), las utopías feministas, la utopía sionista, el marxismo como utopía concreta, etc⁵³⁶.

La proyección de las esferas de la vida humana hacia un futuro mejor remite a la categoría de *novum*, de novedad en la historia. Lo que para el alma se presenta como un todavía-no-consciente orientado hacia una conciencia futura es, a nivel del mundo y de la historia, lo todavía-no-llegado-a-ser: “así como en el alma alborea un todavía-no-consciente que no ha sido nunca consciente, así también alborea en el mundo lo todavía-no-llegado-a-ser: este frente se halla a la cabeza del proceso universal y del todo universal, así como la tremenda y todavía tan poco entendida categoría del *novum* (...). No hay realismo que merezca tal nombre, si prescinde de éste el más intenso elemento de la realidad en tanto que inacabado”⁵³⁷.

En cualquier caso, todas estas proyecciones de un mundo mejor, ¿qué significan? ¿Se limitan a poner de relieve que la humanidad, en el mundo y en la historia, siempre tiene un horizonte de novedad en el futuro, que le permite conquistar lo que le falta y

⁵³² E. Bloch, *El Principio Esperanza*, vol. II, 9, citando a Fichte.

⁵³³ *Op. cit.*, 117.

⁵³⁴ *Op. cit.*, 13.

⁵³⁵ *Op. cit.*, 39.

⁵³⁶ Para una historia del pensamiento utópico occidental, cf. F.E. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*; F. Richert, *Der endlose Weg der Utopie: eine kritische Untersuchung zur Geschichte, Konzeption und Zukunftsperspektive utopischen Denkens*. Bloch se detiene también en la relación entre voluntad y naturaleza, que da lugar a utopías como las técnicas, las arquitectónicas (edificaciones que reproducen un mundo mejor, porque “todas las construcciones han sido construidas sui generis en el seno de la utopía, edificadas como anticipación de un espacio adecuado al hombre”, E. Bloch, *El Principio Esperanza*, vol. II, 332; sobre arquitectura y utopía, cf. T.A. Markus, *Visions of Perfection: the Influence of Utopian Thought upon Architecture from the Middle Ages to the Present Day*), las geográficas, así como el paisaje desiderativo que se representa en el arte (la pintura, la ópera, la literatura) o *sub specie aeternitatis*, y las utopías del ocio y del tiempo libre.

⁵³⁷ E. Bloch, *El Principio Esperanza*, vol. II, 200.

alcanzar una vida mejor? Las proyecciones de un mundo mejor sólo pueden significar que la humanidad se hace cada vez más humana y más solidaria, unida en un destino común; “*homo homini homo*: esto es lo que significan las proyecciones de un mundo mejor, por lo que a la sociedad se refiere”⁵³⁸.

La parte quinta de *El Principio Esperanza* aborda las “imágenes desiderativas del instante colmado –moral, música, imágenes de la muerte, religión, naturaleza oriental, sumo bien”, por lo que es aquí donde Bloch entra de lleno en la temática religiosa, y donde el alcance de su visión de la esperanza en la historia se muestra con todo su vigor. No obstante, el tratamiento de lo religioso no supone una cesión de Bloch a la perspectiva teísta, como si el peso de lo teológico sobre la noción de “esperanza” nublase un examen ateo y humanista de este concepto. El ateísmo de Bloch, por el contrario, constituye un principio irrenunciable para el filósofo alemán, y no tiene otra finalidad que la de afirmar al hombre y sus posibilidades: “en nosotros se esconde lo que se puede llegar a ser. Se nos muestra como el desasosiego de no estar suficientemente determinados”⁵³⁹.

El hombre es un ser en constante disposición de franquear el mundo en el que vive y, más aún, de ganar una independencia y una libertad: “en todo hombre se da la voluntad de ser independiente y no estar sometido”⁵⁴⁰, y por ello proyecta utopías. Con todo, se tropieza con la mayor de las no-utopías, la muerte: “el miedo a morir ha oprimido desde muy pronto y es, por eso, originario”⁵⁴¹. La ilusión utópica de la humanidad, la ilusión por un mundo mejor, que se traduce en las grandes realizaciones de la técnica y de la fantasía, se topa con el fatal destino de la muerte como una no-utopía, como negación de lo utópico en sí mismo, al ser negación de la vida. La muerte ocupa una posición privilegiada en el mensaje de las grandes tradiciones religiosas, que Bloch analiza con detalle, incluyendo Grecia y Egipto, la resurrección bíblica en el contexto de la apocalíptica judía y cristiana, el concepto de *nirvana* en el budismo, así como la reflexión en torno a la muerte en el nihilismo filosófico de occidente, y la desaparición de la nada letal en la conciencia socialista con la idea de solidaridad en el tiempo, para llegar finalmente al ateísmo y a la utopía del Reino. Lo cierto es que la religión no se agota, para Bloch, en el ofrecimiento de una solución al problema de la muerte, sino que se erige en la utopía más incondicional que se puede concebir: “la historia de la conciencia de Dios de los hombres no es (...) la historia de la conciencia de Dios de sí mismo, pero sí la historia del contenido-frontera más elevado posible de la existencia abierta en su adelante, su altura y su profundidad. Todas las religiones se hallan alimentadas, por eso, ellas mismas por la intensidad-frontera del anhelo radical y

⁵³⁸ *Op. cit.*, 201. En este punto, es interesante notar cómo Bloch contempla el imperativo categórico, la norma suprema e incondicionada de la ética kantiana, como “una fórmula anticipadora de una sociedad no-antagónica, es decir, de una sociedad sin clases, en la que únicamente es posible una generalidad real de la legislación moral” (E. Bloch, *El Principio Esperanza*, vol. II, 473). El imperativo categórico sería, por tanto, imposible de cumplir dentro de una sociedad capitalista, donde el ser humano es usado como medio para fines ajenos. De la problemática de una sociedad antagónica se hace también eco W. Benjamin, quien considera que en ella cada individuo humano es desigual a sí mismo, tanto en lo psicológico como en lo social, con las consecuencias que esto conlleva para el discurso ético. Cf. W. Benjamin, “Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers”, 66.

⁵³⁹ E. Bloch, *El Principio Esperanza*, vol. III, 9.

⁵⁴⁰ *Op. cit.*, 51.

⁵⁴¹ *Op. cit.*, 210.

por las anticipaciones buscadas de un *ens perfectissimum* que constituye el contenido final de este anhelo”⁵⁴².

La religión es, de esta manera, una utopía, pero de carácter incondicional, porque la impulsa el anhelo más radical que posee la humanidad. La dimensión desiderativa de la religión es, para Bloch, un dato innegable, y en este sentido sí puede afirmarse, en línea con la crítica antropológica de la religión que va desde Feuerbach hasta Freud, que la religión proyecta un afán humano en un ser distinto del hombre. Sin embargo, Bloch no piensa que esta proyección desiderativa pueda ser calificada de ilusión en sentido negativo (a diferencia de Freud⁵⁴³), porque “no ha sido tampoco ilusión completamente vana, sino ensayadora y con una perfección no real en el propósito”⁵⁴⁴. Se trata, por tanto, de una ilusión plenamente enraizada en la naturaleza utópica de la vida humana.

El horizonte propio de la utopía no puede detenerse en la religión. La religión sitúa a Dios como meta del recorrido utópico, pero el ateísmo no puede aceptar la hipóstasis de Dios, la personificación en lo divino del anhelo utópico, aunque tampoco ha de rechazar sin más el contenido utópico de la idea de Dios. El ateísmo se ve obligado a “hacer suyo ese contenido incondicionado y total de la esperanza, con el que tan diversamente se ha experimentado bajo el nombre de Dios”⁵⁴⁵. Lo que las religiones, las teologías y muchas filosofías llamaban “Dios” es, en realidad, la hipóstasis de una esperanza utópica. El ateísmo renuncia a esa hipóstasis, a Dios como un ser personal y distinto de la conciencia humana, pero asume su contenido. Se queda con el anhelo utópico radical que en las religiones y teologías permanecía oculto bajo el nombre de Dios, y “libera” ese contenido utópico de la representación numinosa, para así rescatar la esperanza que alberga. No se trata, en consecuencia, de liquidar la fantasía creativa humana presente en las religiones sino, de un modo muy similar al sugerido por la filosofía de Hegel, de buscar “un concepto filosófico específico que sabe captar el último contenido intencional de esta fantasía”⁵⁴⁶.

La religión ha de ser superada en la filosofía, y la representación religiosa, asociada a la fantasía humana y dotada de un inmenso poder utópico, debe dejar paso al concepto filosófico, para hallar así su verdadero valor y significado. Y, en efecto, el impulso religioso, dirigido hacia lo alto, hacia el dominio de lo divino, “se convierte en último término en impulso hacia adelante”⁵⁴⁷, por lo que el contenido utópico de las religiones, desprovisto ya de Dios como continente, se transforma en esperanza vertida hacia el futuro, y “todas las denominaciones y designaciones de Dios han sido (...) gigantescas figuraciones y tentativas de interpretación del secreto humano (...).

⁵⁴² *Op. cit.*, 312.

⁵⁴³ Cf. S. Freud, *El Porvenir de una Ilusión*, 236. Lejos, sin embargo, del propósito de Freud el ridiculizar la religión, pues, como escribe en *El Malestar en la Cultura*: “decididamente, sólo la religión puede responder al interrogante sobre la finalidad de la vida” (19). Freud, por otra parte, hace extensiva su crítica “psicológica” de la religión a las grandes producciones de la cultura humana, a lo que Hegel consideraría las “determinaciones supremas del espíritu”. Así, en *Tótem y Tabú* leemos: “las neurosis presentan, por una parte, sorprendentes y profundas analogías con las grandes producciones sociales del arte, la religión y la filosofía, y por otra parte se nos muestran como deformaciones de dichas producciones” (*Tótem y Tabú*, 101).

⁵⁴⁴ E. Bloch, *El Principio Esperanza*, vol. III, 313.

⁵⁴⁵ *Op. cit.*, 314.

⁵⁴⁶ *Ibid.*

⁵⁴⁷ *Op. cit.*, 401.

Ninguna crítica antropológica de la religión puede privar de la esperanza sobre la que se alza el cristianismo”⁵⁴⁸. La crítica antropológica de la religión puede, a lo sumo, desligar la esperanza cristiana por un futuro mejor de Dios como esencia hipostasiada y hombre duplicado, para ser visto como la “entelequia utópica del alma”⁵⁴⁹, y no como un ser distinto e independiente. De esta forma, el ateísmo es capaz de recuperar el contenido más genuino de la idea de Dios, su razón de ser como expresión de la esperanza utópica de la humanidad.

En cualquier caso, prescindir de la hipóstasis de Dios deja un vacío aparentemente infranqueable, motivo quizás para que muchos, pese a la contundencia de la crítica atea de la religión, prefieran no renunciar a ella. ¿Qué hacer con el vacío que emerge tras el rechazo de la hipóstasis de Dios? La respuesta que ofrece Bloch estriba en considerar que el vacío es sólo aparente. El ateísmo ha quitado el continente, pero no el contenido. El ateísmo abandona a Dios como ser distinto del hombre, pero no abandona lo que el concepto de Dios representa de cara al hombre y a sus posibilidades: “el espacio vacío (...) tiene el vacío (...) sólo como su primera determinación, mientras que enseguida, y como segunda determinación, posee ebullición, esfera de acción abierta para el sujeto humano, y también para un sujeto no liquidado de la naturaleza circundante”⁵⁵⁰. Desaparece Dios, pero quedan el ser humano y la naturaleza orientados hacia un futuro. El vacío que deja Dios se convierte así en un espacio de acción, en el que todavía cabe preservar el contenido de la idea tradicional de Dios como meta utópica y como esperanza, comprendiendo que la esencia, lo propio en sí, no viene dado como una realidad conclusa, sino como “aquello que todavía no es, lo que empuja hacia sí en el núcleo de las cosas, lo que aguarda su génesis en la tendencia-latencia del proceso: es en sí mismo esperanza fundamentada, esperanza real-objetiva”⁵⁵¹.

La obra de Bloch⁵⁵² ha permitido subrayar, desde un planteamiento en el cual no hay lugar para la “hipóstasis de Dios”, que la naturaleza humana es de por sí tendente hacia lo futuro, pero no hacia un futuro aséptico y carente de significado para el presente, sino hacia un futuro mejor, hacia un futuro distinto, hacia un futuro utópico en último término. Lo utópico pertenece a la estructura misma de la realidad, y en el ser humano se refleja eminentemente en la fantasía del sueño diurno⁵⁵³.

⁵⁴⁸ *Op. cit.*, 413.

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ *Op. cit.*, 420.

⁵⁵¹ *Op. cit.*, 507.

⁵⁵² A la pregunta de cómo resumiría su filosofía, Bloch respondió de la siguiente manera: “S no es todavía P” (cf. R. Gibellini, *La Teología del Siglo XX*, 309), donde “P”, el predicado, alude a un “futuro que todavía no es [*ungewordene Zukunft*]”, al cual se dirigen las esperanzas latentes en el pasado: en los sueños diurnos, en el arte, en las utopías y en la religión, cuyo heredero universal sería el marxismo.

⁵⁵³ Un ejemplo preclaro del influjo del énfasis blochiano en la esperanza lo encontramos en la obra de P. Laín Entralgo, quien se propuso identificar una “ética que en la esperanza tiene su nervio” (*Antropología de la Esperanza*, 201). La importancia de la esperanza aparece también en otros libros de Laín Entralgo, como *La Espera y la Esperanza* y *Creer, Esperar, Amar*. En *Esperanza en Tiempo de Crisis*, Laín examina la filosofía de la esperanza de Unamuno, Ortega, Jaspers, Bloch, Marañón, Heidegger, Zubiri, Sartre y Moltmann. Para un estudio de las huellas de Bloch y de Moltmann en el pensamiento de Laín, cf. O. González de Cardenal, “La espera y la esperanza”, en D. Gracia *et al.*, *La Empresa de Vivir*, 185-227. Para la relación entre cristianismo y esperanza, cf. M. Fraijó, *Fragments de Esperanza*, capítulo V: “la esperanza en el cristianismo”. Desde la perspectiva filosófica de la teoría crítica, se palpa igualmente la centralidad de la esperanza en la vida humana en el siguiente texto de Th. Adorno: “no hay más esperanza que la del abandono sin condiciones tanto de lo que se trata de salvar como del espíritu que espera. El gesto de la esperanza consiste en no retener nada de lo que el sujeto quiere tomar como apoyo, de lo que él se promete que durará” (*Dialéctica Negativa*, 391).

2. Dios, el futuro y la crítica de la religión

En Bloch, la esperanza carece de una connotación religiosa y teísta. Es más: el ateísmo, la muerte de la hipóstasis de Dios, se concibe como condición de posibilidad para recuperar el contenido utópico más radical, y convertirlo así en esperanza. Es una esperanza humana, orientada hacia la consecución de un futuro mejor, y enraizada en una constitución antropológica que no hace referencia a un ser trascendente al hombre y a la historia.

El desafío para la teología es evidente: la propia filosofía, desde una posición atea, ha sido capaz de concebir una esperanza intrahistórica que se proyecta hacia el futuro de la historia. ¿Ha muerto, entonces, el teísmo? ¿Es Dios un postulado superfluo, innecesario para que el ser humano se plantee un proyecto esperanzador, orientado hacia el futuro, en la historia? Y, en efecto, el desarrollo de la filosofía occidental en los últimos siglos parece apuntar hacia una progresiva acentuación del poder humano sobre el mundo y la historia, que desplaza a Dios de un trono que, en tiempos pasados, le había pertenecido casi en exclusiva. El ser infinito ya no es Dios, sino el hombre: “Feuerbach (...) elevó al hombre mismo, en cuanto esencia genérica, al nivel de la infinitud”⁵⁵⁴, y lo que tradicionalmente se había predicado de Dios (lo infinito) es ahora predicado del hombre en su apertura hacia un futuro del que él es dueño.

La crítica de Feuerbach representa, probablemente, la acusación más grave que se haya vertido contra la religión, y una impugnación en toda regla del cristianismo, reducido, en todo caso, a un humanismo, pero desprovisto del horizonte teológico propiamente dicho. *La Esencia del Cristianismo* de Feuerbach expone el ateísmo desde el cristianismo, como si el ateísmo fuese el producto necesario del cristianismo y del ideal humanista que comparece en esta religión. El cristianismo estaría abocado hacia el ateísmo porque, al plantear su concepto de ser humano, termina haciéndose superflua la idea de Dios. De hecho, y como proclama Bloch en un aforismo completado por el teólogo J. Moltmann: “sólo un cristiano puede ser un buen ateo y sólo un ateo puede ser un buen cristiano”, ya que la invitación a “ser como dioses”, presente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, expresaría un ideal de humanización y de elevación de la naturaleza humana que, a la larga, haría innecesaria la existencia de Dios⁵⁵⁵.

⁵⁵⁴ E. Bloch, *El Principio Esperanza*, vol. III, 507.

⁵⁵⁵ “Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein, gewiss aber auch: nur ein Christ kann ein guter Atheist sein”. Cf. E. Bloch, *Atheismus im Christentum: zur Religion des Exodus und des Reichs*, 87-98. Para el diálogo entre Moltmann y Bloch, cf. J. Moltmann, *Teología de la Esperanza*, especialmente 393-466; J. Moltmann – L. Hurler, *Utopía y Esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*. Para una exposición del pensamiento de J. Moltmann, cf. J.M. Mardones, *Teología e Ideología. Confrontación de la Teología Política de la Esperanza de J. Moltmann con la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt*; M. Fraijó, *Jesús y los Marginados. Utopía y Esperanza Cristiana*, 201-215. El impacto de la obra de Moltmann en el ámbito teológico alemán se dejó sentir muy pronto. Así, W.-D. Marsch considera que Moltmann, más que una teología de la esperanza, ha pretendido crear una teología de la resurrección (*Diskussion über die “Theologie der Hoffnung”*, 11).

El mesianismo religioso habría actuado como catalizador de la unidad entre lo divino y lo humano, algo que, en última instancia, lleva a la elevación de lo humano por sí mismo, prescindiendo de Dios. La crítica atea de la religión culminaría el cristianismo, al liberarlo de la heteronomía religiosa, dejando como fundamento de lo cristiano la utopía del Reino de Dios, que goza de vigencia al no identificarse, estrictamente, con ninguna utopía social. El cristianismo habría dado forma a las ambiciones psíquicas más hondas del ser humano, y su ropaje religioso y heterónimo debería ser sustituido por una recuperación atea y humanista de su contenido utópico⁵⁵⁶.

Pannenberg ha consagrado numerosos escritos a la tentativa de ofrecer una respuesta al desafío de la crítica de Feuerbach. Se trata de una problemática que aborda en escritos de distintas décadas, y que reaparece en publicaciones más recientes⁵⁵⁷. El reto del ateísmo es demasiado importante como para examinarse tangencialmente. Constituye, más bien, una temática central en la obra de nuestro autor, quien ha dedicado grandes esfuerzos a intentar mostrar, primero, que la idea de Dios no tiene por qué haber surgido a partir de una proyección antropomórfica (respuesta a la crítica genética de la religión) y, en último término, que es posible concebir a Dios de tal manera que no se le convierta en una entidad más, que coexiste junto a las demás en el espacio metafísico. Es aquí donde jugará un papel central la categoría de futuridad, aplicada al ser divino.

La sospecha de antropomorfización que Feuerbach lanza contra la religión, y en particular contra el cristianismo (donde este fenómeno sería más patente), juzga la noción de “Dios” como una proyección de la esencia humana, con el consecuente empobrecimiento del propio hombre. El ser humano se quita poderes y atributos a sí mismo para otorgárselos a Dios, auto-alienándose y, en el fondo, perdiendo dignidad, autonomía y libertad. La explicación genética de la religión se traduce, de esta manera, en la tesis de que Dios es una proyección antropomórfica, una idealización de lo que el ser humano busca y ansía, y “los resultados de esta crítica han penetrado hoy día en la teología misma”⁵⁵⁸.

Los precedentes históricos que han conducido a la sospecha radical sobre la religión remiten, cree Pannenberg, a la propia teología y, más aún, a la metafísica, que al contemplar a Dios como un existente más entre otros, como una sustancia más entre otras sustancias, aunque revestida de rasgos eminentes (infinitud, omnisciencia, omnipotencia...), ha llevado, a la larga, a una “finitización” de Dios, porque “cualquier forma de objetivar a Dios en un existente, equivoca la idea bíblica de Dios todopoderoso como realidad que todo lo determina”⁵⁵⁹. El fruto de la inclusión de Dios en el orden de los existentes es, en realidad, o la negación de Dios como ser personal, o bien la negación de la idea misma de Dios. Y, por su parte, el idealismo, enraizado en la primacía de la autoconciencia como fundamento y verdad de toda conciencia de un objeto, habría sembrado el terreno para que, a la larga, todo pensamiento sobre el

⁵⁵⁶ Cf. W. Pannenberg, “El Dios de la Esperanza”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 202.

⁵⁵⁷ Así, por ejemplo, en “Das Heilige in der modernen Kultur”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 12.

⁵⁵⁸ W. Pannenberg, “El Dios de la Esperanza”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 202.

⁵⁵⁹ *Ibid.* Conocida es, por otra parte, la sentencia de D. Bonhoeffer: “Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht” (*Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, 94); cf. M. Fraijó, *Das Sprechen von Gott bei W. Pannenberg*, 127.

absoluto se viese como una proyección de esa autoconciencia: la experiencia del mundo dependería de la unidad de la conciencia del yo⁵⁶⁰. Semejante vinculación entre conocimiento y autoconciencia no se encuentra, por ejemplo, en Grecia, donde el conocimiento se interpretaba como visión, como apertura a la realidad nouménica⁵⁶¹.

Con todo, la crítica de la idea de Dios se enmarca en el proceso más amplio de la crítica de la religión y de la reacción no tanto contra Dios como contra las guerras de religión que asolaron Europa entre los siglos XVI y XVII⁵⁶². El descrédito de la religión, que hasta entonces había desempeñado un papel determinante para la unidad de la sociedad y del estado, hizo necesario que se alcanzase una nueva formulación de las bases de esa unidad, buscándolo en la naturaleza humana. La religión pasará a pertenecer a la esfera privada del individuo y, a diferencia de las culturas antiguas, en la modernidad la religión ya no será una realidad fundamental. El ser humano podrá, de hecho, vivir sin religión⁵⁶³, aunque Pannenberg, siguiendo en este punto a P. Berger, considera que en el mundo actual se da el fenómeno de la “pérdida de sentido [Sinnleere]”, a causa de la neutralización y privatización de la religión⁵⁶⁴.

Una respuesta provisional al desafío suscitado por la crítica de la religión de Feuerbach que, más aún, se transforma en una crítica radical de la idea de Dios, es sostener que ésta sólo afecta a las “representaciones” o “imágenes” de la idea de Dios, pero no a la misma idea de Dios, a su núcleo conceptual. Feuerbach estaría atacando unas determinadas representaciones de la idea de Dios que lastran el desarrollo del ser humano, al promover la alienación social o individual. Sin embargo, la crítica atea de la religión y de la idea de Dios, ¿es sólo una crítica de los excesos de una determinada representación de Dios y de la religión que no humaniza, sino que, a la inversa, deshumaniza?

Pannenberg reconoce que el ateísmo moderno impugna, en primer lugar, una representación finita y antropomórfica de Dios. De hecho, teólogos como P. Tillich han

⁵⁶⁰ Cf. W. Pannenberg, “Bewusstsein und Subjektivität”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, 35.

⁵⁶¹ En palabras de Pannenberg, “Die Verbindung von Wissen und Selbstbewusstsein ist allerdings nicht immer schon für den Begriff des Wissens grundlegend gewesen. In den Anfängen griechischen Denkens war das Wissen ein Schauen des in sich selbst Ruhenden” (*op. cit.*, 41). En *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*, Pannenberg reiterará su crítica a las filosofías de la finitud. Son los ilustrados como Kant quienes, a juicio de Pannenberg, en su afán por emancipar la razón de lo no evidente, han llevado a “una inflación del hombre como sujeto finito”, lo que ha supuesto “la elevación del ser humano al rango de un ser absoluto en su misma finitud” (W. Pannenberg, *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*, 324). La razón crítica de la Ilustración pretendía negar la posibilidad de conocer lo absoluto, pero a costa de absolutizar el ser humano y la comprensión que éste tiene de sí mismo. La crítica kantiana de las tentativas de conocimiento absoluto del racionalismo le llevó a absolutizar la finitud humana y la finitud de su conocimiento. El único horizonte que se ha abierto a la filosofía, después de Kant, es el de la finitud. Así, el ser humano pasa a “ocupar el lugar del mismo Dios” (*ibid*), lo finito el espacio de lo infinito. Se trata, sin embargo, de una finitud absolutizada, porque, piensa Pannenberg, no cabe entendimiento sin absoluto.

⁵⁶² Cf. W. Pannenberg, “Das Heilige in der modernen Kultur”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 12. Para una panorámica sobre las guerras de religión en la Europa de los siglos XVI y XVII, cf. J.-P. Souriac, *Les Affrontements Religieux en Europe: du Début du XVIe Siècle au Milieu du XVIIe Siècle*.

⁵⁶³ Cf. W. Pannenberg, “Das Heilige in der modernen Kultur”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 15.

⁵⁶⁴ Cf. W. Pannenberg, “Gottesbenbildlichkeit und Bildung des Menschen”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 209; “Eschatologie und Sinnerfahrung”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 67. Cf. también, W. Pannenberg (ed.), *Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur*.

intentado mantener, más allá de la crítica de las representaciones de la idea de Dios, su núcleo conceptual, pensando que todavía podría subsistir un “centro de realidad”, asociado a lo divino, que Tillich identifica con el fundamento y el poder de todo lo existente, con el poder del ser, aunque desprovisto de las representaciones de antaño⁵⁶⁵. Sin embargo, y como señala Pannenberg, parece superfluo seguir manteniendo la idea de Dios como poder del ser, porque éste podría atribuírsele a la naturaleza como totalidad, siendo innecesario un Dios trascendente a la naturaleza: “no acaba de verse tampoco a primera vista por qué el fluido impersonal de esa profundidad tenga que ser calificado como Dios”⁵⁶⁶. Los lenguajes vagos y ambiguos hacen un flaco favor a la teología, considera Pannenberg. Defender la idea de Dios como el “poder del ser”, en una especie de canto romántico a los abismos insondables de lo existente, no concreta nada, y es objeto, en último término, de la misma crítica que el ateísmo dirige contra la representación de Dios como un ser personal. La postura de Tillich llevaría, como mucho, a un panteísmo cósmico, pero, desde luego, difícilmente gozará de un significado plausible dentro de la teología cristiana, porque la idea de Dios se disuelve en algo que podría predicarse perfectamente de la naturaleza. ¿Cuál es, entonces, la solución? ¿Ha perdido totalmente su sentido el discurso teísta en la teología? ¿Es la crítica antropológica de la teología tan seria, tan incuestionable, que no queda resquicio para el discurso sobre Dios?

Pannenberg piensa que la respuesta a estos interrogantes reside en una vuelta a la Biblia, pero no a la Biblia como un depósito esclerotizante de verdades sobrenaturales reveladas, porque “lo que debería importar, es la cuestión de si la comprensión de Dios que poseyeron Israel y la iglesia primitiva (...) guarda una relación con la experiencia que en el presente se tiene de la realidad”⁵⁶⁷. No se trata de un regreso acrítico y sentimental a la Biblia en busca de protección y de seguridad frente al hostil horizonte de la crítica de la religión, sino de interpretar la Biblia desde el presente, o más bien de examinar qué significado puede tener la Biblia a la luz de la realidad presente. Negarse a esta empresa supondría, a la larga, la muerte de la religión, por superflua e innecesaria para el desarrollo del ser humano. En cualquier caso, y aun aceptado, con Pannenberg, que un paso fundamental para la supervivencia de discurso teológico reside en una vuelta a la Biblia, ¿qué idea de Dios transmite la Biblia? Pannenberg cree que “desde el Dios de la Biblia, el modo en que se experimenta a todo existente, es como referido al futuro, como orientado escatológicamente (...). En cuanto Dios de las promesas, Dios de la conducción histórica hacia un futuro nuevo, Dios del reino venidero, este Dios marcó su sello en las experiencias del mundo y en la situación del hombre”⁵⁶⁸.

Puede entenderse, entonces, que en la Biblia Dios no comparece “como un existente más [*als eines vorhandenen Seienden*]” presente en la realidad, sino que Dios es ante todo un futuro al que se abre toda la realidad. A Dios no lo agotan, así, ni el presente ni el orden de la existencia, y menos aún es puesto al mismo nivel que los demás existentes, con los peligros que esto suscita para la misma idea de Dios. En el mundo y en la historia se da, sí, una experiencia de Dios, pero ésta no revela un concepto final de Dios, el cual sólo tiene sentido en el futuro escatológico, en la consumación de la historia. La crítica atea le presta, de hecho, un valioso servicio a la

⁵⁶⁵ Sobre Dios como poder del ser, cf. P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. I, 235-240.

⁵⁶⁶ W. Pannenberg, “El Dios de la Esperanza”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 199.

⁵⁶⁷ *Op. cit.*, 200.

⁵⁶⁸ *Ibid.*

teología, al obligarle a clarificar su temática más propia, que es la realidad de Dios⁵⁶⁹. Y, por su parte, las tradicionales pruebas de la existencia de Dios no demuestran la realidad de Dios, sino tan sólo la finitud del ser humano y del mundo⁵⁷⁰. Pannenberg cree que de la estructura de la subjetividad humana no podemos llegar a la realidad de Dios, sino en todo caso a la “problematicidad [*Fraglichkeit*]” del hombre como una pregunta sobre Dios⁵⁷¹. En este punto coincide con Hegel, para quien las pruebas de la existencia de Dios son una expresión formal de la elevación [*Erhebung*] religiosa del ser humano sobre todo lo finito hasta lo infinito⁵⁷².

La caracterización de Dios como futuro en Pannenberg entronca con su intento de elaboración de una ontología de la historia que tome como base la futuridad⁵⁷³. El mérito de Bloch, a juicio de Pannenberg, consiste en que su filosofía ha permitido comprender el poder arrollador del futuro, y de la esperanza que anticipa ese futuro en el ser humano: “él ha rescatado las categorías escatológicas de las tradiciones bíblicas para tema de la reflexión filosófica”⁵⁷⁴. Para Pannenberg, con todo, el futuro al que se refiere Bloch tiene como fundamento, en último término, el deseo humano, su psicología, y carece de autonomía ontológica: no es un futuro ontológico, sino psicológico, y “únicamente se asegurará el primado del futuro y de su *novum*, cuando el Reino venidero se halle en sí mismo ontológicamente fundamentado, y su *futurum* no se deba sólo a las ambiciones y deseos que los hombres abrigan ya factualmente en un momento dado”⁵⁷⁵.

El futuro de Pannenberg, en definitiva, aspira a una mayor radicalidad y a un mayor alcance que el de Bloch, algo que indudablemente viene motivado porque Pannenberg preserva todavía la perspectiva teológica, con las exigencias de “absolutidad” que ésta impone, frente al ateísmo blochiano. En Pannenberg, el primado

⁵⁶⁹ Cf. W. Pannenberg, “Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik”, en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 41.

⁵⁷⁰ Cf. *op. cit.*, 46. Cf. también W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. I, 82ss.

⁵⁷¹ Cf. W. Pannenberg, “Anthropologie und Gottesfrage”, en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 27. Cf. también, para el análisis de esta posición, K. Koch, *Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive*, 180-210.

⁵⁷² Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*; cf. también M. Fraijó, *Das Sprechen von Gott bei W. Pannenberg*, 120-132;

⁵⁷³ La importancia del futuro para la comprensión del ser humano y de la historia en Pannenberg pertenece ya a su etapa más temprana (como puede comprobarse en las tesis dogmáticas de *La Revelación como Historia*), y en obras posteriores se encuentra un énfasis no menor en estas consideraciones, lo que reafirma la inexcusable relevancia de la categoría de futuridad en el pensamiento del teólogo alemán. Así, en la *Teología Sistemática*, obra de madurez, leemos: “en el poder creador del futuro, como campo de lo posible, se manifiesta el dinamismo del Espíritu divino en la creación. Desde el punto de vista teológico, lo mismo que desde el de la filosofía de la naturaleza, esta última afirmación puede parecer bastante arriesgada a primera vista, por no decir infundada. Pero si la analizamos más a fondo, la impresión es muy distinta. En primer lugar, por lo que toca a los presupuestos teológicos, el Nuevo Testamento atestigua la presencia del Espíritu de Dios en Jesucristo y en los creyentes como indicio decisivo de la irrupción de la consumación escatológica. Esto vale ya para la tradición de Jesús. La poderosa presencia del Espíritu de Dios en la persona de Jesús lo identifica como el revelador escatológico de Dios por el que irrumpe ya en el presente el futuro reino de Dios (...). Entonces habrá que valorar desde un principio la dinámica del Espíritu en la creación desde el punto de vista de la consumación que se insinúa en ella, es decir, como expresión del poder de su futuro” (W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 105-106; cf. también su obra *Teología y Reino de Dios*, 9ss).

⁵⁷⁴ W. Pannenberg, “El Dios de la Esperanza”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 200-201.

⁵⁷⁵ *Op. cit.*, 202.

del futuro tiene una base ontológica: el futuro es, en sí mismo, subsistente, y posee una consistencia ontológica que le capacita para erigirse en clave hermenéutica del ser humano, del mundo y de la historia. La primacía ontológica del futuro abre un nuevo campo a la reflexión teológica. Dios no puede ser visto ya como una cosificación personal, porque todo existente puede ser interrogado, y eventualmente superado, por el pensamiento humano, incluyendo al propio Dios. Si concebimos a Dios como un existente más, aunque poseedor de unos atributos infinitos, lo hacemos objeto de la misma crítica interrogativa que el pensamiento dirige a todo lo existente. Dios sólo será Dios cuando advenga su Reino: “el ser de Dios y el del Reino se identifican de hecho, porque el ser de Dios es su soberanía”⁵⁷⁶.

Dios, más bien, será: todavía no podemos decir que Dios sea, en el sentido de representar su ser como un existente en el presente. El futuro ejerce un poder innegable sobre el presente, porque es el horizonte hacia el que este último se encamina, manteniéndolo siempre abierto y confiriéndole indeterminación, e impidiendo que se cierre sobre sí mismo, agotándose y convirtiéndose en una realidad finalizada. Dios no es, en conclusión, ni un existente, ni el trasfondo de lo existente, en la línea de Tillich, sino el “poder del futuro”⁵⁷⁷. La correspondencia entre la realidad del futuro (pese a no

⁵⁷⁶ *Ibid.*

⁵⁷⁷ *Op. cit.*, 204. Estas consideraciones serán reiteradas, pocos años después de “El Dios de la Esperanza”, en el ensayo *Teología y Reino de Dios*, de 1971. En el poder del futuro, Pannenberg encuentra un espacio hermenéutico para concebir lo divino, porque Dios sí se puede identificar con ese poder unificador del futuro: “sólo la unidad del futuro hace posible pensar a Dios como el poder del futuro e, inversamente, descubrir en toda la referibilidad al futuro la referibilidad a Dios” (W. Pannenberg, *Teología y Reino de Dios*, 26). Contemplar a Dios como el poder del futuro evita asociar la idea de Dios con la de un futuro indeterminado, que evade todo discurso filosófico y teológico, así como todo significado para el presente de la historia. El Dios que es poder del futuro es también la eficacia en el pasado, ya que “todos los sucesos del pasado surgieron una vez del mismo poder del futuro hacia el que nos encaminamos hoy, si bien cada uno de ellos de una manera distinta” (*op. cit.*, 25). Toda la historia, pasada y presente, sigue bajo el poder del futuro, y a la espera de que se revele su significado último. Para ese poder del futuro no hay pasado lejano que permanezca en el olvido, sino que todo se integra en la dinámica de atracción que ese poder ejerce sobre la historia: “el pasado ya lejano y perdido en el olvido se encontraba y se sigue encontrando en su poder” (*op. cit.*, 27). Es un poder al que nada le es ajeno, porque es el poder del futuro último de todos los seres. Estas reflexiones pueden causar extrañeza e incluso escándalo para teólogos y filósofos, porque parecen sugerir que, en efecto, Dios no es aún. Dios todavía no es Dios, sino que está a la espera de realizarse completamente como Dios cuando advenga su Reino de manera definitiva, en el futuro escatológico. ¿No comparece aquí un enfoque hegeliano, que concibe a Dios como un proceso en curso de completarse? Pannenberg no lo oculta: habrá que dejar de pensar en Dios como un ser presente “y, en este sentido, se puede aceptar como justificada la crítica de la idea teística tradicional de Dios” (*ibid.*). A su juicio, la eternidad de Dios ya no puede visualizarse a la manera de Parménides, como intemporalidad e inmutabilidad. Dios es eterno porque ha sido el futuro de todo pasado; es un futuro que siempre ha acompañado a la historia, y “como poder del futuro último, Dios ha hecho participar a todo acontecimiento particular en un futuro histórico concreto. Así, Dios se ha mediado a sí mismo por la liberación progresiva de futuros finitos a la pureza de su propia futuridad escatológica” (*ibid.*). Es un poder liberador, en sentido último, porque ha liberado a todo acontecimiento, pasado y presente, de las cadenas de la situación dada, abriéndole a un nuevo horizonte, el del futuro. La afirmación “Dios existe” sólo “en el futuro de su Reino se mostrará como definitivamente verdadera” (*ibid.*), porque para Pannenberg “el tiempo pertenece al ser de Dios” (*ibid.*), y Dios no será Dios plenamente hasta que la historia no haya sido consumada, y el tiempo haya alcanzado su auténtica plenitud. Sostener que, por ahora, no podemos afirmar con absoluta certeza que Dios exista no impide que, en el futuro definitivo, logremos saber que Dios existe. Dios ya no es contemplado “en su abstracto más allá, sino Dios en el venir de su reinado sobre el mundo” (*op. cit.*, 97), y este Dios es el bien supremo, porque “el concepto de la venida del Reino de Dios soluciona los problemas en el concepto del bien supremo, sin introducir arbitrariamente motivos supranaturales” (*op. cit.*, 100).

existir todavía, el futuro es ya real) y la esencia de la libertad permite pensar a Dios como el origen [*Ursprung*] de la libertad⁵⁷⁸.

Para Pannenberg, Dios es el futuro último que une todo pasado y todo presente. El futuro siempre ha existido, por cuanto siempre ha habido un futuro de todo acontecimiento, y, en este sentido, Dios es eterno, por lo que no se estaría incurriendo en la contradicción de afirmar que Dios primero no fue y luego fue, contingencia incompatible, *a priori*, con el carácter absoluto de un ser que merezca llamarse “Dios”. Siempre ha habido un futuro, y siempre ha habido, hay y habrá un futuro último que todo lo determine⁵⁷⁹. Dios no tiene que esperar ningún futuro más allá de sí mismo, lo que guarda cierta analogía con el espíritu universal de Hegel, el cual no puede buscar otra cosa que la máxima conciencia de su libertad; Dios, “como pura libertad es ilimitadamente presente a sí mismo y, así, mantiene en su presencia a todo lo pasado, cuyo futuro fue”⁵⁸⁰. Lo pasado está en “el presente de su futuro”⁵⁸¹, y Dios es la realidad “auto-presente”⁵⁸², la realidad que es para sí presente, pero una presencia que, a diferencia de la que se deriva de la idea griega de eternidad, no contrapone antagónicamente ser y tiempo, sino que “las diferencias y oposiciones entre presente, pasado y futuro son superadas en el *ésjaton* porque el poder del futuro último no será ya relevado por ningún otro futuro y porque en su unidad ha sido y es aún el futuro de todo acontecimiento pasado (...). El futuro último es el futuro máximamente libre, a diferencia de los futuros finitos, cuyo destino es ser sustituidos por nuevos futuros, por nuevas determinaciones. Es un futuro autopresente, eterno y libre: el *ésjaton* es eternidad y esta eternidad de la libertad es el modo de ser de Dios en el venir de su Reino”⁵⁸³.

La importancia de la escatología reside en que la decisión sobre el sentido de la vida individual y colectiva se pospone al final de toda la historia humana, en contraposición a una perspectiva existencialista que limite la posibilidad de un significado a la experiencia individual en la historia (como historicidad)⁵⁸⁴. El objeto de la religión es la “totalidad de significado de la vida [*Sinntotalität des Lebens*]”, que Pannenberg relaciona con el planteamiento de Schleiermacher, para quien en la religión tiene lugar la aceptación de que cada ser es parte de una totalidad, y lo infinito comparece en cada ser individual, pero Pannenberg considera que no se trata simplemente de una totalidad de significado cósmico, sino de la “unidad de una realidad divina [*Einheit einer göttlichen Wirklichkeit*]”. Schleiermacher, en opinión de Pannenberg, introdujo una reflexión notablemente innovadora, al interpretar la experiencia religiosa como una experiencia de significado, pero lo hizo de modo

⁵⁷⁸ Cf. W. Pannenberg, “Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik”, en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 42. Sobre Dios como futuro, cf. también E. Schillebeeckx, *Gott, die Zukunft des Menschen*, 87.

⁵⁷⁹ La eternidad de Dios es futura: en cuanto que futura, siempre ha sido (todo pasado y todo presente siempre han tenido y tienen un futuro), pero no se identifica con ningún acontecimiento presente o pasado. Justamente por ser futuro, Dios es máximamente libre, ya que el futuro es libertad. La libertad es “tener futuro en sí mismo y de sí mismo” (W. Pannenberg, *Teología y Reino de Dios*, 28). Dios es pura libertad, porque tiene siempre un futuro de sí mismo, el cual no se agota, en ningún momento, ante las determinaciones presentes.

⁵⁸⁰ *Ibid.*

⁵⁸¹ *Op. cit.*, 29.

⁵⁸² “El futuro quiere llegar a ser presente; tiende a su llegada a un presente permanente” (*op. cit.*, 125).

⁵⁸³ *Ibid.*

⁵⁸⁴ Cf. W. Pannenberg, “Eschatologie und Sinnerfahrung”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 74.

individualista, sin tener en cuenta su inserción en el proceso histórico⁵⁸⁵. Pannenberg cree necesario, por el contrario, complementar el análisis de Schleiermacher con el de Dilthey y su estudio de la naturaleza histórica de la experiencia humana de sentido, siendo así que lo que se anticipa en cada experiencia es el significado total de la realidad, que sólo se decidirá en el futuro último⁵⁸⁶.

La teología, cree Pannenberg, debe desprenderse de esa fascinación hipnotizante por el tiempo primigéneo, por el momento protológico de la creación, para abrirse decididamente al futuro escatológico⁵⁸⁷. Quizás el miedo a este cambio de paradigma esté justificado, porque lo pasado resulta cognoscible y controlable, mientras que lo futuro pertenece a la esfera de lo desconocido y, en cierto sentido, imprevisible. Los discursos religiosos perderían así vigencia “doctrinal”, capacidad de transmitir contenidos temáticos concretos a sus fieles, decreciendo su influencia social. Sin embargo, Pannenberg hace notar que el futuro al que se refiere el cristianismo es luminoso, porque se ha hecho presente, anticipadamente, en la encarnación, por lo que el miedo a lo que ha de venir no debe prevalecer. Lo que resulta oscuro es, más bien, el mundo, y no el futuro sobre el que la esperanza cristiana proporciona un conocimiento iluminador⁵⁸⁸. El futuro, de hecho, hace al ser humano libre frente a la naturaleza y frente a las estructuras sociales que él mismo ha construido. El futuro, en suma, hace al hombre libre, porque le permite romper con el presente e inaugurar un escenario nuevo,

⁵⁸⁵ Es de notar, sin embargo, que en Schleiermacher no se ausenta por completo la dimensión histórico-colectiva de la experiencia religiosa y de la salvación cristiana. La Iglesia es, para Schleiermacher, “*Gesamtleben der Erlösung*”, siendo así que “el estado de plenitud [*Vollendungszustand*] del individuo debe tener lugar juntamente con el estado de plenitud de la *Gesamtleben*” (M. Weeber, *Schleiermachers Eschatologie*, 99). Cf., sobre los fundamentos de la eclesiología de Schleiermacher, su obra *Der christliche Glaube: nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, vol. II, 215-273, y 274-408 para la relación entre la Iglesia y el mundo; para la relación entre eclesiología y escatología, cf. *op. cit.*, 408-440.

⁵⁸⁶ Cf. W. Pannenberg, “*Eschatologie und Sinnerfahrung*”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 76-79. Pannenberg aborda, *in extenso*, el pensamiento de Schleiermacher en *Schleiermachers Schwierigkeiten mit dem Schöpfungsgedanken* y en *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland: von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*.

⁵⁸⁷ Así, y frente a una identificación prematura entre religión y conservadurismo, que apelase a la experiencia histórica, Pannenberg considera que la esencia más profunda de la religión y de la creencia en Dios remite al futuro, y no al mantenimiento del orden pasado, porque Dios es el poder del futuro último. La conciencia histórica es el mejor antídoto contra el conservadurismo y contra la absolutización de las estructuras presentes, que siempre tienden a autoafirmarse y a perpetuarse. En palabras de Pannenberg: “una ontología orientada no al presente ni a lo eternamente idéntico, sino al poder del futuro sobre el presente, no puede ser conservadora en sus consecuencias, en el sentido de un mero permanecer en lo establecido y de conservarlo”, porque “todo lo establecido ha de transformarse para ser salvado” (*Teología y Reino de Dios*, 100). La historia quebranta lo establecido, y supera el “ya” del presente. Tanto es así que “el curso de la historia es el medio infalible en la pedagogía divina de la humanidad, a través del cual el hombre es llevado hacia la conciencia de su historicidad y a la plenitud de su creación” (*ibid.*). Y es a través de la reflexión sobre la historia que se advierte la grandeza del poder del futuro, de un poder divino “que libera a los hombres a una vida verdaderamente personal” (*ibid.*), propiciando un horizonte de libertad y de autonomía para el propio ser humano, capaz de desligarse de las estructuras pasadas y presentes y de percibir la caducidad y fugacidad “de toda forma y orden del mundo humano” (*op. cit.*, 38). Una consideración similar sobre el poder liberador de la perspectiva histórica puede encontrarse en Dilthey, quien escribe: “*Die Geschichte macht uns frei, indem sie über Bedingtheit des aus unieren Lebensverlauf entstandenen Bedeutungsgeschichtspunktes erhebt*” (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, en Gesammelte Schriften*, vol. VII, 311).

⁵⁸⁸ Cf. W. Pannenberg, “*Das Nahen des Lichts und die Finsternis der Welt*”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 287.

pues “a la luz del futuro del Reino de Dios se pone de manifiesto que ninguna forma social presente es definitiva y perfecta”⁵⁸⁹.

Sin embargo, cuando Pannenberg explica que “la futuridad⁵⁹⁰ de Dios (...) no tiene por qué excluir en todos los sentidos la idea de su eternidad”⁵⁹¹, ¿no está intentado salvar, *in extremis*, la idea de Dios, enajenándola de la historia como un no-todavía presente que es el futuro de cada época, y que rehuye de toda tematización? ¿No está buscando una especie de “resquicio infinito” en el que situar a Dios, que lo inmunice de toda crítica, de todo discurso concreto, y exonerándolo de toda relación con el presente, al emplazarlo en un futuro que, por su propia naturaleza, resulta inasible para el pensamiento? ¿Tan acosada se encuentra la teología que se ve obligada a desplazar a Dios a lo futuro? Pannenberg es consciente de esta dificultad, y de que su proyecto teológico-filosófico puede caer en el mismo grado de incertidumbre y de carácter aporético como el de las teologías clásicas con las que él se muestra tan crítico. En sus propias palabras, “¿hasta qué punto tenemos derecho de llamar ‘Dios’ a este poder del futuro?”⁵⁹². De hecho, y si para el cristianismo parece ser irrenunciable concebir a Dios como un ser personal (porque, de lo contrario, ¿qué sentido tendría, por ejemplo, la oración?⁵⁹³), la identificación de Dios con un futuro, a primera vista, impersonal, es enormemente problemática. Podría carecer de legitimidad, tanto filosófica como teológica. Y, sin embargo, continuar viendo a Dios como un ser personal hace de este discurso objeto, de nuevo, de la acusación de antropomorfización de Feuerbach.

Para Pannenberg, la anterior crítica puede resolverse si se demuestra que lo personal no se proyectó del hombre a lo numinoso, sino que el procedimiento fue el inverso: lo personal se proyectó de lo numinoso a lo humano. En otras palabras: el ser humano adquirió conciencia de lo personal por “asimilación” de lo personal-divino, enraizado en una experiencia religiosa, tal que la autocomprensión profana de los hombres “es un producto tardío de la historia de la humanidad”⁵⁹⁴. El ser humano es, según Pannenberg, religioso por naturaleza. Esta temática ha sido tratada abundantemente

⁵⁸⁹ W. Pannenberg, *Teología y Reino de Dios*, 52. Frente a todo intento de instrumentalización de la idea de Dios, y de monopolizarla en la concepción y constitución de un orden sociopolítico determinado en el presente histórico, como ocurre con las teocracias, “el futuro del Reino de Dios libera y pone en marcha una dinámica para cada presente, una dinámica que repetidas veces se ha apoderado de los hombres con una fuerza visionaria” (*ibid.*), mostrándoles que siempre había un “más allá”, una posibilidad real y ulterior de superar la forma presente, que parece guardar cierta analogía con la noción de “todavía-no-consciente” que propone Bloch (cf. *El Principio Esperanza*, vol. I, 150). El futuro de Dios no responde a un programa definitivo, sino que “se manifiesta para cada presente en una forma nueva”, siendo así que “la provisionalidad del presente del Reino de Dios venidero se caracteriza por un pluralismo de las formas de vida, tanto en el ámbito internacional, como dentro de las sociedades particulares. La unidad del Reino de Dios supera este pluralismo no por una determinada uniformidad, sino sólo por una unidad que se realiza por el reconocimiento mutuo y por la cooperación, fundada en este reconocimiento, de lo que es diverso” (W. Pannenberg, *Teología y Reino de Dios*, 101 y 106, respectivamente).

⁵⁹⁰ Aunque la edición castellana de las *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática* emplea el término “futuridad” para el alemán *Zukunftlichkeit*, hemos preferido utilizar “futuridad” para expresar este concepto, si bien dejaremos, en el caso de citar literalmente un texto pannenbergiano en la versión castellana disponible, la traducción original.

⁵⁹¹ W. Pannenberg, “El Dios de la Esperanza”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 205.

⁵⁹² *Op. cit.*, 206.

⁵⁹³ Pannenberg ha abordado la temática de la espiritualidad cristiana en su obra *Christliche Spiritualität: theologische Aspekte*.

⁵⁹⁴ W. Pannenberg, *Teología y Reino de Dios*, 20.

por el teólogo alemán en sus escritos de madurez, como la *Teología Sistemática*⁵⁹⁵ y el volumen segundo de los *Beiträge zur systematischen Theologie*. Es por ello que Pannenberg se muestra crítico con autores como É. Durkheim, para quienes la religión sería un “fenómeno transitorio [Übergangerscheinung]” en la evolución humana, que habrá de ser finalmente superado por el poder de lo social como sustituto de lo religioso⁵⁹⁶, así como con quienes pretenden contemplar la religión como una ilusión antropológica, o como la expresión de una estructura fundamental humana cuyo “lenguaje” propio sería totalmente profano. Lo religioso, para Pannenberg, no es un epifenómeno o un añadido a la naturaleza humana, sino que posee una prioridad, por lo que el hombre no puede ser visto como alguien constituido de manera profana al que le adviene lo religioso en base a circunstancias psicológicas o sociales. Las representaciones religiosas no son, en suma, productos externos a la naturaleza humana, y Pannenberg cree encontrar en la paleontología, en la etnología y en la historia de la cultura un soporte para su tesis, que vendrían a demostrar que, desde los albores de su racionalidad, la especie humana ha sido ya religiosa, siendo la religión una dimensión necesaria de la vida humana⁵⁹⁷.

Lógicamente, la prioridad constitutiva de lo religioso en la naturaleza humana, aun de aceptarse, no resuelve nada sobre la existencia de Dios, aunque Pannenberg piensa que contribuye a invertir los términos a la hora de discutir la teoría de la proyección de Feuerbach: no somos seres profanos, primero, que proyectan su esencia en un *alter ego* divino que posee todas las perfecciones de las que carecemos, sino que la forma de vida secular, es decir, la forma de vida que prescinde de Dios, es un “producto tardío [Spätprodukt]” de la historia de la humanidad⁵⁹⁸. Y, según Pannenberg, caben al menos dos hipótesis interpretativas sobre el fundamento de la naturaleza religiosa del ser humano: o se trata de una ilusión inevitable, o bien es el sello de su procedencia [Herkunft] de un Dios creador. Esta última es la explicación cristiana, puesto que, y aun siendo cierto que el conocimiento de la existencia de Dios sólo pudiera venir del mismo Dios, semejante revelación sería un “mensaje extraño [fremde

⁵⁹⁵ Cf. W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. I, 136-151. Esta cuestión ha sido tratada, también, en W. Pannenberg (ed.), *Sind wir von Natur aus religiös?*

⁵⁹⁶ Como escribe el propio Pannenberg, “*Der Mensch ist vom Natur aus religiös*” (“Religion und menschliche Natur”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 270). Según Durkheim, la “pan-sacralidad” de las sociedades primitivas es sustituida por la sociedad misma en el mundo ilustrado, por lo que ya no se necesita la religión” (cf. “Das Heilige in der modernen Kultur”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 19). Sobre la temática de la comprensión de la religión en la modernidad, cf. W. Pannenberg, “Macht der Mensch die Religion, oder macht die Religion den Menschen. Ein Rückblick auf die Diskussion des religionstheoretischen Arbeitskreises”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 254-259. Sobre la comprensión sociológica de la religión de É. Durkheim, cf. su clásico *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, le Système Totémique en Australie*.

⁵⁹⁷ Cf. W. Pannenberg, “Religion und menschliche Natur”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 261. Cf. también “Das Heilige in der modernen Kultur”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 18.

⁵⁹⁸ Cf. W. Pannenberg, “Religion und menschliche Natur”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 270. La religión es, así, una proyección fundamental, que no deriva de una alienación de la conciencia humana, de una duplicación del hombre que pone en otro ser lo que a él le falta, sino de una comprensión de lo humano a la luz de la experiencia de lo divino. Esta consideración aparece ya en obras de los años ’70, como *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, donde leemos que “la historia de la personalidad humana se muestra como una función de la historia de la religión” (cf. W. Pannenberg, “Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik”, en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 46).

Botschaft]” si, en lo profano de nuestra propia realidad humana, no le perteneciéramos ya como criaturas⁵⁹⁹.

El tema de la religión, para Pannenberg, no se refiere sólo a la contraposición entre lo sacro y lo profano, sino al fundamento [*Grund*] de este mundo, a su disposición [*Ordnung*] en la realidad divina y, finalmente, a su reconciliación [*Versöhnung*] con Dios: la religión se refiere, por tanto, al pasado, al presente y al futuro del mundo en su relación con Dios⁶⁰⁰, aunque la experiencia religiosa, mediante la distinción entre lo sacro y lo profano⁶⁰¹, otorga un poder inviolable a lo primero. Lo sacro se muestra como lo eminentemente poderoso y libre, y la personalidad se exterioriza en la libertad, que “presupone una apertura hacia el futuro. El hombre es libre únicamente porque tiene futuro, porque puede pasar por encima de lo ya existente”⁶⁰². El futuro constituye el fundamento de la libertad, porque sólo en él es posible una liberación de las ataduras presentes y una superación del orden actual de las cosas. El poder del futuro es tal que “al ser mismo hay que pensarlo desde el futuro”⁶⁰³.

Lo religioso, en cualquier caso, se expresa en religiones históricas determinadas. Pannenberg, como teólogo cristiano, no niega que el cristianismo sea una religión como las demás, ya que habla sobre Dios, sobre su acción salvífica y sobre su revelación escatológica, y el discurso sobre Dios o los dioses y sobre la revelación divina es en sí mismo el contenido de la conciencia religiosa⁶⁰⁴. Y, por otra parte, aunque el cristianismo proclama que en Cristo ha tenido lugar la revelación definitiva de Dios a la humanidad, acepta también la “provisionalidad [*Vorläufigkeit*]” del propio conocimiento de la verdad escatológica de la revelación de Dios en Jesucristo. Sin

⁵⁹⁹ Cf. *ibid.* La explicación atea de la religión como proyección no puede ocultar, en opinión de Pannenberg, “el problema del origen de la idea de lo infinito” (W. Pannenberg, “Das Heilige in der modernen Kultur”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 19). Como advirtiera Descartes (*Meditaciones Metafísicas*, tercera meditación), el concepto de lo finito presupone, lógicamente, el de lo infinito (lo finito como determinación de lo infinito), pero ¿cómo es posible que un ser finito conciba algo infinito? Estas dificultades corroboran, cree Pannenberg, la tesis de que la religión es constitutiva de la naturaleza humana (cf. W. Pannenberg, “Das Heilige in der modernen Kultur”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 20), aunque esta propuesta no puede ignorar que, de ser así, resulta enormemente complicado justificar la creciente presencia del ateísmo en la cultura moderna. Y, por otra parte, parece subsistir una diferencia importante entre ver al hombre como un ser religioso y deducir, en base a ello, su carácter creatural. Muchas religiones, de hecho, no comparten la idea judeocristiana de creación.

⁶⁰⁰ Cf. *op. cit.*, 22.

⁶⁰¹ Cf. el estudio, ya clásico, de M. Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano*. Pannenberg cree que la distinción entre lo sacro y lo profano, latente también en la diferenciación que hace R. Otto entre lo racional y lo irracional en *Lo Santo. Lo Racional y lo Irracional en la Idea de Dios*, no es capaz de explicar por qué la conciencia religiosa llega a semejante dualismo. Lo toma como un hecho, pero no justifica su surgimiento. Para Pannenberg, el dualismo sacro/profano está relacionado con la “temporalidad de la experiencia religiosa [*Temporalität der religiösen Erfahrung*]” y, en el caso de Israel, tiene mucho que ver con el culto, que parece devolver a un *Urzeit* mítico, haciendo presente “la acción mítica primordial de la divinidad [*das mythisch-urzeitliche Handeln der Gottheit*]”, aunque, con la llegada del profetismo, la santidad de Dios trascenderá lo cültico para orientarse hacia una manifestación futura, en un futuro escatológico en el que coincidirán tiempo y eternidad. Cf. W. Pannenberg, “Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 188-206.

⁶⁰² W. Pannenberg, “El Dios de la Esperanza”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 207.

⁶⁰³ *Ibid.*

⁶⁰⁴ Cf. W. Pannenberg, “Das Christentum: eine Religion unter anderen?”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 173.

embargo, Pannenberg considera que el cristianismo tiene la obligación de proclamar, aun como una religión entre otras religiones, la verdad universal del Dios revelado en Jesucristo, creador de todos los hombres.

No obstante, Pannenberg no aboga por conceder al cristianismo un estatus privilegiado sobre las demás religiones o sobre la filosofía⁶⁰⁵. Reflexiona, sí, desde el cristianismo, y en continuidad con su tradición teológica y filosófica, pero no se limita a oponer, como en la teología dialéctica, la revelación divina sobrenatural a toda religión “humana”, sino que inserta el cristianismo en el horizonte propio de las demás religiones del mundo, renunciando, asimismo, a ofrecer una serie de condiciones *a priori* que, trascendentalmente, capaciten al sujeto humano para recibir una eventual revelación divina, sin prestar atención a la constitución fenomenológica e histórica de las distintas religiones⁶⁰⁶. Para Pannenberg, el cristianismo, como hace notar I. Berten, sólo puede comprenderse en relación con las demás religiones del mundo, y el interrogante clave al que hay que responder es si el Dios que proclama es capaz de responder a la pregunta representada por el ser humano⁶⁰⁷.

⁶⁰⁵ En un intercambio epistolar con G. Ebeling, Pannenberg admite que el fenómeno de lo ético como tal debe distinguirse de la validez [*Geltung*] de cada norma ética individual, aunque la crítica radical de las normas, especialmente desde Nietzsche, afecte también a la conciencia ética, y no sólo al contenido determinado en que pueda manifestarse. Se hace, así, necesario afirmar el primado del entendimiento de la realidad para el análisis del fenómeno ético, y en lugar de refundar una ética propiamente cristiana hay que abordar lo ético como una problemática humana común, integrándolo en el seno de una perspectiva más amplia, la cual es (y aquí la influencia de Dilthey parece volver a destacar) la pregunta por el sentido. Lo ético, a juicio de Pannenberg, no puede aislarse, porque el entendimiento de la realidad tiene prioridad sobre la conciencia de la norma ética, y de ahí la “inevitabilidad [*Unausweichlichkeit*]” de la cuestión referente a la historia como algo no específicamente cristiano, sino constitutivo de la comprensión moderna del ser humano. Cf. W. Pannenberg, “Ein Briefwechsel zwischen Wolfhart Pannenberg und Gerhard Ebeling”, 453. El texto de Pannenberg surge a raíz de la discusión sobre la naturaleza de lo ético con Ebeling, quien, de hecho, le planteará una serie de preguntas críticas referentes a la relación entre la temática ética y la temática del sentido, entre la crisis ética y la religiosa, y el modo de determinar la correlación entre lo ético y lo teológico en general. Cf. G. Ebeling, “Die Evidenz des Ethischen und die Theologie”, 318-356; W. Pannenberg, “Die Krise des Ethischen und die Theologie”, 7-16; G. Ebeling, “Die Krise des Ethischen und die Theologie”, en *Wort und Glaube*, vol. II, 42-55. Sobre la discusión entre Pannenberg y Ebeling, cf. M. Fraijó, *Das Sprechen von Gott bei W. Pannenberg*, 141-148. Para una exposición sistemática del pensamiento de Pannenberg sobre la ética, cf. su *Grundlagen der Ethik: philosophisch-theologische Perspektiven*.

⁶⁰⁶ Sobre la temática de la relación del cristianismo con las demás religiones del mundo en Pannenberg, cf. *Teología Sistemática*, vol. I, 129ss. así como sus artículos “Religion und Religionen”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 145-154; “Die Religionen als Thema der Theologie”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 160-172. En “Das Christentum: eine Religion unter anderen?”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 173-184, Pannenberg discute también la tesis de W. K. Smith, quien en su libro *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Tradition of Mankind*, de 1963, cuestiona la validez del concepto de “religión”, que ve como un constructo europeo. La categoría de “religión” sería el resultado de los esfuerzos apologéticos y de afirmación de una identidad de naturaleza política. Con todo, ¿invalidan estas consideraciones el uso de la idea de “religión”? ¿No es toda categoría científica o académica un constructo, incluyendo también las de “cultura”, “identidad”, etc.? ¿Puede el análisis científico renunciar a una generalización/abstracción, o debe plegarse ante las ansias de unicidad que cada religión reclama para sí misma, con el consiguiente peligro de sectarismo y de falta de objetividad? Ciertamente es, en cualquier caso, que el desplazamiento del eje de la discusión a las tradiciones, más allá de las hipotéticas “esencias” de las diferentes religiones (ejemplificado, en el estudio del cristianismo primitivo, en la obra de J. Robinson y H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*), constituye una herramienta privilegiada para percibir la intrínseca diversidad dentro de las propias tradiciones religiosas, sin ceder así a la tentación de uniformizarlas, lo que eclipsa su ineluctable variedad.

⁶⁰⁷ Cf. I. Berten, *Histoire, Révélation et Foi: Dialogue avec Wolfhart Pannenberg*, 14.

En la caracterización de Dios como futuro en Pannenberg subsiste, empero, una importante dificultad. El teólogo alemán habla de que en el futuro definitivo “se mostrará” que Dios existe con absoluta certeza, y podremos estar plenamente convencidos de la verdad de esta proposición, pero el enunciado parece aludir, en todo caso, a la manifestación y no al ser de Dios. ¿Dios sólo existirá en el futuro, o sólo mostrará que verdaderamente existe en el futuro? ¿A qué se está refiriendo Pannenberg, al orden del ser o al de la manifestación del ser?

Podría suceder que, en efecto, la existencia de Dios sólo se revelase con absoluta certeza en el futuro, pero que Dios hubiese sido un existente ya en el pasado y en el presente, o podría ser que Dios no fuese un existente hasta el futuro, y entonces Dios no habría existido con anterioridad, lo que trasluciría una cierta contingencia, aparentemente incompatible con el carácter absoluto de Dios. ¿Estamos ante un mero juego de palabras, o ante la dificultad conceptual de relacionar tiempo y eternidad? Se trata de un interrogante que apunta directamente a la necesidad de plantear una ontología del futuro, aspecto al que Pannenberg ha dado gran relevancia, y del que nos ocuparemos en la siguiente sección.

3. La primacía ontológica del futuro

Para Pannenberg, el discurso teológico sobre Dios sigue necesitando de la metafísica, a pesar de su tantas veces proclamado fin, ya que hablar sobre Dios conlleva asumir una determinada concepción del mundo que es, en cuanto tal, de naturaleza metafísica⁶⁰⁸. Es así que, en palabras de Ch. Glimpel, en Pannenberg se produce una “repriminización” de la metafísica precrítica⁶⁰⁹. Con todo, lo que tiene que incorporar la teología no es cualquier tipo de metafísica, sino una metafísica de lo futuro, la cual parte de una hermenéutica de la experiencia histórica en su historicidad, por lo que, y frente al “fin de la metafísica”, cabe proclamar una renovación que tenga en cuenta (como pedía Dilthey) esta dimensión⁶¹⁰.

La teología filosófica que resulta del diálogo entre la metafísica y el contenido propio de la fe cristiana posee una función de crítica correlativa de la tradición religiosa, que no puede permanecer al margen de las exigencias de racionalidad, pero no constituye ella misma la fuente del conocimiento de Dios, reemplazando (o, en la perspectiva hegeliana, superando)⁶¹¹ a la religión. La filosofía debe asumir, piensa Pannenberg, una “solidaridad crítica” con las tradiciones religiosas⁶¹².

Comprender a Dios desde el futuro permite alumbrar un nuevo enfoque y una nueva solución al problema del teísmo. El futuro no es un escape, una fuga frente a las críticas ateas, porque Pannenberg no habla de un futuro vago e indeterminado, sino del

⁶⁰⁸ Cf. W. Pannenberg, “Das Ende der Metaphysik und der Gottesgedanke”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, 9. El nexo entre teología y metafísica viene favorecido, a juicio de Pannenberg, por el proceder mismo de la metafísica. La metafísica asume la idea de una unidad de la realidad (cf. W. Pannenberg, “Das Problem des Absoluten”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, 20: “*Es gibt keine Metaphysik ohne die Idee der Einheit der Wirklichkeit*”). Y, al mismo tiempo, Pannenberg subraya que todo discurso filosófico sobre Dios necesita, en realidad, el lenguaje de la religión, que lo antecede históricamente (cf. *op. cit.*, 18).

⁶⁰⁹ Cf. Ch. Glimpel, *Gottesgedanke und Autonome Vernunft. Eine kritische Auseinandersetzung mit den philosophischen Grundlagen der Theologie Wolfhart Pannenberg*, 175-182.

⁶¹⁰ Cf. W. Pannenberg, “Ein theologischer Rückblick auf die Metaphysik”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 30.

⁶¹¹ Cf. W. Pannenberg, “Fichte und die Metaphysik des Unendlichen”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 42.

⁶¹² De hecho, Pannenberg señala que numerosas reflexiones de gran trascendencia para el desarrollo de la filosofía occidental fueron precedidas por la temática religiosa, y en no pocas ocasiones se inspiraron en ella, como por ejemplo “la propia idea de origen [*der Gedanke des Ursprungs selbst*]”. Cf. W. Pannenberg, “Ein theologischer Rückblick auf die Metaphysik”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 30.

“poder del futuro”⁶¹³. Ese poder del futuro está ligado a una pregunta: el interrogante sobre cómo se experimentan, en concreto, los seres humanos a sí mismos ante el futuro. El futuro se nos presenta como algo indeterminado, que no podemos concretar *a priori*, y, para Pannenberg, esta característica apunta a la contingencia de la naturaleza y de la historia, y “la contingencia de los sucesos es una condición previa decisiva para cualquier afirmación sobre un poder del futuro”⁶¹⁴. Para Pannenberg, ya no es sólo la fe la que se dirige a las cosas futuras, sino que la propia razón, con su apertura histórica y constitutiva, también tiene el futuro como horizonte⁶¹⁵.

Pannenberg opta por una comprensión que otorgue realidad a la contingencia, la cual es condición de posibilidad de experimentar el poder del futuro. Sin contingencia, el futuro sería el resultado de un proceso necesario, y carecería de poder sobre el presente. Gracias a la contingencia, sin embargo, es posible experimentar un poder: el del futuro. El futuro es, de hecho, la fuente de la contingencia de cada acontecimiento, pero la diferencia fundamental entre el discurso de las ciencias naturales y el propio de la teología es que el primero descubre los sucesos en base a la secuencia [*Abfolge*] que vincula temporalmente lo anterior con lo posterior. En la teología, al menos en la cristiana, el futuro de las cosas creadas posee una cierta primacía sobre lo que le antecede: en la teología, el futuro de Dios es la fuente de todo acontecimiento⁶¹⁶.

La aproximación al futuro en el pensamiento de Pannenberg ha despertado un gran interés entre los investigadores, aunque, como algunos han puesto de relieve, el problema fundamental que se cierne sobre la concepción pannenbergiana es que no es fácil entender cómo el futuro puede influir sobre el presente⁶¹⁷, y no pocos han destacado la gran similitud que existe entre el planteamiento de Pannenberg y el de A.N. Whitehead (1861-1947)⁶¹⁸, en quien encontramos una afirmación tácita de la primacía del *becoming* (“llegar a ser”) sobre el *being* (“ser”): todo ser surge por un llegar a ser previo. Lo potencial se convierte ahora en ontológicamente antecedente a lo actual, y Dios se concibe como la instancia suprema del llegar a ser⁶¹⁹. Pannenberg se niega a

⁶¹³ W. Pannenberg, *Teología y Reino de Dios*, 19.

⁶¹⁴ *Ibid.*

⁶¹⁵ Para un estudio de este aspecto en la obra de Pannenberg, cf. M. Pagano, *Storia ed Escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, 87ss.

⁶¹⁶ “*Ist die Zukunft Gottes der Ursprung alles Geschehens und Quelle seiner möglichen Vollendung*” (W. Pannenberg, “Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 54).

⁶¹⁷ Cf. L.S. Ford, “The Nature of the Power of the Future”, en C.E. Braaten-P. Clayton (eds.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg: Twelve American Critiques, with an Autobiographical Essay and Response*, 76.

⁶¹⁸ Para la exposición pannenbergiana de la “*Process Philosophy*”, cf. “Atom, Dauer, Gestalt: Schwierigkeiten mit der Prozessphilosophie”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, 80-84. Cf. también S. Greiner, *Die Theologie Wolfhart Pannengers*, 80-85. De A.N. Whitehead, cf. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*.

⁶¹⁹ Cf. L.S. Ford, “The Nature of the Power of the Future”, 78. A juicio de L.S. Ford, en la teoría pannenbergiana sobre el futuro hay dos puntos aparentemente antagónicos, “el choque de dos intuiciones fundamentales: la exigencia científica de que lo anterior afecta a lo posterior, y no al revés, y la exigencia idealista de que la parte es conceptualmente dependiente del todo” (*op. cit.*, 82), lo que lleva a Pannenberg a concebir el futuro como “el todo en cuyos términos las partes presentes y pasadas se configuran” (*ibid.*). Semejante imagen del futuro parece, a simple vista, romper con la flecha del tiempo, con la asimetría que queda formulada en la segunda ley de la termodinámica. La salida a esta aporía lógica y cosmológica residiría, según Ford, en percatarse de lo siguiente: “mientras que es cierto que sólo lo anterior puede afectar a lo posterior, no tiene por qué ser cierto que lo futuro siempre tiene que ser concebido como posterior a lo presente” (*op. cit.*, 83). Lo futuro como posterior a lo presente puede ser

contemplar a Dios como un desarrollo, en la línea de Whitehead, ya que, a diferencia de él, lo concibe como creador del mundo, pero reconoce que existe una importante coincidencia entre Whitehead y ciertos elementos de la teología cristiana. Whitehead ha concebido a Dios como fuente de unidad que confiere un “*subjective aim*”, una “meta subjetiva” a cada acontecimiento puntual, y, análogamente, la teología cristiana ha hablado de la “reconciliación” de todas las cosas como algo que pertenece a la dinámica esencial de una historia que se orienta hacia una consumación. Pannenberg, sin embargo, se muestra crítico con la posición de Whitehead porque, a su juicio, en este filósofo “el principio creador [*creativity*] está separado de la idea de Dios”⁶²⁰. La creatividad que configura la evolución y la historia a la que se refiere Whitehead no es capaz de percibir, para Pannenberg, la centralidad del amor como “motivo último de la actividad creadora de Dios”⁶²¹.

válido en el orden del ser, pero no en el orden del llegar a ser, caracterizado no por sucesivas determinaciones sino por el proceso mismo de la determinación, de tal modo que lo menos determinado antecede a lo más determinado en el proceso. En cualquier caso, no parece claro si Ford se está refiriendo a la antecendencia epistemológica o a la antecendencia ontológica, o si está confundiendo ambas en su razonamiento.

⁶²⁰ W. Pannenberg, *Ética y Eclesiología*, 97.

⁶²¹ *Op. cit.*, 98. Todavía no se ha alcanzado la consumación de la historia, por lo que nuestro conocimiento de la verdadera esencia de las cosas permanece aún velado. Sólo cuando se llegue al final, al punto culminante, será posible emprender una mirada hacia atrás capaz de captar el sentido de toda la dinámica de la naturaleza y de la historia. Y “no tenemos derecho a concebir la esencia de las cosas desconectada del tiempo, sino como dependiente del proceso en el tiempo” (*op. cit.*, 106-107), previniendo frente a toda tentación de ubicar las esencias en un mundo eterno y desligado del tiempo, al estilo de la filosofía de Platón, porque “no tenemos derecho a concebir la eternidad –en cuanto esfera de las estructuras de la esencia- como independiente del tiempo”, sino que debemos pensarla como “constituida por el proceso histórico y, de manera especial, por sus resultados” (*ibid.*). El tiempo ha sido una dimensión determinante en la configuración de la esencia de las cosas, las cuales no se pueden entender sin esa inserción en el horizonte de la temporalidad. La cercanía con Heidegger, para quien el vínculo entre ser y temporalidad es absoluto, puede apreciarse en este planteamiento, tan alejado de los esencialismo griegos, escolásticos y racionalistas, que, en general, atribuían a las esencias un carácter eterno e inmutable, desligado de la dinámica del tiempo. Para Heidegger, “la temporeidad se nos mostrará como el sentido del ser de este ente que llamamos *Dasein*” (*Ser y Tiempo*, 41). El tiempo, por su parte, no es una suma de momentos aislados, sino “consecuencia de acontecimientos que contribuyen a la identidad (o esencia) de las cosas” (W. Pannenberg, *Ética y Eclesiología*, 107), por lo que Pannenberg se muestra contrario a la visión de Whitehead, que confiere a los acontecimientos puntuales el carácter de “*actual entities*”. ¿Qué es, en efecto, lo puntual? ¿Puede hablarse de un acontecimiento puntual, infinitésimo, absolutamente individual, al estilo de las mónadas leibnicianas, o necesariamente deberá reconocerse que todo acontecimiento, por irreducible que parezca, sólo puede comprenderse como acontecimiento si es insertado dentro de la dinámica del tiempo como un todo? La postura de Pannenberg entra en consonancia con su atribución de sustancialidad a la historia. El tiempo no puede ser, juzga nuestro autor, una mera yuxtaposición de momentos, como tampoco la historia puede ser una yuxtaposición de historias individuales. La conclusión es inmediata: “tomemos juntos, por consiguiente, ser y tiempo, esencia y existencia temporal, y nos veremos implicados en las paradojas de presente y futuro” (*ibid.*), pero lo cierto es que si la esencia de las cosas sólo puede comprenderse a la luz de su imbricación en el tiempo, el futuro adquiere un significado fundamental en el esclarecimiento del sentido del ser de las cosas, de manera que “un futuro último tendrá que decidir de manera definitiva cuál es el ser o esencia de las cosas” (*ibid.*). La esencia sólo puede conocerse desde la óptica de la consumación futura. Es posible notar aquí el influjo de la filosofía de Hegel, que relativiza la esencia de las cosas al introducirlas como momentos dentro del despliegue del espíritu en su camino hacia el espíritu absoluto. Sin embargo, también son importantes las diferencias, porque en Hegel el espíritu absoluto y el modo en que se determinará pueden conocerse *a priori* desde el pensar puro, mientras que Pannenberg concede al futuro un grado de novedad y de originalidad que difícilmente podría aceptarse dentro de la perspectiva hegeliana.

Ahora bien, ¿cómo hay que entender el futuro para fundamentar una ontología que lo tome como base, y que proporcione una comprensión adecuada de Dios, del mundo y del ser humano? ¿Existe un punto de referencia en lo lingüístico y en lo conceptual que facilite un determinado consenso filosófico y teológico sobre el significado de este término? Pannenberg considera que “cuando los teólogos hablan de futuro, subrayan, principalmente, de manera característica, la novedad de lo futuro”⁶²². El punto común o “focal” hacia el que tienden las expresiones y las concepciones referentes al futuro sería, así, la dimensión de *novedad* y, para Pannenberg, este planteamiento, tan enraizado en la labor teológica, remite a la importancia de la conciencia escatológica: “esta temática escatológica constituye el punto común de referencia de las diversas concepciones teológicas acerca del futuro”⁶²³.

A pesar de ello, ¿puede caracterizarse lo futuro simplemente como lo novedoso? ¿Es “futuro” sinónimo de “novedad”? Porque, en efecto, cabría concebir el futuro como una mera proyección del pasado y del presente, en una perspectiva desarrollista, y entonces perdería esa condición de novedad sustancial, al poder deducirse, al menos en parte, de la situación presente⁶²⁴. Sin embargo, el problema de los planteamientos “desarrollistas” en la filosofía de la historia es que “para la teología cristiana, la idea de Dios está unida de manera estrechísima con lo nuevo contingente que acontece y, de esta manera, con el futuro. Esto se exterioriza en la doctrina de la encarnación, así como en la idea de la promesa y de la esperanza suscitada y estimulada por ella”⁶²⁵. Lo futuro no se puede “deducir” de las tendencias pretéritas y presentes de la historia. La contingencia de lo futuro, su desligamiento del horizonte de la necesidad, constituye, en la perspectiva de Pannenberg, un elemento esencial e irrenunciable, aunque, por otra parte, una teología de la historia que subrayase excesivamente la novedad de lo futuro y que se limitase a contraponerlo con lo pasado y lo presente, al modo de un futuro que contradijera la historia y sus estructuras presentes, olvidaría que la promesa sobre la que se edifica el cristianismo exige una mirada positiva al futuro. El futuro no puede erigirse en quiebra radical con la historia pasada y presente; no puede anular totalmente lo ya acontecido, sino que ha de existir una relativa solidaridad entre pasado, presente y futuro. De hecho, la fe en Jesucristo sella una relación positiva entre presente y futuro, porque “la fe en la encarnación significa que el futuro no se limitará, sin más, a destruir el presente y el pasado. El futuro se mostrará, más bien, como una extrapolación de la predicación y la historia de Jesús de Nazaret así como ésta, a la inversa, tenía como fundamento y contenido la irrupción del futuro de Dios en el presente”⁶²⁶.

⁶²² *Op. cit.*, 93.

⁶²³ *Op. cit.*, 94.

⁶²⁴ Pannenberg cita, como exponente de esta tesis, la obra de P. Teilhard de Chardin. Teilhard, a juicio de Pannenberg, concibe el Punto Omega como una extrapolación de la dinámica intrínseca del desarrollo histórico. El Punto Omega, punto de convergencia entre la evolución de lo material y de lo espiritual, es en realidad la meta necesaria del proceso evolutivo de la materia y del espíritu: es la meta necesaria de la historia. Lo futuro, más que novedad, vendría a identificarse con el resultado del proceso de ortogénesis que rige el cosmos (cf. *ibid.*). De Teilhard de Chardin, cf., especialmente, *Le Phénomène Humaine*. Para una introducción al pensamiento de Teilhard, cf. H. de Lubac, *La Pensée Religieuse du Père Teilhard de Chardin*; G. Frénaud, *Pensée Philosophique et Religieuse du Père Teilhard de Chardin*; A. Pérez de Laborda, *La Filosofía de Pierre Teilhard de Chardin: la Emergencia de un Pensamiento Transfigurado*. Sobre la historia en el pensamiento de Teilhard, cf. F. Bravo, *Teilhard de Chardin, su Concepción de la Historia*.

⁶²⁵ W. Pannenberg, *Ética y Eclesiología*, 95.

⁶²⁶ *Ibid.* La dependencia entre la conciencia del carácter histórico del ser humano y la fe cristiana ha sido puesta de relieve por Gogarten, para quien la acentuación de la pura “futuridad [*Zukunftlichkeit*]” de Dios en la fe bíblica habría representado una contribución esencial en esta dirección. Sin esa pura futuridad,

Gravitamos, en consecuencia, en torno a dos polos: el del futuro como novedad radical, por un lado, y el del futuro como posterioridad solidaria con el presente y el pasado. ¿Cómo esquivar esta dialéctica aparentemente irreconciliable? Como en toda dialéctica, el pensamiento se ve obligado a admitir la importancia de los equilibrios conceptuales, y en este caso a aceptar que es necesario efectuar una extrapolación de lo presente para examinar la categoría de lo futuro, pero también a reconocer que lo futuro debe confrontarse con lo presente. La teología cristiana, de acuerdo con Pannenberg, no puede descuidar el horizonte del destino último, porque sus reflexiones no van dirigidas, como en las ciencias humanas, en la sociología o en la economía, a una consideración del corto y del medio plazo, sino que el tema específico de la teología es “el futuro definitivo de Dios”⁶²⁷.

En opinión de Pannenberg, el futuro no puede concebirse como una extrapolación del presente, sino que posee una entidad, y la razón que aduce es la idea misma de Dios: “la idea de Dios como el futuro del mundo expresa de manera decidida la visión teológica del futuro como realidad independiente que se confronta con el presente”⁶²⁸. Pero, ¿cómo se llega a esta asociación teórica entre la sustantividad del futuro y la idea de Dios? Pannenberg lo hace mediante la unicidad de Dios: si Dios es el Dios único que rige la historia, el Dios único es el futuro de la historia, por lo que el futuro tiene que poseer sustantividad. Si la historia se dirige hacia un futuro definitivo, el futuro de la historia debe gozar de una autonomía que lo desmarque, si bien no por

Israel habría permanecido ligado a concepciones míticas como las de las culturas circundantes, porque sin el predominio del elemento escatológico, que es por naturaleza futuro, la experiencia religiosa de Israel habría tenido que remitirse forzosamente al pasado mítico, como en las grandes religiones orientales. Pannenberg se hacía eco de estas consideraciones en un escrito tan temprano como “Acontecer Salvífico e Historia”, de 1959, al escribir: “podrá agradecerse y asentirse a las reflexiones de Gogarten sobre el origen de la historicidad del hombre en la experiencia de la pura futuridad de Dios, y sobre el cambio que, debido a ella, ha tenido lugar en las relaciones con el mundo. Hay que añadir que, sustraída a la conexión con ese origen, la conciencia histórica tendría que volver a la fuerza a disiparse, puesto que se encuentra esencialmente vinculada a aquella experiencia” (W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 231-232; para una exposición del pensamiento de Gogarten sobre el mito y la historia, cf. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: die Säkularisierung als theologisches Problem; Entmythologisierung und Kirche*). La pura futuridad de Dios alumbraba una conciencia verdaderamente histórica. Al referir las promesas divinas a un futuro que todavía no ha llegado, el cambio histórico deja de ser una traición al estado primitivo para convertirse en la vía necesaria para la consecución del fin de la existencia de cada individuo y de Israel como pueblo. El cambio histórico adquiere, así, un nuevo sentido para Israel, y ya no es causa de temor, el cual, por otra parte, habría obligado a muchas culturas a refugiarse en concepciones míticas, tratando de encontrar estabilidad y permanencia por encima de todo. Frente al conservadurismo impuesto por el mito, la fe de Israel habría inaugurado una búsqueda de sentido en el cambio histórico, y no a pesar de él. La identidad de Israel se habría forjado precisamente en el cambio, y la variación histórica pertenecería a la esencia de la fe de Israel, remitida al plan de Dios que se consumará en el futuro. En consecuencia, toda alusión a la futuridad de Dios que deje al margen una concepción de la historia como realidad sustantiva que trasciende la historicidad del hombre individual, se convierte en “irrealizable”, y lleva a meras “abstracciones” (*op. cit.*, 232). La futuridad de Dios exige una visión unitaria de la historia como órgano superior a la historicidad del individuo. Y, puesto que la historicidad del hombre surge por la apertura de la conciencia al futuro, la historicidad del hombre se muestra dependiente de la consideración de la historia como realidad autónoma y unitaria. Sobre el entendimiento pannenbergiano del “mito”, cf. K. Koch, “Qādām. Heilsgeschichte als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament”, en J. Rohls – G. Wenz (eds.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, 260-261 y 287.

⁶²⁷ W. Pannenberg, *Ética y Eclesiología*, 96.

⁶²⁸ *Ibid.*

completo, de la dinámica propia de la historia pasada y presente. El futuro, en suma, no puede entenderse como una mera proyección de lo que le antecede⁶²⁹.

El razonamiento de Pannenberg estriba, así pues, en exhibir primero la dependencia de una concepción de Dios como futuridad de la visión de la historia como unidad encaminada a un fin, y, en segundo término, en poner de relieve que la idea de historicidad del ser humano no se puede divorciar de la idea de Dios como futuro, por lo que finalmente surge una relación de subordinación entre la historicidad humana y las ideas de unidad y sustantividad de la historia. La historicidad de la existencia individual sería imposible sin la sustantividad de la historia. El individuo adquiere conciencia de su ser histórico y de sus posibilidades como ser insertado en la historia al proyectarse hacia el futuro y al abrirse a la dimensión de la futuridad, pero el futuro como escenario no puede desmarcarse, en Pannenberg, de la aceptación de un escenario común: la historia.

Parece claro que Pannenberg llega a estas aseveraciones porque parte ya de la noción de sentido de la historia. Alguien que no compartiese este presupuesto podría alegar que el individuo se hace consciente de su historicidad al descubrir su propio futuro, pero no un futuro común que vaya más allá de su singularidad existencial. Habría diversos futuros y diversas historicidades ligadas a estos futuros, pero no un futuro en sentido estricto y, por tanto, una historia con sustantividad propia. De esta manera, y si Dios es, como Pannenberg piensa, el poder del futuro, en esta perspectiva Dios se limitaría a ser el poder de cada futuro individual, por lo que no dejaría de ser una proyección en base a las posibilidades de cada ser humano. ¿Es necesaria, por tanto, la noción de sentido de la historia, o más bien constituye un residuo teísta? Se trata de un interrogante al que nos referiremos más detenidamente en la siguiente sección, al analizar cómo, para Pannenberg, la filosofía, por sí sola, es incapaz de articular la idea de sentido de la historia si no toma a Dios como fundamento.

Por otra parte, Pannenberg es consciente de que la idea de una historia como realidad que trasciende las historias particulares puede llevar, de hecho, a la pérdida de la contingencia. Se correría el riesgo de contemplar la historia como un proceso necesario, que no podría haber transcurrido de otra manera: “todo proyecto amplexivo del proceso de la historia, toda visión totalitaria suya, se halla expuesta a una seria objeción: cuanto más parece llegarse a concebir como significativas las conexiones históricas supraindividuales, hasta el grado de pensarse que los acontecimientos en ningún modo hubieran podido acaecer de forma distinta a como de hecho han acaecido, tanto más esos acontecimientos históricos pierden su contingencia para el observador”⁶³⁰. Ésta es, sin duda, una de las objeciones más poderosas que pueden dirigirse contra la filosofía de la historia de Hegel: el sacrificio de lo contingente para favorecer la necesidad y sustantividad del proceso histórico como un todo. Bien es cierto que la dialéctica hegeliana no pretende anular ninguno de los momentos del proceso del espíritu, sino mantenerlos y superarlos, mostrando que cada singularidad remite esencialmente a un momento más abarcante, más universal, desde el que se puede comprender su auténtico significado, pero, pese a ello, no es fácil integrar la necesidad del desarrollo histórico con la libertad del individuo⁶³¹. La permanencia de la perspectiva de la “totalidad” en el pensamiento de Pannenberg puede ser interpretada

⁶²⁹ Cf. *ibid.*

⁶³⁰ *Op. cit.*, 232.

⁶³¹ Cf. *ibid.*

como una herencia de la filosofía de Hegel, con la salvedad, como escribe M. Pagano, de que “Pannenberg es un intento de usar sistemáticamente la categoría de la totalidad, liberándola de la de necesidad, que en el sistema hegeliano es correlativa a la primera”⁶³².

Entender la historia como un todo no significa, para Pannenberg, concebirla como un desarrollo necesario a partir de un núcleo original⁶³³. El teólogo alemán es sumamente sensible, como hemos visto, a la importancia de preservar la contingencia de los sucesos particulares, pero no puede negarse que, a pesar de la defensa de la contingencia de los acontecimientos históricos, trasunto de la libertad del individuo querida por el propio Dios, la fe bíblica espera una realización futura de las promesas de Dios. ¿No esconde esta creencia un cierto grado de determinismo? Si las promesas divinas se llevarán a término de manera inexorable, podría parecer que, en definitiva, todo acontecer supuestamente contingente se enmarcara dentro de un plan histórico global. La libertad de iniciativa sería sólo temporal, pero al término del proceso histórico, con la consumación escatológica de la historia, descubriríamos que, en realidad, todo acto libre ha sido instrumentalizado para la ejecución de las promesas divinas, en un planteamiento que guarda cierta reminiscencia de la “astucia de la razón” de Hegel. ¿Dónde encontrar, entonces, la contingencia de la historia y la libertad del hombre? ¿No será más bien que el hombre “le quita a Dios las promesas de la mano”⁶³⁴?

Pannenberg es consciente de la importancia de este aspecto, al que ha prestado gran atención desde sus escritos más tempranos, y “aquí radica también la razón, por cuya causa Gogarten se ve impedido a rechazar toda interpretación del conjunto de la historia”⁶³⁵, porque una *Weltanschauung* de la historia cristiana relativizaría la libertad de Dios, y con el pretexto de desentrañar el sentido de la historia se estaría limitando la acción futura de Dios. Semejante cosmovisión histórica atentaría contra la posibilidad de futuridad en cuanto tal.

Es interesante notar que un intento de cosmovisión histórica, como por ejemplo el de Hegel, no hace sino anticipar el fin que prevé para la historia. Concebir la historia como una unidad orgánica encaminada a un fin es anticipar, en el aquí y ahora de la reflexión filosófica, su fin y su cumplimiento. De hecho, Pannenberg se ha mostrado muy crítico con Hegel por no haber sido fiel a su percepción inicial de la importancia del futuro, al ahogarlo en la necesidad del devenir histórico que su filosofía proclama⁶³⁶,

⁶³² M. Pagano, *Storia ed Escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, 100.

⁶³³ Cf. *op. cit.*, 131.

⁶³⁴ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 233.

⁶³⁵ *Ibid.*

⁶³⁶ Cf. W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 658. Y, en efecto, si bien la filosofía de la historia de Pannenberg guarda estrecha relación con la de Hegel en puntos determinantes, no es menos cierto que la idea de historia de Pannenberg incorpora la perspectiva de la “apertura”, frente a una concepción de la historia como mero despliegue. El objetivo final de la filosofía de la historia de Pannenberg no es otro, en opinión de Pagano, que mostrar cómo la apertura e indeterminación esenciales del acontecer histórico presente (diferencia clave con Hegel) permiten albergar la fe en una revelación divina a través de la experiencia histórica (cf. M. Pagano, *Storia ed Escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, 66). De hecho, M. Pagano hace gravitar el pensamiento teológico de Pannenberg en torno al concepto de “apertura”, e identifica tres grandes categorías que estructuran la teología de Pannenberg: *Weltoffenheit* [apertura al mundo], *Zukunftsoffenheit* [apertura al futuro], *Gotttoffenheit* [apertura a Dios]. Cf. *op. cit.*, 31-40. El problema es que siempre cabe la sospecha de que el teólogo se esté aprovechando de la indeterminación congénita de la historia para introducir a Dios por la vía de la ignorancia.

aunque también es cierto que esta objeción podría realizarse, en el fondo, contra toda “anticipación” del futuro: todo intento de anticipación podría verse como una negación del futuro, como un “hacer presente” el futuro, lo que supondría su aniquilación. Si anticipar es hacer presente, y no se podría anticipar lo futuro si no se dispusiese ya de un conocimiento del futuro, y por tanto del significado de la historia hacia él encaminada, difícilmente se salvará una concepción como la de Pannenberg, que trata de articular sentido de la historia y anticipación, de la acusación de sumisión de la contingencia del individuo y de su historicidad a la necesidad del acontecer histórico. Se comprende así que, para Gogarten, como escribe Pannenberg, “la anticipación de este fin mediante una concepción de la historia universal, aun cuando se la monte sobre la base de las promesas divinas, es teológicamente imposible, ya que lesiona la futuridad pura de Dios”⁶³⁷.

El planteamiento de Gogarten es suficientemente importante como para ser rechazado sin más en aras de un *desideratum* que se afanase en proponer, por encima de todo, una filosofía de la historia como unidad dotada de sentido. La fuerza de su objeción es notable, y Pannenberg es consciente de ello. Están en juego no sólo la iniciativa de Dios y la del individuo, sino el concepto mismo de futuridad, que Pannenberg tanto ha subrayado como elemento clave en su visión de la historia. Es así que Pannenberg se pregunta “¿cómo cabrá, entonces, conciliar un abandono del pensar histórico-universal por parte de la teología, tal como el que vemos aquí imponerse, con la vinculación del kerigma a una conciencia histórica, tal como se ha evidenciado de las reflexiones anteriores?”⁶³⁸

Y es que, como nota el propio Pannenberg, el dilema es, en realidad, una aporía, o más bien una antinomia en sentido kantiano. Ambas posturas parecen igualmente razonables y justificables, con argumentos filosóficos y teológicos. La fe cristiana puede sentirse en condiciones de elaborar una filosofía del sentido de la historia, al mismo tiempo que puede encontrarla inviable en aras de su fidelidad a la libertad divina y humana, desvinculándose definitivamente de la historia y renunciando a pensar que la fe cristiana tenga algo que decir sobre el sentido de la historia: “o bien la teología se atreve a esbozar una concepción que, desde la historia de la revelación, comprenda el decurso de la historia en su totalidad, y entonces se lesiona la libertad y la futuridad pura de Dios; o, si no, la teología renuncia a la historia como horizonte de su pensamiento y sus afirmaciones, y entonces, a una con la concepción histórico-revelatoria del acontecer del mundo, desaparecen también los contenidos de la fe cristiana, vinculados esencialmente, como lo están todos ellos, a una comprensión de la realidad desde la historia de la revelación”⁶³⁹.

⁶³⁷ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 234.

⁶³⁸ *Ibid.*

⁶³⁹ *Ibid.* En efecto: si renunciar a una visión de la historia como proceso orientado hacia un fin parece imposible para la teología cristiana, surgen, en cualquier caso, muchas dificultades en el intento de conciliarla con la futuridad de Dios, que se expresa en la contingencia del presente y en la libertad del individuo. Y si Kant, en su *Crítica de la Razón Pura*, concluye que las aporías a las que se ve abocada la razón pura se deben, en realidad, a su uso ilegítimo, al plantearse cuestiones que no está capacitada para responder con los medios de que dispone (cf. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, sección “Dialéctica trascendental”, libro II, cap. 2: “la antinomia de la razón pura”, en la que Kant recoge cuatro célebres antinomias de la razón pura: si el mundo tuvo un comienzo en el tiempo, si toda sustancia compuesta consta de partes simples, si hay o no libertad, y si hay un ser absolutamente necesario), en el caso de Pannenberg, la estrategia es la inversa: sostener que sí es posible encontrar una solución. Si bien el encuentro personal con Cristo anticipa el fin de la historia y adelanta la decisión escatológica, “con todo,

La primacía ontológica del futuro en Pannenberg, cuya base y cuya problemática hemos tratado de poner de relieve, no se reduce a una disquisición exclusivamente teórica. Posee, por el contrario, importantes repercusiones “prácticas” en lo que respecta a la temática propia del futuro de la humanidad. Tal y como ha señalado Pannenberg, la adopción de esta óptica implica que “el subsiguiente desarrollo de la persona deberá tender hacia una creciente unidad de la humanidad”⁶⁴⁰. Si Dios es el futuro de la historia, y la historia es el escenario de las acciones de la humanidad, el futuro de la humanidad no puede ser ajeno a la unidad y unicidad de Dios⁶⁴¹.

ese fin [de la historia] no se encuentra sino provisionalmente anticipado dentro de la historia. Que signifique el que, en la persona de Cristo, el fin de la historia se halla ya anticipado, sólo podrá ser entendido dentro de la concepción de la historia que aduce la apocalíptica” (W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 235).

⁶⁴⁰ W. Pannenberg, *Ética y Eclesiología*, 96.

⁶⁴¹ Es interesante notar, en este punto, que la argumentación de Pannenberg puede parecer más un postulado que una deducción analítica partiendo de determinadas premisas, porque, en efecto, nada impediría alcanzar una conclusión similar a la de Pannenberg negando la entidad propia del futuro, o incluso de la historia. El Dios futuro de la humanidad podría concebirse precisamente como la extrapolación necesaria de las tendencias presentes de la historia, aunque esta visión disgustase, *a priori*, a toda formulación que quisiera salvaguardar la autonomía y la libertad absolutas de Dios. En cualquier caso, se trate de un postulado teórico o de una argumentación en sentido estricto, le da pie a Pannenberg para suscitar una cuestión de gran calado: la unidad de la humanidad por su inserción en una historia que converge hacia un futuro único. Pannenberg recuerda que la actividad creadora de Dios está unida a su futuro, a la “reconciliación y unión de todo lo creado” (*Ética y Eclesiología*, 97), y la dinámica de la reconciliación no es un añadido accesorio a la obra de la creación, sino que “la evolución de la humanidad como proceso de reconciliación que supera los horrores de la historia humana, está más cerca del corazón de Dios que los estados anteriores en el desarrollo de la vida” (*ibid.*). Esa reconciliación, tan importante en la teología cristiana, se refiere a la convergencia de todo lo creado hacia un destino común. Una expresión clásica de esta doctrina la encontramos en Efesios 1,9-10: “Nos dio a conocer el misterio de su voluntad, según el benévolo designio que se había propuesto realizar mediante él y llevarlo a cabo en la plenitud de los tiempos: recapitular en Cristo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra” (para un estudio sobre la teología y el contexto histórico de esta epístola deuteropaulina, cf. P. Th. O’Brien, *The Letter to the Ephesians*). Se le podría acusar a Pannenberg de estar confundiendo los planos filosófico y teológico en su razonamiento, al introducir doctrinas teológicas propias del cristianismo (creación, reconciliación...) en un discurso que trata de aportar luz sobre el significado de la historia y de su futuro. Hemos de tener en cuenta que Pannenberg es, ante todo, un teólogo, y la teología está en la raíz de su reflexión filosófica. Pannenberg parte ya de la teología, aunque uno de sus principales esfuerzos se haya dirigido a incluir una dimensión de “razonabilidad” y de argumentación en sus consideraciones, convencido de que la revelación está abierta a “todo el que tenga ojos” (aspecto éste subrayado en su tercera tesis dogmática de *La Revelación como Historia*), y no sólo a un grupo selecto de creyentes que ya acepten incondicionalmente esos planteamientos. En cualquier caso, el fondo teológico es irrenunciable en su visión del mundo y de la historia. La convergencia de la humanidad, que se deriva de la unidad de futuro, establecido por el Dios único que es futuro de la humanidad, incorpora los planos filosófico y teológico. La unidad de la humanidad no es sólo la meta ideal del desarrollo intrínseco de las fuerzas de la historia: es también la meta de una historia que tiene a Dios como futuro y horizonte. Tanto es así que “el panorama de una humanidad unida aparece como claridad creciente como lugar de contacto y punto de intersección de la realidad divina, por una parte, y de las tendencias extrapoladas de la historia humana e incluso de la totalidad de la evolución de la vida orgánica, por el otro” (W. Pannenberg, *Ética y Eclesiología*, 107). Lo teológico y lo filosófico convergen aquí de forma clara, porque el ideal de una humanidad unida no es sólo un ideal humano-histórico, sino también teológico-divino, como si todo en el mundo, tanto la dinámica evolutiva de la naturaleza como la de la historia y la cultura, apuntase a esa meta unitaria. Y, teológicamente, la unidad de la humanidad es el destino de una historia que se encamina hacia la consumación, y que tiene a Dios y su Reino como horizonte. Jesús de Nazaret como Mesías hace a los hombres partícipes del Reino que anuncia, actualizando su función mesiánica en su entrega a “la causa de la justicia y de la paz entre todos los hombres” (*ibid.*).

4) DE LA FILOSOFÍA A LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA: DIOS COMO FUNDAMENTO

La historia, para Pannenberg, posee una sustantividad que trasciende el ámbito de la experiencia individual de lo histórico (la historicidad). Esta convicción fundamental, a saber, el carácter ontológico de la historia como una realidad que no puede reducirse a la historia particular de cada individuo, la comparte con Hegel, si bien, a diferencia del gran filósofo alemán, para Pannenberg no se puede conocer *a priori* el desarrollo global del proceso histórico, porque todavía no ha tenido lugar su consumación definitiva. El futuro permanece abierto, también para el pensamiento, por lo que el significado final de cada acontecimiento particular no puede todavía dilucidarse. La huella de Dilthey en este punto es clara.

La importancia de la historia como realidad supra-individual, dotada de una constitutividad propia, y la afirmación de que sólo en el terreno de la historia universal, todavía inconclusa, puede comprenderse el sentido de la vida individual, lo enfrentan decididamente a las posiciones de Heidegger y de Bultmann. Como escribe M. Fraijó, “se puede afirmar que todo el proyecto teológico-filosófico de Pannenberg se dirige contra este conato de reducir la historia a la existencia individual”⁶⁴². Muy al contrario, la historia, según Pannenberg, no es la mera suma de las historias individuales, y éstas sólo pueden entenderse en base a su inserción dentro de un contexto más amplio, porque la parte sólo se comprende a la luz del todo en el que se integra.

De esta perspectiva surgen dos consecuencias claras. Por un lado, la historia, propiamente, sólo puede contemplarse como historia universal, porque la parte no puede erigirse en explicación autosuficiente de sí misma. Las historias particulares, ya sean de individuos o de colectividades, pertenecen a un marco superior, el de la historia universal, y sólo pueden entenderse desde él. Y, por otra parte, la historia no es a la larga secularizable. Este punto posee una especial relevancia, y constituye el nexo entre la filosofía de la historia de Pannenberg y su teología. Para Pannenberg, sólo aceptando que Dios es el sujeto de la historia, sólo admitiendo que existe un fundamento trascendente del devenir histórico, es posible que la historia tenga unidad. En este aspecto se muestra cercano a la tesis de R. Wittram⁶⁴³. Dios es, de acuerdo con Pannenberg, el fundamento de la unidad de la historia, y sólo en virtud de una historia unitaria es posible plantearse la pregunta por el sentido de los acontecimientos particulares.

⁶⁴² M. Fraijó, *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 133.

⁶⁴³ Cf. R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte; zwölf Vorlesungen über Fragen des zeitgenössischen Geschichtsverständnisses*, 135.

El rechazo de Pannenberg de toda tentativa de un entendimiento netamente secular de la historia lo distingue de H. Blumenberg⁶⁴⁴. Blumenberg, crítico con la idea de secularización, considera, a diferencia de R. Guardini⁶⁴⁵, que la modernidad no tiene una deuda o hipoteca con el cristianismo⁶⁴⁶. Si Guardini había caracterizado la modernidad como el resultado de un proceso de secularización del cristianismo, y Gogarten la contempla como un efecto de la propia fe cristiana⁶⁴⁷, ya que la concepción bíblica de Dios desacraliza el mundo (perspectiva que parece guardar estrecha relación con la tesis del “desencantamiento del mundo [*Entzauberung der Welt*]” de Weber)⁶⁴⁸, Blumenberg quiere romper con el estigma de “ilegitimidad” que parece afectar a la modernidad, y que se refleja, según él, en la categoría de “secularización” como instrumento teórico que permite expresar, aun subrepticamente, la hipoteca histórica que tienen con el cristianismo algunos de los conceptos centrales de la cosmovisión moderna. Blumenberg prefiere hablar en términos de “autoafirmación de la razón [*Selbstbehauptung der Vernunft*]”: la modernidad sería una “contrapropuesta [*Gegenposition*]” al absolutismo teológico del cristianismo. La modernidad habría surgido, de esta manera, en oposición al cristianismo, y no como un proceso de secularización (en virtud del cual se habría preservado los contenidos cristianos modificando el continente)⁶⁴⁹.

A juicio de Blumenberg, la problemática derivada de la teodicea jugó un papel determinante en el cristianismo y en la génesis del absolutismo teológico⁶⁵⁰. La idea de progreso se habría erigido en alternativa ante el fracaso de la teodicea y de los intentos de reconciliar la omnipotencia de Dios con su omnibenevolencia, atribuyendo ahora la

⁶⁴⁴ Sobre la discrepancia pannenbergiana de la tesis de H. Blumenberg, cf. W. Pannenberg, “Die Christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg”, en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 114-128.

⁶⁴⁵ Cf. R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, de 1950.

⁶⁴⁶ Cf. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, de 1966.

⁶⁴⁷ Cf. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: die Säkularisierung als theologisches Problem*. Sobre la secularización, cf. H. G. Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*; H. Lübke, *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Para un examen de las teologías de la secularización, cf. V. Camps, *Los Teólogos de la Muerte de Dios*; A. Dubach, *Glauben in säkularer Gesellschaft. Zum Thema Glaube und Säkularisierung in der neueren Theologie, besonders bei Friedrich Gogarten*.

⁶⁴⁸ En palabras de Weber, “*Jener grosse religionsgeschichtliche Prozess der Entzauberung der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenischen wissenschaftlichen Denken, alle magische Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf, fand hier [en el ascetismo calvinista] seinen Abschluss*” (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, 94). Sobre el desencantamiento del mundo en Weber, cf. W. Schluchter, *Die Entzauberung der Welt: sechs Studien zu Max Weber*.

⁶⁴⁹ Cf. W. Pannenberg, “Die Christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg”, en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 116.

⁶⁵⁰ O. Marquard se hace también eco del papel crítico de la teodicea en el desarrollo de la conciencia moderna, atribuyéndole un rol capital en la configuración de las modernas filosofías de la historia. Cf. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, 16ss. La crítica de la filosofía de la historia se encuentra también ya en G. Simmel (*Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*), y reaparece, entre otros, en H. Lübke, *Geschichtsphilosophie. Verbliebene Funktionen*. Para una panorámica sobre el estatus de la filosofía de la historia en el pensamiento alemán contemporáneo, cf. H. M. Baumgartner, “Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie”, 151-172; H. Nagl-Docekal (ed.), *Der Sinn des Historischen: Geschichtsphilosophischen Debatten*, 7ss.; J. Röhbeck, “Rehabilitating the Philosophy of History”, 187-211, y, del mismo autor, *Technik, Kultur, Geschichte: eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*. Aunque ya de hace varias décadas, para una exposición sucinta de la evolución de la filosofía de la historia cf. J. Thyssen, *Geschichte der Geschichtsphilosophie*.

responsabilidad exclusivamente al ser humano, como fruto de su libertad. Sin embargo, Pannenberg cree que en ningún momento la teodicea adquirió un significado tan central en la historia de la teología como estima Blumenberg, porque el cristianismo no exoneró a Dios a propósito de la existencia del mal en el mundo, sino que profesó la fe en una reconciliación [*Versöhnung*] final⁶⁵¹. Y, por otra parte, si, según Blumenberg, la modernidad, desde sus orígenes, se constituyó en oposición a la creencia en un Dios omnipotente que rige los destinos del mundo, Pannenberg argumenta que no es entonces posible justificar el hecho de que muchos grandes científicos y pensadores que protagonizaron la génesis de la cultura moderna tuviesen motivaciones religiosas, como por ejemplo Newton y Leibniz⁶⁵².

Para Pannenberg, la reflexión cristiana sobre la libertad humana en la elección entre el bien y el mal habría contribuido a la emancipación de la razón frente al absolutismo teológico al que se refiere Blumenberg, por lo que la modernidad no puede interpretarse simplemente como un acto de afirmación humana ante la “tiranía” de la gracia divina. La modernidad se dirigió no contra la gracia del Dios omnipotente, sino contra la positividad del sistema eclesiástico de salvación y su monopolio de esa misma gracia, algo que ya había sido denunciado en la Baja Edad Media por figuras como Eckhart, Taulero, Bradwarine o Nicolás de Cusa⁶⁵³. Con todo, un impulso decisivo en la emergencia de la modernidad habría sido el protestantismo, y su actitud de cuestionamiento de la tradición y de la autoridad. La Reforma influyó, de este modo, en la emancipación moderna, constituyendo una expresión de la legitimidad cristiana de la modernidad, y en su sentido genuino la secularización tiene una motivación cristiana, sobre todo reformada: la afirmación del laicado frente al unilateralismo clerical⁶⁵⁴.

Aunque Pannenberg ve aspectos positivos en la idea de secularización, relacionados, principalmente, con la emancipación humana de la tradición y de la autoridad, considera que, en último término, secularizar la historia equivale a privarle de su fundamento. Asimismo, el teólogo alemán no renuncia a preservar el carácter contingente de la historia, para garantizar, de esta manera, su apertura al futuro, al *novum*, que impida contemplar el proceso histórico como un mero desarrollo a partir de un núcleo. Se trata, en cualquier caso, de un futuro escatológico, pero la escatología podría interpretarse como un “cierre” de la historia, anulando su contingencia, al subordinar el momento presente al cumplimiento de una economía inexorable. Si hay un *telos* que rige el devenir histórico, ¿dónde se encuentra la contingencia? La alusión a una posible anticipación del final como estrategia para salvaguardar la apertura de la

⁶⁵¹ Cf. W. Pannenberg, “Die Christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg”, en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 119.

⁶⁵² Cf. W. Pannenberg, “Das Heilige in der modernen Kultur”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 11-12. Con todo, Pannenberg reconoce, ya en escritos de los años ’70, que el cristianismo no se toma como algo evidente [*selbstverständlich*] en nuestra época, sino que existe un problema de legitimación que es imprescindible abordar (cf. W. Pannenberg, “Die Christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg”, en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 114-128).

⁶⁵³ Cf. *op. cit.*, 125.

⁶⁵⁴ Cf. *op. cit.*, 126. Para Hegel, la Reforma inaugura la Edad Moderna (cf. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 660). En cualquier caso, permanece abierto el interrogante sobre si las Iglesias o el cristianismo como tal han sido capaces de contribuir activamente al proceso de secularización o si, por el contrario, lo que predominó fue un espíritu sectario por su parte, que hizo que este proceso transcurriera, precisamente, en oposición a las Iglesias. Pannenberg ha abordado específicamente la cuestión del papel del cristianismo en un mundo secularizado en *Christentum in einer säkularisierten Welt*, de 1988.

historia en el presente, a la vez que se sostiene que ésta no está dejada al acaso, sino que responde a un determinado plan, no resuelve la cuestión, porque sigue siendo una historia guiada, no abierta a un *novum* real, al estar ya en Dios el *telos* hacia el que Él “atrae” desde el futuro.

Éstos y otros interrogantes tienen difícil solución desde el ámbito de la filosofía. Pannenberg emplea categorías filosóficas, y es consciente de su dependencia intelectual de autores como Hegel y Dilthey, pero como teólogo tiene una propuesta clara: Dios es el fundamento que confiere unidad y sentido a la historia. La historia no es, en consecuencia, un proceso ciego, sino que está orientada por Dios hacia una consumación escatológica, en la que se desvelará el auténtico significado de los acontecimientos singulares.

La filosofía de la historia de Pannenberg se ve obligada a dar el salto a la reflexión teológica. En esta empresa, la obra de K. Löwith le ha proporcionado una ayuda inestimable a lo largo de su trayectoria intelectual, como él mismo reconoce en escritos suyos más recientes⁶⁵⁵, y su impronta se puede apreciar en textos tan tempranos como “Acontecer Salvífico e Historia”⁶⁵⁶.

En *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, de 1949, Löwith defiende la tesis de que la filosofía de la historia parte de presupuestos teológicos [*theologische Voraussetzung*], siendo, de hecho, inviable sin ellos. La moderna filosofía de la historia se levantaría sobre “la fe bíblica en un cumplimiento y termina con la secularización de su modelo escatológico”⁶⁵⁷. Con Voltaire se deja de ver en la historia el reflejo de la voluntad divina y de su providencia, para estudiar las acciones de los hombres “*comme historien et philosophe*”⁶⁵⁸, pero el tránsito de la idea de providencia a la de progreso con la llegada de la Ilustración no significa que se produzca una transformación radical en el nivel del contenido “conceptual” de esta nueva noción: a juicio de Löwith, el “progreso” se vale del legado de la teología providencialista, porque se sigue creyendo en una orientación de la historia hacia un destino, aunque se haya cambiado el sujeto del proceso (que ya no es la voluntad divina, sino la naturaleza humana).

Löwith estudia la idea de historia en Burckhardt, Marx⁶⁵⁹, Hegel⁶⁶⁰, el enfrentamiento entre progreso y providencia en Proudhon, Comte, Condorcet y Turgot,

⁶⁵⁵ Cf. W. Pannenberg, “Christliche Anthropologie und Personalität”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 150-151.

⁶⁵⁶ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 227ss.

⁶⁵⁷ Cf. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 11-12.

⁶⁵⁸ Voltaire desarrolla esta perspectiva en *Essai sur les Mœurs et l'Esprit des Nations et sur les Principaux Faits de l'Histoire depuis Charlemagnes jusqu'à Louis XIII*. En palabras de Löwith, Voltaire y Vico “*emanzipierten die irdische Geschichte von der himmlischen*” (*op. cit.*, 175). En Vico, de hecho, y como muestra Löwith, la historia de la religión queda subordinada a la de la civilización.

⁶⁵⁹ La presencia, aun secularizada, de la teología judeocristiana en la obra de Marx es, para Löwith, a toda luces clara: “*Der ganze Geschichtsprozess, wie er im 'Kommunistischen Manifest' dargestellt wird, spiegelt das allgemeine Schema der jüdischen-christlichen Interpretation der Geschichte als eines providentiellen Heilsgeschehens auf ein sinnvolles Endziel hin*” (*op. cit.*, 48). En Marx tiene lugar un combate entre Cristo (el proletariado) y el anti-Cristo (la burguesía), y el proletariado, como Cristo, posee una misión universal, y viene revestido con rasgos cuasi mesiánicos. Marx contempla un “reino de la libertad” al final de la historia, “*ein Reich Gottes, ohne Gott – das Endziel des historischen Messianismus*”

la visión de la historia en Voltaire, Vico, Bossuet, Joaquín de Fiore, Agustín, Paulo Orosio, así como la interpretación bíblica. En lo referente al cristianismo, Löwith piensa que, en esta religión, la historia representa un *interim*, un “*Zwischenheit*” en camino hacia la consumación que le aguarda al curso de los tiempos⁶⁶¹. La historia es un escenario de salvación, y la presencia de un acontecer salvífico en la historia representa el “escándalo” del cristianismo⁶⁶², que ni Celso ni Voltaire podían aceptar, pero ello no puede ocultar que la moderna conciencia histórica mantiene entre sus presupuestos y consecuencias la visión del pasado como preparación [*Vorbereitung*] y del futuro como cumplimiento [*Erfüllung*], al menos hasta la emergencia de una conciencia posmoderna que niegue la existencia de una estación final en la historia⁶⁶³. En la modernidad, con todo, lo salvífico se convierte, según Löwith, en una teleología impersonal [*unpersönliche Teleologie*], a través de la idea de desarrollo progresivo⁶⁶⁴, en la que cada estadio presente cumple la preparación histórica previa, mediante una asimilación (por vía de la secularización) del esquema judeocristiano.

La visión cristiana de la historia no es, en cualquier caso, una adquisición teórica, sino el resultado de la fe. La razón, por sí misma, no puede atribuir a un acontecimiento singular un valor salvífico para toda la creación, como pretende el cristianismo. ¿Cómo percibir, en efecto, lo escatológico en la historia? Es imposible identificar, afirma Löwith, un plan en la historia mediante de la razón⁶⁶⁵: la historia es imprevista, y constantemente nos desborda. El mundo moderno es cristiano y no cristiano: se basa en gran medida en una secularización de lo cristiano, pero uno de los efectos más señeros de este fenómeno, como es el ateísmo, ha sido posible dentro de la tradición cristiana⁶⁶⁶. El ateísmo moderno, prosigue Löwith, no es un ateísmo politeísta⁶⁶⁷, sino monoteísta, fundado en la separación radical entre creador y creación. En un mundo poscristiano hay creación sin creador, y nos encontramos en un “*saeculum* que carece de perspectiva religiosa, no ya profano, sino meramente mundano [*weltlich*]”⁶⁶⁸. Esta paradoja de la historia moderna se manifiesta en que su procedencia [*Herkunft*] es cristiana, pero su resultado [*Ergebnis*] es anti-cristiano⁶⁶⁹. Como escribe Löwith, “ningún progreso

von Marx” (op. cit., 46), y es así que, para Löwith, “*der historische Materialismus ist Heilsgeschichte in der Sprache der Nationalökonomie*” (op. cit., 48).

⁶⁶⁰ Con Hegel, dice Löwith, la teología cristiana de la historia se transforma en un sistema especulativo (cf. op. cit., 176). Para un estudio comparativo de las filosofías de la historia de Hegel y de Marx, en el contexto de la filosofía analítica, cf. G.A. Cohen, *Karl Marx' Theory of History: A Defence*, 1-27.

⁶⁶¹ Piensa así Löwith que “los cristianos no son un pueblo histórico” (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 178), a diferencia de los judíos, un pueblo eminentemente histórico, que interpreta los acontecimientos de su historia desde Dios, tanto más cuanto más en su contra habla la evidencia empírica. Los profetas son así “*radikale Geschichtsphilosophen*” (*ibid.*), que incluso en medio de las peores catástrofes han sido capaces de vislumbrar la acción de Dios.

⁶⁶² Cf. op. cit., 169.

⁶⁶³ Sobre la condición posmoderna y la crítica de los denominados “grandes relatos”, cf. J.-F. Lyotard, *La Condition Postmoderne: Rapport sur le Savoir*.

⁶⁶⁴ Cf. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 170.

⁶⁶⁵ Cf. op. cit., 181.

⁶⁶⁶ Una consideración similar sobre la ambivalente relación entre el cristianismo y la modernidad la encontramos en Pannenberg. Cf. su “Wahrheit, Gewissheit und Glaube”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 226.

⁶⁶⁷ Cf. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 184.

⁶⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁶⁹ Cf. *ibid.*

terreno podrá nunca lograr la meta cristiana”⁶⁷⁰, ya que no nos puede salvar del pecado y de la muerte, y, cualitativamente, la historia del mundo no ha cambiado después de Cristo: sigue siendo una historia de acciones y de pasiones⁶⁷¹.

Sin embargo, Pannenberg considera que las críticas de Löwith a la sobrevaloración moderna de la historia (y a la filosofía de la historia en cuanto tal)⁶⁷² conducen a la escisión entre historia y acontecer salvífico. Si, para Löwith, la radical novedad introducida por los acontecimientos salvíficos desautoriza a la historia como escenario de significado que pueda servir a su esclarecimiento, Pannenberg cree que “Löwith desconoce que la historia de salvación no es una supra-historia, sino que, en razón de su tendencia universal, incluye esencialmente todo acontecer”⁶⁷³. En esta afirmación podemos comprobar cómo se condensa un importante “nervio” de la filosofía de la historia pannenberiana: no es legítimo hablar de una “historia de la salvación”, o de los acontecimientos salvíficos como realidades paralelas a la historia profana. Coincide, eso sí, con Löwith, en señalar que la importancia de la conciencia histórica en occidente es deudora de la fe de Israel⁶⁷⁴, la cual habría sido secularizada por la filosofía moderna y por la Ilustración, aun manteniendo el punto nuclear de la centralidad de la historia para la comprensión del ser humano. El pensamiento moderno, eso sí, habría reemplazado a Dios por el ser humano como sujeto de la historia⁶⁷⁵.

La antropologización de la historia sólo puede tener como consecuencia, opina Pannenberg, su disolución en historias individuales, porque si el protagonista es el hombre, por fuerza sólo puede serlo el individuo, y “el siguiente paso por esta dirección no podía ser otro que la atrofia de la conciencia histórica y del interés histórico en general (al menos, del interés por una historia universal)”⁶⁷⁶. El alarmismo de Pannenberg no podría más que causar extrañeza: difícilmente se le acusará al pensamiento moderno de “atrofiar la conciencia histórica”. Las filosofías de Hegel y de Marx son buena prueba de ello, así como el hecho de que arduamente puedan las ciencias sociales, a día de hoy, permitirse prescindir de la dimensión histórica de todas las actividades humanas, en aras de un pretendido abstraccionismo o sincronismo. Lo cierto es que Pannenberg parece estar alertando sobre el peligro de reducir la sustantividad de la historia al ámbito de la historicidad del individuo. Si, en Heidegger, la historicidad del *Dasein* es el fundamento de la historia y de la posibilidad de

⁶⁷⁰ *Op. cit.*, 173.

⁶⁷¹ *Cf. op. cit.*, 174.

⁶⁷² De la importancia de la crítica de Löwith a la filosofía de la historia se hace eco Habermas en “¿Qué significa el socialismo hoy en día? Las revoluciones de recuperación y la necesidad de un nuevo planteamiento”, en R. Blackburn (ed.), *Después de la Caída. El Fracaso del Comunismo y el Futuro del Socialismo*, 46. Para la crítica de la filosofía de la historia desde la Escuela de Frankfurt, cf M. Horkheimer – Th. Adorno, “Zur Kritik der Geschichtsphilosophie”, 253-256.

⁶⁷³ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 227.

⁶⁷⁴ El pueblo de Israel, a juicio de Pannenberg, manifestó una fe paradigmática en la acción divina en la historia. Pese a toda la evidencia aparentemente contraria a esta creencia, Israel se reafirmó en su fe radical en Dios, y fue alumbrando progresivamente una conciencia escatológica que le llevó a esperar una consumación [*Vollendung*] definitiva del mundo y de la historia en el futuro. Cf. W. Pannenberg, “Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 118.

⁶⁷⁵ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 228.

⁶⁷⁶ *Ibid.*

comprenderla⁶⁷⁷, para Pannenberg no es la historicidad del individuo, el hecho de que el individuo se perciba como ser anclado en lo histórico, lo que fundamenta la conciencia de la historia, sino “que la historicidad se fundamenta en la experiencia de la realidad como historia, tal como queda a descubierto en esta historia de promesa de Dios con Israel, orientada al cumplimiento anticipado en Jesucristo”⁶⁷⁸.

De hecho, Pannenberg cree que la sustitución de la historia por la historicidad es la manifestación de un mismo fenómeno, a saber, la progresiva emancipación de la razón humana de Dios: “la emancipación de la historicidad frente a la historia, la inversión de las relaciones existentes entre ambas, en orden a una fundamentación de la historia sobre la base de la historicidad del hombre, aparece como el remate último de un camino que comenzó cuando, en la modernidad, se hizo al hombre sustentador de la historia, en lugar de Dios”⁶⁷⁹. La primacía del sujeto humano frente a Dios en el pensamiento moderno habría provocado que el primero terminara convirtiéndose en el centro de la historia, la cual será entendida como una posibilidad más del individuo, y no como una realidad con entidad propia. Sólo un sujeto como Dios sería capaz de garantizar la unidad, la universalidad y la sustantividad de la historia.

La unidad de la historia que, de acuerdo con Pannenberg, exige el reconocimiento de Dios como su fundamento, representa una temática de notable importancia en la reflexión del teólogo alemán, para quien la historia no puede reducirse a una suma de historias individuales, y menos aún a una yuxtaposición de una historia sagrada y de otra profana. Posicionarse a favor o en contra no es irrelevante, sino que atañe directamente a todas las afirmaciones consecuentes sobre la revelación y la fe cristiana, y “el pensar histórico difícilmente podrá renunciar al presupuesto de una unidad en la historia”⁶⁸⁰. Sin embargo, “¿cómo será posible la concepción de una unidad en la historia?”⁶⁸¹

Desde una perspectiva que recuerda, en gran medida, a la hegeliana, pero que también se inspira en la reflexión de Dilthey en torno a la prioridad del todo sobre la parte, Pannenberg juzga que “únicamente en el horizonte de una historia universal, puede valorarse el acontecer particular en todo su significado”⁶⁸². El aislamiento de los eventos históricos responde a la necesidad de delimitación del objeto de estudio científico, pero no a la verdad de la intrínseca interconexión entre todos los sucesos que integran la historia⁶⁸³. La teoría del conocimiento histórico propuesta por R.G.

⁶⁷⁷ Cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 349. Para J.-F. Suter, en este aspecto existe un importante distanciamiento entre Dilthey y Heidegger: en Heidegger, el ser humano, en cuanto que arrojado al mundo, se encuentra abandonado al poder del destino, mientras que Dilthey cree en la vocación humana a salvaguardar la herencia cultural del pasado, insertándose en una historia que trasciende su particularidad. Cf. J.-F. Suter, *Philosophie et Histoire chez Wilhelm Dilthey. Essai sur le Problème de l'Historicisme*, 185-186. Con todo, no puede olvidarse que Heidegger confiere gran importancia a la perspectiva del “cuidado del ser”, llegando a definir al ser humano como el “pastor del ser” (*Carta sobre el Humanismo*, 39), por lo que no está del todo ausente la idea de una “vocación” de la humanidad, aun encontrándose arrojada en el mundo.

⁶⁷⁸ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 228.

⁶⁷⁹ *Ibid.*

⁶⁸⁰ *Ibid.*

⁶⁸¹ *Op. cit.*, 264.

⁶⁸² *Op. cit.*, 264-265.

⁶⁸³ Esta consideración desempeña un papel central en la exposición sistemática de la naturaleza de los procesos históricos que Pannenberg lleva a cabo en *Antropología en Perspectiva Teológica*, 647ss.

Collingwood ofrece, en opinión de Pannenberg, una sólida base para articular las consideraciones sobre la unidad en la historia⁶⁸⁴. Frente al positivismo histórico y a su extrapolación del método hipotético-deductivo de las ciencias naturales a la historiografía (el investigador, libre de prejuicios, aislaría hechos concretos para luego descubrir las leyes que los rigen), Collingwood rechaza que el historiador se esté centrando únicamente en acontecimientos individuales. Ni el historiador acumula datos individuales para descubrir las leyes de la historia, ni se centra exclusivamente en el análisis de hechos, sino que es “la conexión de eventos individuales (la cual se diferencia específicamente de la concebida en las leyes científico-naturales) lo que constituye el objeto propio del historiador”⁶⁸⁵. El historiador no estudia hechos aislados, sino conexiones. El énfasis en las conexiones, sin embargo, podría comprometer la defensa de la contingencia de los hechos particulares. Es por ello, según Pannenberg, que la concepción de la historia como unidad debe satisfacer una serie de condiciones que permitan armonizarla con el respeto a la peculiaridad de los hechos históricos: “todo proyecto de decurso de la historia ha de estar de tal modo construido que no excluya la contingencia de lo histórico”⁶⁸⁶.

En todo caso, llevar a efecto este propósito no es sencillo, y, como en tantas otras instancias, parece conveniente enumerar primero los modelos hermenéuticos de la historia que son incompatibles con este proyecto antes que proponer, positivamente, un esquema de pensamiento que responda a él. Para Pannenberg, el evolucionismo histórico (la historia como despliegue necesario de un núcleo original) es esencialmente irreconciliable con el respeto a la contingencia del acontecer histórico y con la apertura a la novedad radical del futuro, y tampoco cabe reducir la historia a tipologías estructurales (centradas en las culturas, en los ciclos históricos...), que sacrificarían la posibilidad de que surgiera algo nuevo en el decurso temporal.

Igualmente contraria a la perspectiva pannenberiana es la tesis de K. Jaspers, quien identificó un “tiempo axial”, comprendido entre los años 800 y 200 antes de Cristo, en el que habrían nacido las categorías fundamentales del pensamiento occidental y oriental, a modo de “centro” de la historia que marcaría un antes y un después⁶⁸⁷. Puede encontrarse un inquietante paralelismo entre la centralidad que Jaspers confiere a su tiempo eje y la que el cristianismo atribuye al acontecimiento-Cristo. En palabras de Pannenberg, “Jaspers es consciente de construir su proyecto a modo de secularización de la concepción cristiana, que ve a Jesucristo como eje de la historia”⁶⁸⁸, pero el teólogo alemán no comparte esta tentativa. Desde el plano estrictamente argumentativo, Pannenberg piensa que el tiempo axial de Jaspers no satisface las condiciones necesarias para erigirse en una anticipación del final escatológico de la historia, a diferencia de la figura de Jesús de Nazaret: “la unidad interna de la persona de Jesús de Nazaret y, sobre todo, su significado escatológico como presencia del fin de la historia, que son los únicos elementos por los que Jesucristo viene a ser el módulo definitivo de todo lo posterior, no son transferibles a

⁶⁸⁴ R.G. Collingwood expuso, en lo fundamental, su teoría del conocimiento histórico en *The Idea of History*, de 1946.

⁶⁸⁵ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 267.

⁶⁸⁶ *Op. cit.*, 268.

⁶⁸⁷ Cf. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, de 1949.

⁶⁸⁸ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 269.

una extensión temporal de la historia humana”⁶⁸⁹. Un período histórico, como el de aproximadamente seiscientos años que propone Jaspers, no constituye un acontecimiento singular; al carecer de unidad interna, no está capacitado para anticipar el fin de la historia, y el fin de la historia debe anticiparse necesariamente en lo singular.

La insistencia pannenbergiana en el hecho histórico singular como única instancia legítima para anticipar el sentido de la totalidad de la historia resulta problemática. El observador crítico seguirá manteniendo que la misma centralidad que Pannenberg concede a un hecho singular podría aplicarse a un conjunto de hechos con unas características comunes que denotasen una relativa unidad (como es el caso del tiempo axial de Jaspers). Además, delimitar los márgenes y el alcance de un hecho o de una figura singular es sumamente complicado, máxime cuando se ha afirmado, como hace Pannenberg (siguiendo a Collingwood), que la historia es un tejido de conexiones entre hechos⁶⁹⁰. Y, con todo, el punto más débil de la argumentación de Pannenberg en contra de Jaspers reside en una sentencia, cuanto menos, enigmática: “que Jesucristo sea el eje de la historia [y no el tiempo axial de Jaspers], por cuanto es ya su consumación incoada, todo cristiano habrá de juzgarlo también como empíricamente confirmado. Deberá poner su confianza en que, en lo sucesivo, la marcha de la historia seguirá asimismo robusteciéndole en su convicción. Y llegará un día en que la confirmación empírica del conocimiento cristiano de Jesucristo será reconocida por todos los hombres, a gusto o disgusto, como consumación de la historia. Validez la tiene ya ahora para todos: sobre ello se asienta la misión de la Iglesia”⁶⁹¹.

Difícilmente se salvarán las anteriores frases de la acusación de apriorismo o incluso de fundamentalismo. En efecto: ¿con qué legitimidad puede considerarse “empíricamente demostrado” el carácter proléptico de Jesús con respecto al fin de la historia? Afirmar la posibilidad de que el final de la historia se anticipe en un hecho histórico concreto dista mucho de identificar esa anticipación con una figura determinada, y más aún de considerar que esta vinculación haya sido “empíricamente demostrada”. ¿Cómo se puede demostrar empíricamente que Cristo anticipa el final de la historia? ¿Por qué no pueden otras figuras y otros acontecimientos revestirse de un significado proléptico análogo al de Jesucristo? Lo cierto es que Pannenberg piensa que las carencias de las distintas propuestas de fundamentación de la unidad de la historia que, a su vez, respeten la contingencia de los acontecimientos, hace necesario traer a consideración la realidad divina: “la infructuosidad de todos estos ensayos puede ser una indicación de que la unidad de la historia está fundamentada de un modo trascendente. El Dios que, debido a la trascendencia de su libertad es origen de lo contingente en el mundo, fundamenta también la unidad de lo contingente como historia,

⁶⁸⁹ *Ibid.*

⁶⁹⁰ Tampoco parece muy coherente que Pannenberg afirme que la figura de Jesucristo (el hecho singular) no debe aislarse de la historia en la cual se inscribe (la de Israel), como se hace en la quinta tesis dogmática de *La Revelación como Historia*, mientras que, al analizar el pensamiento de Jaspers, no se proceda de la misma manera, sino que se exija que el tiempo axial se concrete en un hecho o en una figura específica. La asimetría metodológica es evidente. Aspecto distinto sería que el tiempo axial de Jaspers no reuniera, a nivel de contenidos, los mismos requisitos que la figura de Jesús para erigirse en eje de la historia, pero estructural y tipológicamente las diferencias no son, al menos aparentemente, tan profundas.

⁶⁹¹ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, nota 118.

de manera tal que no se excluya la contingencia de los acontecimientos en ella conexos”⁶⁹².

Si, a juicio de Pannenberg, las explicaciones que prescinden de Dios no ofrecen una justificación de la unidad de la historia, persiste entonces una pregunta: ¿debe el historiador comprometerse con una imagen teísta de la historia? ¿De qué modo afecta la fundamentación de la unidad y de la coherencia de la historia a la labor científica? ¿No se verá ésta irremediabilmente comprometida? Pannenberg no desea subordinar la investigación científica del historiador a la aceptación de Dios, aunque, en la práctica, y al menos según se deduce de su propuesta filosófica, al historiador no le quede otra alternativa que aceptar la realidad divina. En efecto, o rechaza la existencia de una unidad en la historia, ignorando entonces el profundo nexo entre todos los acontecimientos que la componen, o bien la acepta pero no le confiere una fundamentación adecuada. No parece claro que exista una salida a este dilema⁶⁹³.

Seguramente, la exposición de Pannenberg interpele más al teólogo que al historiador, intentando convencerle de que la historia no puede ser deducida apriorísticamente según la lógica del absoluto (desvelada filosóficamente o mediante el examen de la fe), sino que debe insertarse en la comprensión de los propios hechos históricos: “una teología de la historia de esta índole [la propuesta por Pannenberg] se diferencia del tradicional pensar histórico-salvífico en su intención de ser, por principio, históricamente verificable. Lo cual no significa que pueda extraerse directamente de una serie de datos particulares cualesquiera”⁶⁹⁴, si no se quiere caer en concordismos ya superados. La teología no puede aproximarse a la historia desde instancias externas al desarrollo immanente de esta última. Su tarea consiste en dilucidar la acción de Dios “a través de las experiencias, la planificación y la actuación de los hombres, en y a pesar de su perversión pecadora”⁶⁹⁵. Eso sí: la historia, admite Pannenberg, es incapaz, por sí misma, de manifestar un significado. En ello coincide con Löwith: la cuestión relativa al sentido de la historia conlleva una clara orientación teológica⁶⁹⁶, y, si se abandonan los presupuestos teológicos, es imposible siquiera plantearse este interrogante, ya que sólo cabría una explicación de carácter naturalista.

⁶⁹² *Op. cit.*, 270. La afirmación de una continuidad en el acontecer, que no sacrifique la contingencia de la historia, es tan importante en Pannenberg que el teólogo alemán llega incluso a sugerir que la distinción entre naturaleza e historia debería superarse para comprender la naturaleza como historia (*op. cit.*, nota 121). Sobre la disyuntiva entre una hermenéutica antropocéntrica y una teocéntrica de la historia en Pannenberg, cf. K. Koch, *Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive*, 90-91.

⁶⁹³ Pannenberg considera que esta pregunta resulta especialmente acuciante en el caso de la historia de las religiones, donde “más directamente se plantea la pregunta sobre la divinidad que opera estos cambios” (W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 272). El problema reside en cómo convencer al historiador de las religiones de que las transformaciones en la idea de Dios responden, en último término, a la acción divina, y no a cambios de orden sociológico, económico, cultural, psicológico, etc.

⁶⁹⁴ *Op. cit.*, 273.

⁶⁹⁵ *Op. cit.*, 274.

⁶⁹⁶ Esta tesis aparece también en el análisis de la filosofía de la historia de la Escuela de Frankfurt (la historia como proceso de emancipación de la humanidad) elaborado por M. Theunissen (cf. *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart; Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien*). Cf. W. Pannenberg, “Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 112. Sobre el pensamiento de la Escuela de Frankfurt, cf., entre otros, A. Cortina, *Crítica y Utopía: la Escuela de Frankfurt*; J. Muguerza, *Desde la Perplejidad*, 628-641.

El interés en la temática del sentido de la historia, que marca la trayectoria intelectual de Pannenberg, ya desde escritos tempranos como “Acontecer Salvífico e Historia”, reaparece en sus textos más recientes, como algunos de los ensayos reunidos en los *Beiträge zur systematischen Theologie*, en los que Pannenberg reitera la necesidad de conferir a la historia un fundamento divino. El problema radica, como él mismo reconoce, en el desafío de la presencia del mal y del sufrimiento en el mundo, que dificulta todo intento de reconciliar el curso de la historia con la voluntad de Dios. Pannenberg no renuncia, sin embargo, a la convicción profunda de que Dios, como fundamento de la historia, permite vislumbrar un significado para el curso de los tiempos, porque la idea de Dios constituye una respuesta al interrogante sobre el sentido [*Sinn*] de la realidad como un todo⁶⁹⁷.

Del acercamiento pannenberiano a la historia, en diálogo con algunas de las principales propuestas filosóficas contemporáneas, puede colegirse que, para el pensador alemán, Dios es la única realidad capaz de conferir al decurso histórico una unidad y un sentido⁶⁹⁸. Constituye ésta una tesis que, como hemos visto, aparece en los escritos iniciales de Pannenberg, pero que mantiene su vigor también en sus obras más tardías, como signo de su relevancia en la mente de nuestro autor. El lugar central que Pannenberg concede a Dios en el esclarecimiento de la naturaleza de la historia representa, asimismo, un valioso vínculo con la teología. Filosofía y teología de la historia parecen confluir, en Pannenberg, en la necesidad de reconocer el carácter de Dios como fundamento de la historia.

⁶⁹⁷ Cf. W. Pannenberg, “Sinnerfahrung, Religion und Gottesgedanke”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 112.

⁶⁹⁸ Sobre la importancia de este aspecto, a saber, del carácter de Dios como fundamento de la unidad de la realidad (la cual sería concebida como un proceso unitario que engloba tanto la naturaleza como la historia), cf. C. A. Buller, *The Unity of Nature and History's in Pannenberg's Theology*, 63-79.

II) HACIA UNA TEOLOGÍA DE LA REVELACIÓN COMO HISTORIA

1) REVELACIÓN E HISTORIA

A) LA REALIDAD COMO HISTORIA EN LA FE BÍBLICA

La importancia de la historia en el pensamiento de Pannenberg es, en último término, de inspiración bíblica. La consideración filosófica de la historia y de sus implicaciones en la comprensión de la vida individual responde a una motivación teológica: el intento de entender la revelación divina a partir de la realidad histórica, en lugar de restringirla al plano de la palabra recibida⁶⁹⁹. Para Pannenberg, la relevancia de la temática histórica posee un enraizamiento en la experiencia de fe del pueblo de Israel, tal y como ha quedado reflejado en sus Sagradas Escrituras, y constituye una temática que se encuentra ya en sus trabajos más tempranos, como “Acontecer Salvífico e Historia”, de 1959, o en su contribución a *La Revelación como Historia*, de 1961⁷⁰⁰.

A juicio de Pannenberg, “la historia es el más complejo horizonte de la teología cristiana”⁷⁰¹. Esta afirmación programática, presente en “Acontecer Salvífico e Historia”, resulta absolutamente esclarecedora para entender los propósitos de

⁶⁹⁹ Por otra parte, la centralidad de lo histórico en la reflexión teológica como esclarecimiento de la fe ha adquirido gran importancia en el discurso teológico de las últimas décadas. Como escribe H. Fries, “la fe está referida a la historia. Con ello afloran y salen a la luz sus contenidos, con ello diríamos que se contraponen los diferentes colores de un único rayo de luz. Por consiguiente, la historia no pone en peligro ni menos niega la fe, su contenido ni su verdad; más bien les devuelve su verdadera realidad” (H. Fries, *Teología Fundamental*, 156; cf. también J.A. Martínez Camino, *Recibir la Libertad. Dos Propuestas de Fundamentación de la Teología en la Modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel*, 173-175).

⁷⁰⁰ Para B.S. Koziel, Pannenberg concibe la fe de Israel como poseedora de una “estructura histórica [geschichtliche Struktur]”, que postula una vinculación esencial entre Dios y el futuro (cf. B.S. Koziel, *Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesus und der frühen Christen? Ein Diskurs zwischen Exegese, Kulturphilosophie und systematischer Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen Denklinie*, 635). Lo escatológico ya no aparece, en Pannenberg, como una radicalización del mensaje cristiano, sino que se integra en un contexto más amplio: el de una teología de la historia y de la salvación. De esta manera, una de las características más notables del pensamiento de nuestro autor sería su inserción de la escatología, una temática típicamente judeocristiana, dentro de una concepción de la historia. De hecho, el núcleo argumentativo de la cristología de Pannenberg residiría, precisamente, en la afirmación de que en Jesús se hace presente el futuro escatológico, siendo su resurrección la realización del *ésjaton* (*op. cit.*, 651). La perspectiva de Pannenberg permitiría, así, rehabilitar tanto la teología como la filosofía de la historia (*op. cit.*, 662).

⁷⁰¹ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 211.

Pannenberg, ya que, como escribe G. Gutiérrez, nuestro autor “busca reinterpretar el cristianismo a partir de la historia tomada como una totalidad”⁷⁰². El horizonte más propio de la teología cristiana no es la palabra, o determinadas categorías filosóficas que se hayan podido venir utilizando a lo largo de los siglos para expresar el mensaje cristiano, sino la historia: la historia es el *locus* por excelencia de la reflexión teológica. Ni la Sagrada Escritura ni los escritos de las grandes figuras cristianas pueden igualar a la historia en su alcance y significación. La historia, en cuanto que horizonte de la teología cristiana, se erige también como permanente desafío, y a la pregunta sobre ¿dónde salva Dios? o, más bien, ¿dónde se manifiesta la fuerza salvífica de Dios para el ser humano?, Pannenberg ofrecerá una respuesta basada en el valor de lo histórico. Dios se hace “acontecimiento de la salvación [*Heilsgeschehen*]” en la historia, en cuanto que universalidad susceptible de un sentido total⁷⁰³.

La posición de Pannenberg sobre la importancia capital de la historia contrasta con la teología dialéctica de K. Barth, que establece un hiato insuperable entre el Creador y la creación, de manera que el conocimiento de Dios sólo es posible si Dios mismo decide libremente revelarse al ser humano mediante su palabra. La revelación positiva, consignada en los escritos bíblicos, aparece así como la condición fundamental para el acceso a la realidad divina, ya que la historia no puede conducir a Dios. Bien es cierto que la teología de Barth constituía, *grosso modo*, una reacción, a su vez, contra el historicismo y el antropocentrismo teológico del protestantismo liberal. Frente a ello, y en lugar de partir de la historia y del ser humano, Barth propuso pensar desde arriba: hacer teología desde Dios. Como escribe Pannenberg: “Barth piensa que Feuerbach únicamente pretendió convertir definitiva y totalmente en antropología aquella teología que parecía ya quererlo casi ella misma. Para Barth, Feuerbach únicamente sacó las consecuencias que se deducían del arranque de la teología desde el hombre, principio éste que dominó durante todo el siglo XIX, toda vez que la teología en sus diversos matices siempre infería a Dios desde el hombre, en vez de proceder a la inversa, partiendo de Dios. Frente a eso, Barth proclamó un giro general y radical, el restablecimiento de la irreversibilidad de las relaciones con Dios, que nunca pueden ser pensadas sino de arriba hacia abajo, desde Dios al hombre. La labor dogmática de la vida entera de Barth consiste en la realización de este giro”⁷⁰⁴.

La teología de Barth, sin embargo, con su acentuación de la necesidad de empezar “desde arriba” para iluminar el “abajo”, había privilegiado, de manera casi excluyente, la “palabra de Dios [*Das Wort Gottes*]” como escenario de la revelación. Lo

⁷⁰² G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, 268, y en la página 232 cita la primera tesis dogmática sobre la revelación expuesta en *La Revelación como Historia* para ilustrar la noción de que la historia es el lugar en el que Dios revela el misterio de su persona.

⁷⁰³ Para D. Müller, la teología de Pannenberg se presenta como una *Offenbarungstheologie* (cf. D. Müller, *Parole et Histoire. Dialogue avec W. Pannenberg*, 19), y en ella convergen diferentes dimensiones de la realidad histórica: “Pannenberg comprende la historia a la vez como historia de las tradiciones, historia universal e historia de la salvación (o revelación)”, y, como señala Müller, este entendimiento de la historia se traduce en la imposibilidad de hacer abstracción de las relaciones hermenéuticas existentes entre los hechos particulares y la totalidad del decurso histórico. Sin embargo, el propio Müller reconoce que, pese a la presencia de distintos niveles de comprensión de la realidad histórica en Pannenberg, “la historia de las tradiciones es impensable (...) sin la historia universal” (*op. cit.*, 44), y “no es posible aislar, de forma dualista o supranaturalista, la historia universal y la historia de la revelación” (*op. cit.*, 53), porque ya en la historia universal aparece una búsqueda de salvación y de plenitud.

⁷⁰⁴ W. Pannenberg, “Tipos de Ateísmo”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 156. Para un estudio comparativo de las ideas de revelación en Barth y Pannenberg, cf. A. Galiano, “La revelación en K. Barth y W. Pannenberg. Inicio de estudio comparativo”, 147-160.

específico del cristianismo no debería buscarse en el acontecer histórico, sino en la palabra por medio de la cual Dios se ha dirigido al hombre. Esa palabra se constituye en una instancia supra-histórica, concebida, sí, en un momento dado, pero cuyo significado trasciende la historia. Las respuestas a los más variados interrogantes humanos sólo pueden encontrarse en la palabra, en el diálogo sostenido entre Dios y el hombre. Pannenberg, por el contrario, estima que “todas las cuestiones y respuestas teológicas sólo tienen su sentido dentro del marco de la historia que sostiene Dios con la humanidad y, a través de ella, con su creación entera; historia encaminada a un futuro, oculto aún para el mundo pero manifestado ya en Jesucristo”⁷⁰⁵. La historia es, por tanto, el marco de una relación entre Dios y la humanidad, y en ella se puede contemplar la acción de Dios de cara al hombre. Cómo se haya llevado a cabo dicha acción representa, indudablemente, un problema sumamente importante a clarificar, pero la afirmación de fondo no duda en mantener que Dios se manifiesta al ser humano en la historia. El hombre es también mediador entre Dios y el resto de la creación, por lo que la historia de la humanidad es, dentro de la historia de la naturaleza, el marco de una relación con Dios de alcance cósmico. Por su parte, la historia en su conjunto se halla encaminada hacia un futuro, siendo esta orientación esencial para conocer el sentido de la historia⁷⁰⁶.

Hay, sin embargo, dos posicionamientos teológicos que deslegitiman el proyecto pannenbergiano de elaboración de una teología que tome la historia como categoría central del acontecer salvífico. El primero, y seguramente el más importante de ellos, es el de R. Bultmann, aunque sus tesis las encuentra Pannenberg también en Gogarten. Bultmann, desde una perspectiva netamente anti-idealista que se inspira, en gran medida, en la analítica existencial de Heidegger, diluye, a juicio de Pannenberg, “la historia en la historicidad de la existencia”⁷⁰⁷. La historia queda circunscrita a la órbita de la existencia humana, de la historicidad del hombre en cuanto que sujeto en la historia, pero no posee valor ontológico en sí misma. El segundo adversario teológico de Pannenberg es M. Kähler, para quien “el contenido auténtico de la fe es supra-histórico”⁷⁰⁸.

Los dos polos teóricos con los que compite la propuesta teológica de Pannenberg están, por tanto, nítidamente definidos. Por un lado tenemos la reducción de la historia a existencia (la total antropologización de lo histórico como temporalidad del *Dasein*), lo que desliga la revelación cristiana de lo histórico en cuanto tal, para traducirla en clave existencial. De ahí la importancia del proyecto bultmanniano de “desmitologización [*Entmythologisierung*]”, que pretende dejar de lado los elementos mitológicos que se encontrarían en lo primitivos escritos cristianos, y que harían incompatible el anuncio del Evangelio con la mentalidad y la racionalidad del hombre moderno, intentando

⁷⁰⁵ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 211.

⁷⁰⁶ Cf. *ibid.*

⁷⁰⁷ *Ibid.* La exposición de los fundamentos de la teología bultmanniana la encontramos en sus obras *Creer y Comprender* y *Teología del Nuevo Testamento*. Para una introducción al pensamiento de Bultmann, cf. J. Florkowski, *La Teología de la Fe en Bultmann*; R.A. Johnson, *Rudolf Bultmann: Interpreting Faith in the Modern Era*.

⁷⁰⁸ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 211. De M. Kähler, cf. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus; Dogmatische Zeitfragen: Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre*. Sobre la relación entre Cristo, la historia y la escatología en M. Kähler, cf. S. Hjelde, *Das Eschaton und die Eschata. Eine Studie über Sprachgebrauch und Spracherwirrung in protestantischer Theologie von der Orthodoxie bis zur Gegenwart*, 202-215.

buscar el significado más profundo que, oculto bajo el ropaje mitológico, contienen para la existencia humana⁷⁰⁹. Por otro lado, la revalorización pannenbergiana de la historia se enfrenta también con la crítica de lo histórico como cauce de expresión de la fe en Kähler. La historia no podría ser escenario revelador de la acción de Dios, porque en las categorías de lo histórico sería imposible articular la explicación de la fe: la temática de la fe, en definitiva, desbordaría por completo la historia. Se trata de dos tesis contradictorias entre sí, puesto que una encuadra la fe en la pura historicidad, mientras que la otra le atribuye un fundamento supra-histórico, pero “ambas posiciones teológicas, la de la pura historicidad y la del fundamento supra-histórico de la fe, tienen sin embargo un común motivo extra-teológico. Su punto base común ha de vérselo en el hecho de que la indagación histórico-crítica como examen científico del acontecer, ya no parecía dar cabida al acontecer salvífico. Debido a ello, la teología de una historia de salvación (teología histórico-salvífica) se refugió en el puerto de una supra-historia o – con Barth- de una historia originaria, supuestamente a salvo frente a la marea histórico-crítica”⁷¹⁰.

El problema de tesis como las de Kähler es que, como señala Pannenberg, son difícilmente compatibles con los avances propiciados por los métodos histórico-críticos en el terreno de los estudios bíblicos y de la teología en general, los cuales parecen relativizar todo intento de reservar un campo “supra-histórico” para el acontecer salvífico. La afirmación de lo supra-histórico representa, en el fondo, una salida en falso frente a lo que Pannenberg llama “la marea histórico-crítica”⁷¹¹, por lo que la tarea del teólogo habrá de consistir, precisamente, en articular una reflexión que permita redescubrir la obra de la salvación en la historia. Semejantes planteamientos tienden a concebir una historia sagrada en paralelo a la historia profana. Por razones similares, Pannenberg rechazará también el término “meta-historia”, que K. Koch utiliza para caracterizar la concepción israelita⁷¹². Y, por su parte, dirige reproches no menores contra el enfoque de Bultmann: “la teología existencial se retiró del decurso objetivo del acontecer, juzgándolo como sin sentido ni posibilidades, a la experiencia de la significatividad de la historia en la historicidad del individuo”⁷¹³.

Con todo, la negativa de Pannenberg a adoptar una postura existencialista o supra-historicista no deriva de un planteamiento puramente filosófico, sino que, en su

⁷⁰⁹ Pannenberg prefiere hablar de “despositivización [*Entpositivierung*]” de la Sagrada Escritura, en lugar de utilizar, por las implicaciones teológicas que conlleva, el concepto de “desmitologización” de Bultmann. Cf. W. Pannenberg, “La Crisis del Principio Escritura”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 11-21. También, sobre la temática del mito, cf. W. Pannenberg, “Die weltgrundende Funktion des Mythos”, en H.H. Schmid (ed.), *Mythos und Rationalität*, 108-122.

⁷¹⁰ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 211.

⁷¹¹ *Ibid.*

⁷¹² La crítica de Pannenberg a la posición de K. Koch la encontramos en una obra de madurez: *Teología Sistemática*, vol. I, 231. De K. Koch, cf. *The Prophets* I, 145.

⁷¹³ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 211. Sucintamente expone aquí Pannenberg el núcleo de la teología existencial: mediante la crítica de la objetividad de lo histórico, poniendo de relieve la “vacuidad” de los hechos, su carencia de significado si no es por la mediación de la interpretación subjetiva, la teología existencial traslada la reflexión a la órbita de la experiencia individual. Los hechos históricos aparecen como realidades agotadas, clausuradas sobre sí mismas, y sólo la existencia individual transforma esos hechos históricos en historicidad, en experiencia o vivencia de lo histórico por parte del sujeto humano. Sólo así lo histórico adquiere sentido, en cuanto que referido a la existencia del individuo concreto, pero nunca como entidad propia.

opinión, tiene un sólido fundamento bíblico en la experiencia de fe del pueblo de Israel, convencido de que “dentro de la historia de las religiones, Israel detenta un puesto singular en razón de su conciencia histórica, es patrimonio común de la investigación actual”⁷¹⁴. Esta conciencia histórico le permitió a Israel efectuar una proyección escatológica del sentido de la historia al futuro definitivo, en lugar de referir el significado de los acontecimientos al mitologema arquetípico originario en la génesis de los tiempos, rechazando, por tanto, el refugio ante los cambios históricos que proporcionaría “la incambiable realidad mítica originaria, que se refleja en los cursos cíclicos del acontecer terreno”⁷¹⁵. De esta manera, “lo específico de Israel es que experimentaba la realidad de su Dios no en las penumbras de un acontecer mítico arcaico, sino precisamente, y cada vez con más decisión, en el cambio histórico del mismo”⁷¹⁶.

El presupuesto esencial de la conciencia histórica del pueblo de Israel es “su idea de Dios”⁷¹⁷. El “Dios vivo” de Israel alumbra la posibilidad de una novedad en el curso de la historia, ya que no se trata de un Dios arquetípico, lo que “constituye el fundamento de la concepción israelita de la historia que tiende linealmente hacia un fin”⁷¹⁸. El Dios vivo no se ha descubierto aún plenamente en la historia, y su actuación no puede ser predicha o pre-figurada, siendo así que el conocimiento que Israel tenga de Dios no puede ser ajeno a la historia, la cual se erige en escenario de mediación entre Dios y su pueblo.

Esta mediación de lo histórico se contempla de modo privilegiado en el contexto de la óptica “promesa-cumplimiento”, que recorre gran parte de la Biblia hebrea⁷¹⁹. Dios promete cosas que aún están por cumplirse: se da una espera en el cumplimiento, que no ha llegado todavía. La promesa queda así referida a un futuro: “dentro de esta realidad, caracterizada por la actuación siempre nueva de Dios, surge la historia, debido a que Dios manifiesta promesas y las cumple. La historia es el acontecer que media como tensión entre promesa y cumplimiento, recibiendo de la promesa una orientación finalística irreversible hacia el cumplimiento futuro”⁷²⁰. Esta nota de finalidad es sumamente importante. La no-realización de la promesa, y su situación en un futuro, en lo que está por venir, orienta la historia, la “alinea” con un destino aún no efectuado. La historia adquiere un valor propio porque constituye el transcurso necesario para la consecución de la actualización de la promesa, que se convierte en el objetivo del decurso histórico. El Dios de Israel se revela en la historia, porque es en ella, dirigida hacia un cumplimiento, donde se da a conocer la acción de Dios y, a través de ésta, el verdadero ser de Dios: “el que sea conocido –o sea, revelación- constituye aquí el fin del actual histórico de Yahvé: es algo que nace de su amor, toma su punto de partida en un juramento de Yahvé, y apunta a que Yahvé se revela en su actuación, siguiendo la forma como cumple su juramento”⁷²¹.

⁷¹⁴ *Ibid.*

⁷¹⁵ *Ibid.*

⁷¹⁶ *Ibid.*

⁷¹⁷ *Ibid.*

⁷¹⁸ *Ibid.*

⁷¹⁹ Como ha puesto de relieve A. Torres Queiruga, Pannenberg abandonará posteriormente el esquema promesa/cumplimiento por el de la historia de las tradiciones. Cf. A. Torres Queiruga, *Repensar la Revelación. La Revelación Divina en la Realización Humana*, 363.

⁷²⁰ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 211.

⁷²¹ *Ibid.*

La historia representa la tensión entre la promesa y el cumplimiento, entre posibilidad y realidad. Sin ellas difícilmente podría darse una conciencia histórica, porque si el cumplimiento fuese simultáneo a la formulación de la promesa, la historia nunca quedaría referida a un futuro. La historia sería, más bien, el presente de las actuaciones irrevocables de la divinidad, y quedaría privada de sustantividad, reduciéndose a una suma de presentes, no orientados hacia ningún fin común. El hilo de la historia se detendría constantemente en los acontecimientos puntuales, pero en ningún momento se estaría en condiciones de suscitar una visión universal⁷²².

Sin embargo, el proceso que llevó a la adquisición de una conciencia histórica fue lento, aunque, de acuerdo con Pannenberg, está incoado ya en “los comienzos de la historiografía de Israel, que permiten reconocer la peculiar concepción israelita de la historia”, y que “se remontan ya a los tiempos de David y Salomón”⁷²³, y “la evolución de la historiografía israelita se caracteriza por hecho de que el horizonte de la conciencia histórica crece cada vez más, y el arco tendido entre promesa y cumplimiento es cada vez más amplejivo”⁷²⁴. Con la tradición deuteronomista⁷²⁵, por su parte, “la estructura de promesa-cumplimiento aparece en forma algo modificada”⁷²⁶, y la realización de la promesa queda vinculada al cumplimiento de la Ley, de modo que “junto a la promesa, y como fuerza que determina el recurrir de la historia, hace su aparición la Ley”⁷²⁷. El futuro no es ya lo impredecible, sino lo que sucederá de cumplirse unas condiciones concretas, que dependen de la fidelidad de Israel a la Ley de Dios.

El advenimiento de la apocalíptica (para E. Käsemann, la “madre de la teología cristiana”⁷²⁸) a finales del primer milenio antes de Cristo, y su decisivo influjo tanto en los escritos más tardíos del Antiguo Testamento como en gran parte del Nuevo Testamento, constituye, para Pannenberg, la sanción definitiva de la visión de la historia como un todo orientado hacia un futuro escatológico en el seno de la religión judía: “la apocalíptica judía consumó la extensión de la historia al entero correr del mundo entre

⁷²² Cf. *ibid.*

⁷²³ *Ibid.* Con todo, la investigación bíblica parece coincidir en que las fuentes más antiguas son las de carácter profético, y la arqueología actual relativiza enormemente el valor histórico de los ciclos de David y Salomón, llegando incluso a negarlo (cf. I. Finkelstein - N.A. Silberman, *The Bible Unearthed, Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origins of Its Sacred Texts*; M. Liverani, *Oltre la Bibbia: Storia Antica di Israele*).

⁷²⁴ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 211. Pannenberg sugiere que se produjo una progresiva percepción en Israel del horizonte de futuridad. Para ejemplificar su aserto, alude al texto de la promesa de la sucesión al trono davídico que contiene el capítulo séptimo de II Samuel, con la profecía de Natán (cf. I Reyes 2). En ella no se clarifica quién será el receptor de la promesa. La promesa se despersonaliza para historicizarse: la sucesión de David tendrá continuidad en el futuro. La promesa acaba cumpliéndose en la figura de Salomón, pero late una tensión entre el presente (promesa) y el futuro (cumplimiento), que ilustra la tesis pannenberiana. Por otra parte, no menos significativo resulta el texto de Génesis 12, con la promesa de Dios a Abraham de una descendencia duradera y de una tierra.

⁷²⁵ Para la historia de la investigación de la denominada “tradición deuteronomista”, cf. R. Albertz et al. *Israël Construit son Histoire: l'Historiographie Deutéronomiste à la Lumière des Recherches Récentes*, 9-120; R. Albertz, *Historia de la Religión de Israel en Tiempos del Antiguo Testamento*. Vol. I: *De los Comienzos hasta el Final de la Monarquía*, 366ss.

⁷²⁶ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 215.

⁷²⁷ *Ibid.*

⁷²⁸ E. Käsemann, “The Beginnings of Christian Theology”, en R.W. Funk (ed.), *Apocalyptic*, 17-46.

creación y acontecimientos últimos”⁷²⁹. En la teología apocalíptica comparece una visión netamente universalista y escatológica de la historia⁷³⁰.

⁷²⁹ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 216.

⁷³⁰ Este aspecto ha sido subrayado por numerosos estudiosos del fenómeno de la apocalíptica y del judaísmo del II Templo: “es parte del genio de los visionarios apocalípticos que fueron capaces de ver, quizás de modo más claro que muchos antes que ellos, que el gran Dios, trascendente en los cielos y sentado en su trono glorioso, sin embargo estaba profundamente implicado en la historia de su gente y ciertamente en la historia de toda la raza humana” (D. S. Russell, *Divine Disclosure. An Introduction to Jewish Apocalyptic*, 86). La reflexión apocalíptica vincula mundo e historia: “el Dios de la creación era para ellos el Dios de la historia” (*op. cit.*, 87), y “si el Dios de la creación es el Dios de la historia, el Dios de la historia es el Dios de las ‘cosas últimas’, que lo llevará todo a su final debido” (*op. cit.*, 91). Dios es, para los apocalípticos, el soberano universal y absoluto de la historia: “Y el reino y el imperio y la grandeza de los reinos bajo los cielos todos serán dados al pueblo de los santos del Altísimo. Reino eterno es su reino, y todos los imperios le servirán y le obedecerán” (Daniel 7,27). J.A. Han habla de la “visión telescópica de la historia” que comparece en la apocalíptica (cf. J.A. Han, *Daniel’s Spiel: Apocalyptic Literacy in the Book of Daniel*, 26), y S. Beyerle observa cómo, en el Libro de Daniel, la temática de la historia ocupa un papel central: “la teología de la historia de Daniel es un tema central de la apocalíptica”, ya que “la historia es la realización del plan divino” (S. Beyerle, *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyphtik*, 250), a cuyo término se espera la llegada del Reino de Dios: “la apocalíptica espera en el final del mundo el Reino de Dios” (*op. cit.*, 253). Aunque el concepto de Reino de Dios no es un descubrimiento de la apocalíptica, sino que está presente en los grandes escritos poéticos y proféticos de la Biblia hebrea (cf. Salmo 95,3; Isaías 33,22; Ezequiel 20,33...), la proyección escatológica del Reino, y su inserción dentro de una teología que integra cosmos, historia y consumación, es un aspecto nuclear de este movimiento judío. La centralidad de lo histórico en la apocalíptica también ha sido señalada por M. Hengel (cf. *Judaism and Hellenism*, 180), como vendría demostrado por la relevancia que, en diversos escritos de carácter apocalíptico, adquieren los intentos de ofrecer una periodización sistemática de la historia. La historia sería juzgada como una realidad universal, en lugar de ser contemplada desde el exclusivismo etnocéntrico de la historia de Israel, como se deduce de la periodización de la historia que ofrecen textos como Daniel 7,1-13, la cual se encuentra también en el “Apocalipsis de las diez semanas” del Henoc etiópico (cf. A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. IV). Por su parte, y frente a aquellos críticos que han querido ver en el énfasis apocalíptico por periodizar la historia un préstamo cultural exógeno que remite a Grecia, Hengel insiste en una diferencia fundamental entre la apocalíptica judía y la filosofía de la historia del mundo clásico: en Grecia (y tampoco en Egipto) no parece darse un marco de comprensión universal de la historia, como sí tiene lugar en la apocalíptica judía. En Grecia no hay una perspectiva de linealidad histórica, de una historia con un comienzo y con una consumación (cf. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 186). La atribución de ese préstamo a la religión zoroastriana es igualmente problemática. En opinión de F. Köning, ni metodológica ni cronológicamente es lícito atribuir sin más el origen de determinados conceptos judíos a la religión zoroastriana (cf. F. Köning, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*). No es lícito metodológicamente, porque las idiosincrasias religiosas de fondo difieren (por ejemplo, en Persia no existe la perspectiva de la remisión de los pecados), y no lo es cronológicamente, pues no está claro cuándo se redactaron las diferentes partes del *Avesta*, muchas de las cuales podrían ser muy posteriores a la Biblia y a la propia literatura intertestamentaria judía. De ahí que Hengel considere que “en cualquier caso, la influencia exógena en la apocalíptica desde otras religiones no fue tanto en la visión total de la historia como en detalles” (cf. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 194), y, como escribe P. D. Hanson, “la literatura apocalíptica del segundo siglo y posterior es el resultado de un largo desarrollo que remite a tiempos preexílicos y anteriores (...). No sólo las fuentes de origen, sino también la naturaleza intrínseca de las composiciones apocalípticas tardías, sólo pueden entenderse trazando el desarrollo de varios siglos que experimentó la escatología apocalíptica, desde las raíces proféticas u otras incluso más arcaicas y nativas” (P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Eschatology*, 6). A juicio de Hengel, fueron cinco las principales causas que motivaron el surgimiento de la conciencia de una historia universal lineal en el seno de la apocalíptica: la necesidad de proponer una nueva interpretación de la historia que fuese más allá de la glorificación del pasado; el intento por calcular cuándo tendrá lugar el fin inminente del mundo; la disminución de la fe en el papel de la acción humana en la historia, como consecuencia de la desesperación generada por el contexto socio-histórico, que habría incrementado la fe en el plan divino pre-establecido; la necesidad de reconocer la importancia de la decisión individual para distinguir la apostasía de la fidelidad, en un momento de crisis para la identidad judía (la persecución de Antíoco IV y la revuelta de los Macabeos), al tiempo que se subrayaba la

En la teología apocalíptica culmina un proceso de ampliación de la idea de historia a la totalidad del proceso que transcurre entre la creación y las cosas últimas, el cual, según Pannenberg, estuvo basado en dos presupuestos fundamentales:

- 1) El cumplimiento de la promesa no se circunscribe ya a lo intrahistórico, sino que se trans-historiza, ya que la historia ha sido escatologizada: el cumplimiento es el fin mismo de la historia vista como un todo, y no un objetivo que se deba llevar a término como parte del transcurso de la historia⁷³¹.
- 2) La pérdida de la centralidad de la Ley: “para la apocalíptica, la Ley no entra en vigor desde el instante temporal de su proclamación histórica, sino que indefectiblemente se encuentra, como ley eterna, en la base de todo acontecer mundano”⁷³².

responsabilidad grupal; y el triunfo de una racionalización y sistematización de la historia que hiciese frente al cosmopolitismo griego, dando rango universal a la visión judía del mundo y del ser humano (cf. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 194-195).

⁷³¹ Cuando teólogos como K. Rahner hablan de la actuación “atemática” de Dios en la historia, parecen guardar una cierta analogía con la visión apocalíptica de la historia, puesto que relegan la acción de Dios al momento originario del acontecer histórico y al momento final, excluyendo, en principio, la intervención divina en el interludio entre el principio (la creación) y el final (la consumación escatológica). Dios actúa en la historia dotándole de sentido y de unidad, pero no interfiriendo en su curso material. Se trata de una actuación formal, que no modifica eventualmente el dinamismo propio y autónomo de la naturaleza y de la libertad. La perspectiva de Rahner sobre el conocimiento atemático de Dios está recogida en obras como el *Curso Fundamental de la Fe*. Sobre la teología de Rahner, cf. H. Vorgrimler, *Karl Rahner: Experiencia de Dios en su Vida y en su Pensamiento*. Cf. también R. Gibellini, *La Teología del Siglo XX*, 241-254. Indudablemente, esta postura está motivada por las exigencias de racionalidad de todo acercamiento a la historia, y por las aportaciones, sumamente relevantes, que los estudios histórico-críticos de los textos bíblicos han hecho a este respecto, mostrando que muchas de esas hipotéticas intervenciones divinas en la historia responden a mentalidades y esquemas culturales de la época que hoy, desde luego, no pueden aceptarse sin más. Sin embargo, y como pone de relieve I. Berten, puede decirse, de modo sintético, que Pannenberg acusa al trascendentalismo rahneriano del peligro de subjetivismo, por lo que aboga por una comprensión fenomenológica, que parta de la realidad histórica de las religiones y no de un supuesto contenido trascendental que se expresaría en ellas. Cf. I. Berten, *Histoire, Révélation et Foi: Dialogue avec Wolfhart Pannenberg*, 14.

⁷³² W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 216. Se produce una cierta “des-teofanización” de la historia. La promulgación de la Ley no responde al hecho puntual de que Dios dictase a Moisés las tablas de los mandamientos, sino que en la apocalíptica la Ley es algo subyacente a la historia *ab aeterno*. La Ley se universaliza e inserta dentro de un esquema de comprensión más amplio (la visión de la historia como realidad total y universal). En la *Teología Sistemática*, Pannenberg reiterará la importancia de la reflexión apocalíptica sobre la naturaleza de la historia en la génesis de una concepción unitaria de ésta: “Fue la doctrina apocalíptica de la sucesión de los reinos del mundo (Daniel 2,36-45) lo que posibilitó una concepción de la unidad de la historia, extensible también a todos los pueblos del mundo, de algún modo comparable con la universalidad de la visión del mundo del relato sacerdotal (...). En la interpretación judía de los siete días del relato sacerdotal de la creación se iniciaba ya una extensión de la idea de creación a toda la historia del mundo. En el apocalipsis de las diez semanas del Libro de Henoc (93, 1-10 y 91,11-17) se ponía la semana de siete días de la creación del mundo como clave de una cronología de la historia del mundo cuyo curso se dividía en diez semanas del año. Por una parte, se partía del esquema de siete días del relato sacerdotal de la creación para poder así considerar la semana de la creación como el arquetipo de la historia del mundo. Por otra parte, se consideraba todo el tiempo mundano del ‘*olam* (o ‘*alam*) como ‘la unidad de espacio y de tiempo, surgida de la voluntad del Creador, en la que se desarrolla la vida humana’. Como principio de la exposición aparece aquí la distribución del tiempo dada con el precepto del sábado, si bien su función en la exposición de la creación del mundo del relato sacerdotal constituye sólo un caso especial de aplicación (...). Una expresión del Libro de Henoc da todavía un paso más. No

El resultado de la decisiva influencia de la apocalíptica fue, para Israel, el convencimiento de que “la historia es la realidad en su totalidad”⁷³³. Con todo, faltaba, a juicio de Pannenberg, dar un paso más: el que efectúa el cristianismo. Y es que, para Pannenberg, el lazo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento sólo se hace inteligible a la luz de la “conciencia de una historia única que enlaza mutuamente a la comunidad escatológica de Jesucristo y al Israel antiguo mediante el nexo de promesa y cumplimiento”⁷³⁴. Cristo sólo es entendido como tal cuando se le contempla desde el horizonte mesiánico del Antiguo Testamento: “Jesús es la revelación de Dios únicamente a la luz del Antiguo Testamento”⁷³⁵.

La interpretación que ofrece Pannenberg del nexo que vincula el Antiguo con el Nuevo Testamento se distingue claramente de las tesis de Bultmann, para quien el Antiguo Testamento no fue capaz de cumplir históricamente lo que prometía⁷³⁶. Por su parte, F. Baumgärtel opta por “atematizar” la promesa del Antiguo Testamento, y, en lugar de asociarla a un objeto concreto, prefiere hablar de una “promesa básica”, excesivamente genérica, que consistiría en la aseveración: “Yo soy el Señor, tu Dios”. Esa promesa básica no habría fracasado, como estima Bultmann⁷³⁷. El problema de esta última propuesta es que, como indica Pannenberg, la promesa acaba descontextualizándose tanto que la historia de Israel pierde valor teológico. En el fondo, no habría importado que hubiesen acaecido tales o cuales acontecimientos, porque el mantenimiento de la promesa básica habría seguido siendo independiente de todo hipotético evento. Semejante promesa básica implica, de suyo, una concepción “a-

sólo relaciona el acabamiento de la creación en el día séptimo con la consumación escatológica del mundo, sino que considera a ésta como fuente de la ‘paz’, es decir, como origen de toda consumación desde el comienzo del mundo: del eón venidero ‘procede la paz desde la creación del mundo’ (Henoc 71, 15) (...). Para la profecía y la apocalíptica, la actuación de Dios que decide el sentido de la historia se remite al futuro, al futuro de una revelación definitiva de Dios y de su justicia, no sólo para el pueblo de Dios, sino también para el mundo. Ahora bien, si el futuro escatológico de Dios, en la venida de su Reino, determina la perspectiva de la concepción del mundo en su conjunto, esto no puede dejar de afectar a la comprensión de su comienzo. Por tanto, el comienzo del mundo pierde la función de constituir el fundamento de unidad invariablemente válido en el conjunto de su proceso. Él es únicamente el principio de lo que sólo al final se manifestará en su plena configuración y verdadera peculiaridad. Sólo a la luz de la consumación escatológica del mundo cabe comprender el sentido de su comienzo” (*Teología Sistemática*, vol. II, 155-159).

⁷³³ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 216.

⁷³⁴ *Op. cit.*, 218.

⁷³⁵ *Ibid.* No es de extrañar que, frente a la postura de A. von Harnack, que relativiza el papel del Antiguo Testamento en la comprensión del Nuevo Testamento, Pannenberg sostenga con ahínco que “el conocimiento del significado de Jesús en virtud con su conexión con la historia de la promesa de Israel, constituye la base única desde la que debe enjuiciarse el dogma mismo de la encarnación” (*op. cit.*, 221), y las citas de cumplimiento, tan comunes, por ejemplo, en el Evangelio de Mateo, no deben ser vistas como una simple reacción apologética frente a los judíos, sino como “la expresión más neta de la vinculación entre el significado de Jesús y la historia de Dios con Israel testificada por el Antiguo Testamento” (*ibid.*). Un texto especialmente elocuente de la posición de Harnack sobre el rol del Antiguo Testamento es el siguiente: “rechazar el Antiguo Testamento en el siglo segundo [en alusión a Marción], fue un error que la gran Iglesia condenó con razón; mantenerlo en el siglo XVI fue un destino al que la Reforma todavía no se podía sustraer; pero, desde el siglo XIX, conservarlo todavía en el protestantismo como documento canónico, de igual valor que el Nuevo Testamento, es consecuencia de una parálisis religiosa y eclesiástica” (*Marcion, das Evangelium vom fremden Gott: eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, XII y 217).

⁷³⁶ Cf. R. Bultmann, *Essays Philosophical and Theological*, 182.

⁷³⁷ Cf. F. Baumgärtel, “The Hermeneutical Problem of the Old Testament”, 134-159.

histórica” del Antiguo Testamento, la cual difícilmente se podrá integrar con la exégesis más aceptada⁷³⁸. Por razones similares, Pannenberg rechaza también el planteamiento de W. Kamlah, para quien el acontecimiento de Jesús de Nazaret no ha de contemplarse en continuidad con la historia del pueblo de Israel, sino desde la óptica de la ruptura⁷³⁹. Para Pannenberg, sin embargo, “la ruptura que aquí presupone Kamlah, no existe sin embargo –como debería seguirse-, toda vez que al horizonte histórico del mismo Nuevo Testamento se lo sigue manteniendo como presupuesto esencial de la predicación paleocristiana”⁷⁴⁰. Vemos cuán irrenunciable resulta para Pannenberg la inclusión de la “historia cristiana” y de su perspectiva salvífica en el marco de la historia general, y especialmente con la historia previa de la que es deudor el cristianismo: la historia del judaísmo⁷⁴¹.

⁷³⁸ Cf. W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 223.

⁷³⁹ Cf. W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit; Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins “Bürgerschaft Gottes”*.

⁷⁴⁰ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 218.

⁷⁴¹ Si Pannenberg se muestra crítico con la perspectiva de la discontinuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, rechaza también el enfoque de la exégesis tipológica, pero por excesivamente continuista. La exégesis tipológica se inclina por encontrar referencias específicas capaces de explicitar la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, como si la conexión pudiese extraerse del proceso histórico mismo en el que se encuadran los escritos veterotestamentarios (*op. cit.*, 218). La búsqueda incansable de prefiguraciones de los acontecimientos relativos a Cristo recogidos en el Nuevo Testamento condujo, a juicio de Pannenberg, a una confusión entre las “analogías” que legítimamente se pueden identificar en ambos escritos sagrados y los hechos auténticos. Sin negar que, efectivamente, existan analogías, y que esta clase de hermenéutica bíblica haya contribuido a ponerlas de relieve, Pannenberg advierte contra el peligro de trasponer acontecimientos del Antiguo Testamento al Nuevo Testamento, como si se diese una continuidad, que necesariamente habría de ser “a-histórica”, fijándose únicamente en las semejanzas estructurales entre los dos acontecimientos que se propone vincular. La interpretación tipológica, considera Pannenberg, pretende eludir la historia y su primacía en la dinámica del proceso revelador de Dios al ser humano, al considerar que el hiato cronológico entre los acontecimientos descritos en el Antiguo Testamento y los expuestos en el Nuevo puede obviarse sin más, en aras de una atención unilateral a los puntos comunes (teológicos, literarios, argumentativos...) entre ambos textos: “¿no ocurrirá que la conexión vuelva a surgir en una concordancia puramente estructural, a-histórica en definitiva, en la semejanza estructural del tipo veterotestamentario con su antitipo neotestamentario?” (*op. cit.*, 224). Sin embargo, estas reflexiones no suponen, por parte de Pannenberg, un rechazo del carácter “dispositivo” o anticipativo de la historia, tan en consonancia con su planteamiento filosófico y antropológico. En efecto: “verdad es que la analogía tipológica responde a una disposición que se da en la historia” (*ibid.*), la cual se hace patente en el modo en que el acontecimiento neotestamentario rebasa, también según los cánones de la exégesis tipológica, su prefiguración veterotestamentaria. Con todo, y reiterando su crítica al fundamento de esta exégesis, Pannenberg estima que el único modo que se encuentra de ligar los dos acontecimientos es recurriendo al análisis de la estructura del relato de los textos, pero en ningún momento aludiendo a la historia, cosa de por sí imposible, porque lo que la historia hace es precisamente desvincularlos. La historia no hace sino manifestar las profundas diferencias que existen entre ambos acontecimientos. Como subraya Pannenberg, este tipo de exégesis reduce lo que ve como anticipaciones veterotestamentarias de los acontecimientos que cobrarán fuerza en el Nuevo Testamento a la categoría de meras “representaciones anticipadoras”, que quedan automáticamente desplazadas por el acontecimiento-Cristo: “mientras la conexión entre acontecimiento de Cristo y Antiguo Testamento sea primariamente buscada en concordancias estructurales, la realización arquetípica en Cristo desvalorizará necesariamente la vaga representación anticipadora que tiene lugar en la historia veterotestamentaria. Esta última no será, entonces, sino un rico álbum ilustrativo acerca –no únicamente de una historia de fe, sino sobre todo- del acontecimiento de Cristo” (*op. cit.*, 225). La aproximación tipológica al texto bíblico termina neutralizando el valor de los escritos veterotestamentarios, al reducirlos a un simple elenco de lo que “ha de venir” y ha de cumplirse plenamente en Cristo. Su desatención a la realidad histórica, y a la autonomía que ésta le confiere al Antiguo Testamento con respecto al Nuevo, le lleva a tal extremo. Y, por otra parte, “el armazón conceptual de la analogía tipológica no alcanza a expresar en qué forma la historia veterotestamentaria condicione al acontecimiento de Cristo, porque en

En el pensamiento de Pannenberg, Cristo es la *prolepsis* por antonomasia, el anticipo del sentido de la historia. Con Jesucristo irrumpe el *ésjaton*, pero no se suprime la historia. Una hermenéutica que asociase cristología con fin de la historia y que, por tanto, redujera la escatología a “escatología realizada”, perdería de vista este aspecto: “nuestra participación en este acontecimiento, la esperanza de nuestra propia resurrección, se halla todavía oculta bajo la experiencia de la Cruz”⁷⁴², porque Cristo ha resucitado, pero nosotros todavía no. El velo de ignorancia que nos cubre sobre el futuro escatológico no es una pesada carga, sino una liberación, porque protege y salvaguarda tanto la libertad de Dios y su iniciativa, no sujeta a marcos previos, como “la independencia del individuo frente a supuestas leyes de decurso histórico”⁷⁴³, que comprometerían su autonomía y harían al sujeto humano preso de la necesidad.

Por una parte, la anticipación del futuro escatológica operada por Cristo da a conocer al creyente su verdadero destino, pero, por otra, al ser sólo una anticipación, y al no desvelar “el día ni la hora”, la esencial apertura del hombre y de la historia al futuro, así como la libre espontaneidad divina, quedan preservadas. El cristianismo renuncia a una concepción de la historia que se muestre capaz de exhibir de antemano el necesario curso de los tiempos, aunque no renuncia a una concepción de la historia en cuanto tal: como quiera que se desarrolle, tome la historia cualesquiera caminos, tendrá un final en el futuro, y desde él será posible comprender, en retrospectiva, el sentido de los acontecimientos⁷⁴⁴. La teología, prosigue Pannenberg, no puede renunciar a la historia universal, y a la confianza en que las promesas de Dios tendrán cumplimiento, si bien de forma inesperada, y libre de los apriorismos que la razón humana pueda imponerle a la acción divina, pues “el cumplimiento, el fin de la historia, se nos ha dado anticipadamente en Jesucristo, si bien sustrayéndose en él a toda conceptualización”⁷⁴⁵.

cualquiera de los casos a la más perfecta de las magnitudes comparadas (o, mejor, relaciones), nada le es añadido por la analogía y la prefiguración analógica” (*ibid.*). La exégesis tipológica no logra explicar cómo lo narrado en el Antiguo Testamento acaba configurando lo que recoge el Nuevo. El peso teológico siempre cae sobre el acontecimiento del Nuevo Testamento y, en base a él, se intentan vislumbrar semejanzas estructurales con acontecimientos del Antiguo Testamento. Como alternativa, Pannenberg aboga por una exégesis que fundamente el vínculo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento en la unidad de la historia que abarca ambos acontecimientos. La conexión no la proporcionan las estructuras que relacionan ambos relatos, sino la continuidad temporal que se establece entre ellos: “su base la tiene en que las promesas de Dios se cumplieron de manera distinta a como, en su tiempo, fueron entendidas por quienes las recibieron, y en que, sin embargo, dentro del cambio de su contenido, siguió dándose un atenerse firmemente a las promesas” (*op. cit.*, 26). Cabe objetar a la posición de Pannenberg el intentar encontrar *in extremis* una conexión entre dos acontecimientos de naturaleza histórica distinta, los del Antiguo y los del Nuevo Testamento, trayendo a colación un supuesto fondo histórico común expresado en la realidad de la promesa, aunque ésta haya recibido interpretaciones diferentes y en muchas ocasiones contradictorias. ¿Se puede sin más desestimar la importancia de estas divergencias hermenéuticas, haciendo referencia a una hipotética historia común que es difícilmente categorizable? ¿Existe tal historia común? ¿No suponen las grandes divergencias hermenéuticas que ha experimentado la promesa un problema para la tesis pannenbergiana?

⁷⁴² *Op. cit.*, 236.

⁷⁴³ *Ibid.*

⁷⁴⁴ Nos detendremos en este aspecto en la sección II, 2, e: “Jesucristo y la revelación escatológica”.

⁷⁴⁵ *Ibid.* La anterior frase puede resultar enigmática, por cuanto el anticipo del fin escatológico que supone Jesucristo representa, de por sí, un concepto de ese mismo fin escatológico. Sin embargo, y en la óptica pannenbergiana, dicha conceptualización no tematiza todavía los contenidos concretos que atravesará la historia hasta cumplir su fin. Sólo conceptualiza, formalmente, un fin, pero no deja traslucir la dirección específica que tomarán los tiempos históricos hasta alcanzarlo. Lo importante es advertir que, para comprender el significado de la anticipación del fin de la historia que realiza Cristo, es necesario atender a la historia universal en cuanto tal: no a acontecimientos concretos o a tematizaciones particulares de

cómo será la historia, sino al hecho de que anticipar el fin conlleva que la historia universal, trascendiendo las historias particulares, posee una unidad, y está encaminada hacia una consumación. Hay, por tanto, una necesidad en la historia, pero ésta sólo puede referirse formalmente al fin: la necesidad de que la historia como un todo tenga finalmente sentido. Esa necesidad no puede encontrarse en acontecimientos particulares, como si se anulase la contingencia del presente y la libertad de Dios y del ser humano. Cf. *ibid.*

B) REVELACIÓN Y CRÍTICA HISTÓRICA

Como Pannenberg ha puesto de relieve, una de las notas características de la experiencia de fe del pueblo de Israel es la centralidad de la conciencia histórica. Para Israel, Dios se revela en la historia, pero ¿qué quiere decir, exactamente, “revelación”? Y, por otra parte, ¿cómo le afecta la crítica histórica? Se trata de dos cuestiones que conviene clarificar, antes de proceder a exponer la concepción pannenberiana de la revelación como historia.

Para Pannenberg, en una “teología crítica de la religión [*kritische Religionstheologie*]” que, a diferencia de las teologías filosóficas de corte idealista, no pretende ofrecer análisis apriorísticos sobre las condiciones de nuestra experiencia del mundo y de la realidad divina, sino que, consciente de la historicidad de la experiencia, tiene en cuenta las formas religiosas positivas, los conceptos de “revelación” y de “revelaciones” encuentran su lugar, pero ya no como elementos *a priori* tomados desde la idea de Dios como espíritu, en la línea de Hegel, sino como afirmaciones descriptivas de una conciencia religiosa determinada⁷⁴⁶.

“Revelación”, en singular, sugiere la unidad del Dios que revela, mientras que el plural, “revelaciones”, parece referirse a las formas o manifestaciones divinas⁷⁴⁷. Con todo, esta distinción no implica, para Pannenberg, la admisión de una pluralidad de revelaciones, porque la diversidad de acontecimientos reveladores conduce al único “evento revelador [*Offenbarungsgeschehen*]”, el cual se completará sólo en el futuro escatológico. La categoría “revelación/revelaciones” adopta, en cualquier caso, distintos niveles⁷⁴⁸:

⁷⁴⁶ Cf. W. Pannenberg, “Offenbarung als Kategorie philosophischer Theologie”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 245. La de la revelación es una de las temáticas privilegiadas por Pannenberg, ya desde sus escritos más tempranos, y su interés no ha disminuido, sino que en publicaciones más recientes, como los *Beiträge zur systematischen Theologie*, ha retomado la cuestión de su esclarecimiento a la luz de la filosofía y de la teología. Prueba de ello son ensayos como “Offenbarung als Kategorie philosophischer Theologie” y “Offenbarung und ‘Offenbarungen’ im Zeugnis der Geschichte” (ambos en el volumen primero de los *Beiträge zur systematischen Theologie*).

⁷⁴⁷ Cf. W. Pannenberg, “Offenbarung und ‘Offenbarungen’ im Zeugnis der Geschichte”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 212. Para un examen de la función teológica del concepto de revelación, cf. *Teología Sistemática* vol. I, 189-197.

⁷⁴⁸ Se trata de algo en lo que Pannenberg insiste tanto en la *Teología Sistemática* (vol. I, 198-214) como en “Offenbarung und ‘Offenbarungen’ im Zeugnis der Geschichte”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I.

- 1) Las revelaciones como “apertura [*Eröffnung*] de lo ordinariamente inaccesible”, que, históricamente, ha tomado en las religiones la forma de oráculos, prácticas de adivinación mántica, sueños...
- 2) Las revelaciones como “afirmaciones [*Selbstbekundungen*] de Dios sobre sí mismo”.
- 3) Las revelaciones como libres “manifestaciones [*Selbsterweis*] históricas de Dios”.
- 4) La revelación en el contexto de la inspiración, de la palabra y de la historia.
- 5) La revelación en el sentido de “autorrevelación [*Selbstoffenbarung*]”,⁷⁴⁹ de Dios.

El desvelamiento de lo “ordinariamente inaccesible” suscita el interrogante que se refiere a la “garantía [*Gewähr*]” de su contenido, y, de hecho, en la Biblia, la fiabilidad de los sueños o de los signos prodigiosos, así como la clave para su correcto entendimiento, brota de su procedencia divina: el origen divino es el criterio de verdad⁷⁵⁰. Pannenberg cree que en la Biblia se produce un encaminamiento progresivo hacia un concepto más depurado y menos teofánico de revelación, que culmina en la “autorrevelación”, en base a la percepción de una unidad en el designio salvífico de Dios. Surge una reflexión sobre el contenido de lo desvelado, que, con el profetismo post-exílico y, sobre todo, con la apocalíptica, subraya la dimensión de futuridad escatológica del mensaje: Dios consumará la historia en un Reino, y su gloria se manifestará definitivamente⁷⁵¹.

La idea de “autorrevelación” posee una importancia específica, ya que el idealismo clásico alemán la consagró como una categoría de gran relevancia filosófica, llegando, en la práctica, a la identificación entre “revelación” y “autorrevelación”. Sin embargo, Pannenberg piensa que el uso profuso de esta noción por parte de autores como Hegel acabaría hipotecándola gravemente⁷⁵². Pannenberg, al contrario que Hegel,

⁷⁴⁹ Sobre la importancia de este concepto en la teología de Pannenberg, cf. J. Ringleben, “Gottes Sein, Handeln und Werden”, en J. Rohls – G. Wenz (eds.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60 Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, 459-466.

⁷⁵⁰ Cf. W. Pannenberg, “Offenbarung und ‘Offenbarungen’ im Zeugnis der Geschichte”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 218.

⁷⁵¹ Cf. *op. cit.*, 232. Esta consideración aparece ya en la primera tesis dogmática sobre la revelación en *La Revelación como Historia*. Por otra parte, Pannenberg, aun aceptando la pertinencia de su análisis, se muestra crítico con J. Barr, para quien no existe una base bíblica sólida para el uso de la categoría de “revelación” como expresión de la fuente del conocimiento humano de Dios o de la comunicación divina con el ser humano. Las evidencias bíblicas serían demasiado marginales (cf. J. Barr, *Old and New in Interpretation: a Study of the Two Testaments*, 88), algo que Pannenberg discute (cf. *Teología Sistemática*, vol. I, 232).

⁷⁵² Cf. W. Pannenberg, “Offenbarung und ‘Offenbarungen’ im Zeugnis der Geschichte”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 235. El concepto de una “autorrevelación de Dios” necesita ser vinculado a la diversidad de experiencias históricas: la noción de una “revelación indirecta” de Dios a través de los acontecimientos históricos desempeña, para Pannenberg, una función sistemática, al establecer un nexo entre la multiplicidad [*Vielheit*] de las automanifestaciones [*Selbstbekundungen*] de Dios y la unidad de su revelación (cf. *op. cit.*, 237).

no entiende la revelación como una “autorrevelación” del absoluto que se pueda conocer *a priori*, mediante la indagación en la estructura de la conciencia, sino que exige enlazarla con la experiencia histórica. No hay acceso a la revelación si no es en la historia, y no se puede eludir la verificación histórica, como si la revelación pudiera proyectarse a partir de categorías puramente intelectuales. Esta consideración tiene, por otra parte, un fundamento teológico: la manifestación del “Dios vivo” en la historia, que no puede conocerse apriorísticamente⁷⁵³.

En cualquier caso, la afirmación de que Dios se revela en la historia se enfrenta a un desafío de enorme magnitud: el acercamiento histórico-crítico a los textos bíblicos⁷⁵⁴. Pannenberg, sin embargo, considera que estos métodos representan un instrumento esencial para la realización de la labor teológica, siendo así que “la investigación histórica se presenta fundamentalmente como el método para descubrimiento y reconstrucción de cualquier evento pasado, tomando por guía la experiencia actual de la realidad”⁷⁵⁵. Claro está que, al utilizar los métodos histórico-críticos, se corre el peligro de que nociones o modos de pensamiento propios de la época presente se extrapolen a textos pasados. Además, la irrepitibilidad de la experiencia histórica también dificulta

⁷⁵³ A pesar de ello, algunos autores, como A. Torres Queiruga, acusan a Pannenberg de mantener, aun tímidamente, una equivalencia entre “revelación” y “autorrevelación”, porque el planteamiento del teólogo alemán implicaría que el desvelamiento total sólo puede corresponderle a un mediador único, de manera que Dios se identifica con el medio de su revelación, pero “este concepto, tomado en todo su rigor, deja fuera de sí la ‘revelación’ de las religiones y del mismo Antiguo Testamento” (*Repensar la Revelación. La Revelación Divina en la Realización Humana*, 366).

⁷⁵⁴ Aunque las primeras tentativas de estudio histórico-crítico de la Biblia se remontan al siglo XVII y, en concreto, al *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza (1670), así como a la obra del erudito católico Richard Simon, *Histoire Critique du Vieux Testament*, de 1678, el destino de ambos estudiosos es suficientemente revelador sobre la tensión inicial entre investigación histórico-crítica y dogma religioso: Spinoza fue excomulgado, ya de joven, de la sinagoga de Ámsterdam, y el libro de Simon fue confiscado, y el francés expulsado de la Congregación del Oratorio, de la que era miembro. Todavía pocos años antes, el arzobispo de Armagh James Ussher, en su escrito de 1648 *Annales Veteris Testamenti, a Prima Mundi Origine Deducti*, sostenía una interpretación literalista radical del relato del Génesis que le llevaba a afirmar que la Tierra había sido creada en la madrugada del 23 de octubre del 4004 antes de Cristo (cf. A. Ford, *Ussher, James (1581-1656)*). Sin embargo, el progreso en el estudio científico de la Biblia se hizo ya imparable, especialmente tras la publicación, por Lessing, de los fragmentos de Reimarus entre 1774 y 1778 para la exégesis del Nuevo Testamento, así como con la formulación de la hipótesis documentaria clásica por J. Wellhausen para el Antiguo a finales del siglo XIX. No fue hasta una fecha tan tardía como 1943, con la promulgación de la encíclica *Divino Afflante Spiritu* por Pío XII, y, definitivamente, a raíz del Concilio Vaticano II (1962-1965), cuando la teología católica pudo abrirse decididamente a la teoría de los géneros literarios, y la interpretación bíblica en clave fundamentalista o apriorística fue abriendo paso al diálogo con las ciencias humanas. De hecho, todavía en 1906, la Pontificia Comisión Bíblica de Roma seguía manteniendo la autoría mosaica del Pentateuco (Cf. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, 3394), pese a las indudables evidencias que se desprendían del trabajo de Wellhausen y de otros grandes estudiosos de la época. En el terreno protestante, la situación ha sido bien distinta, habiendo sido el desarrollo contemporáneo de los métodos histórico-críticos especialmente fértil. En general, puede decirse que el enfoque histórico-crítico de los textos bíblicos se presenta como un análisis diacrónico de la Sagrada Escritura. Los métodos histórico-críticos tratan de responder a preguntas tan variadas como la autoría de los textos, su fecha de composición, su *Sitz im Leben*, las influencias (exógenas –a partir de la literatura del Oriente Próximo- y endógenas –de otros libros de la Biblia), el pensamiento del redactor, etc. Para ello, acuden al auxilio de las ciencias humanas, y aplican los resultados más satisfactorios que se hayan producido en disciplinas como la historia, la paleografía, la lingüística, la antropología o la sociología. La intención es la de enfrentarse objetivamente al texto, sin presupuestos dogmáticos previos sobre cómo deba leerse. Para una panorámica histórica sobre los orígenes y la evolución de la exégesis histórico-crítica de la Biblia, cf. F. García López, *El Pentateuco*, 39ss; H. Küng, *El Cristianismo. Esencia e Historia*, 692ss.

⁷⁵⁵ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 237.

su estudio. De hecho, este aspecto afecta no sólo a la crítica bíblica, sino a todo intento de reconstrucción científica del pasado. Sin embargo, se trata, para Pannenberg, de una tarea ineludible, como pusiera de relieve ya en “Acontecer Salvífico e Historia”: “ni la ciencia histórica ni la teología pueden conformarse con este tipo de separación entre el método histórico y la historia bíblica”⁷⁵⁶, como si los resultados del método histórico-crítico no afectasen, en lo sustancial, a la teología.

Ningún método es absolutamente neutral en su aproximación a la realidad, y Pannenberg considera que un riesgo de los métodos histórico-críticos estriba en que sus presupuestos teóricos remiten a una visión antropocéntrica: “dentro de la historia del espíritu, los comienzos de la investigación histórico-crítica de la modernidad presentan un perfil de neto cuño antropocéntrico”⁷⁵⁷, aunque “hay que constatar que los principios sobre los que se asienta la investigación histórica no tienen por qué estar ligados esencial e inevitablemente a un antropocentrismo cosmovisivo, sino que este tipo de tendencias cosmovisivas obstaculiza, más bien, el avance de la investigación histórica”⁷⁵⁸. No sería justo, señala Pannenberg, identificar sin más el “antropocentrismo metódico” con el “antropocentrismo cosmovisivo”. Son dos aspectos claramente diferenciables. Mientras que el antropocentrismo metódico constituye simplemente una exigencia de rigor científico y de respeto a las evidencias empíricas, sin ánimo de formular una concepción filosófica de suyo, el antropocentrismo cosmovisivo sí encierra una filosofía. Lo que Pannenberg denomina “antropocentrismo metódico” podría equipararse a un antropocentrismo negativo: se limita a partir del ser humano como actor principal de la historia, y a investigar las acciones y circunstancias que rodean a las acciones humanas para esclarecer el pasado. El antropocentrismo cosmovisivo representaría un antropocentrismo positivo, que afirmarí­a sin paliativos la centralidad y exclusividad del ser humano y de sus acciones como únicos motores de la historia, negando la posibilidad de la acción de Dios.

La distinción entre antropocentrismo metódico y antropocentrismo cosmovisivo no resuelve, en cualquier caso, el interrogante sobre si ambos acercamientos son, en el fondo, indisociables, es decir, si no cabe antropocentrismo metódico sin un antropocentrismo cosmovisivo como base. Para Pannenberg, uno de los tratamientos más completos de esta cuestión ha sido el llevado a cabo por el teólogo alemán E. Troeltsch⁷⁵⁹, quien identifica dos métodos principales en la labor teológica: el histórico y el dogmático. El método histórico estaría integrado por una serie de principios fundamentales, como la consideración de que todos los sucesos históricos son esencialmente homogéneos y, por tanto, susceptibles de analogía, o la correlación universal entre todos los eventos en la historia del espíritu⁷⁶⁰. Estos elementos metodológicos resultarían irrenunciables para una aproximación científica a la historia⁷⁶¹.

⁷⁵⁶ *Ibid.*

⁷⁵⁷ *Op. cit.*, 238.

⁷⁵⁸ *Op. cit.*, 239.

⁷⁵⁹ Cf. E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, vol. II, 729-753. Sobre Troeltsch, cf. S. Hjelde, *Das Eschaton und die Eschata. Eine Studie über Sprachgebrauch und Spracherwirrung in protestantischer Theologie von der Orthodoxie bis zur Gegenwart*, 352-364.

⁷⁶⁰ Cf. W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 239.

⁷⁶¹ Sin entrar a discutir la posibilidad de que existiese una labor científica ametódica, y menos aún sin detenernos en la problemática de la naturaleza del método científico, parece posible reconocer unas pautas y presupuestos en todo estudio que merezca el calificativo de científico. De lo contrario, no

Ahora bien, y volviendo a la pregunta inicial, ¿poseen los presupuestos del método histórico una estructura antropocéntrica que los desvirtúe para el estudio de los textos bíblicos? Pannenberg cree que no: “el principio básico de la correspondencia común entre todos los fenómenos históricos no posee, en primera instancia, ninguna estructura antropocéntrica. Y el que cualquier proceso histórico esté conectado por mutua repercusión con los eventos de su mundo circundante, sólo prohíbe a la investigación teológica de la historia asumir los testimonios bíblicos y el acontecer que testifican, como aislados de sí mismos”⁷⁶².

El entrelazamiento de todos los acontecimientos históricos o, recogiendo una expresión de Pannenberg, la existencia de un “tejido histórico”⁷⁶³, apunta a la historia universal como marco que engloba las historias particulares. Un pensador, como Pannenberg, tan comprometido con el énfasis en la historia como realidad universal, no puede más que mostrar su sintonía con los principios metodológicos de la investigación histórica que propone Troeltsch. Frente a la objeción de que la interdependencia de todos los acontecimientos históricos excluiría la posibilidad de sustraer una historia salvífica de la historia profana, Pannenberg contesta de manera categórica: semejante noción, la de una *historia salutis* emancipada de la historia humana en general, “difícilmente será aceptable, no sólo por lo que hace a los presupuestos históricos, sino debido ya a razones teológicas: del sentido pleno de la encarnación forma parte el que la acción salvadora de Dios haya tenido lugar dentro de las contexturas de correlación universal de la historia humana, y no en un gueto histórico-salvífico o en una historia primigenia cuya dimensión se tienda “de través” respecto a la historia habitual”⁷⁶⁴. Por otra parte, la correlación entre todos los fenómenos históricos tampoco presupone un concepto evolucionista de la historia, que eclipse la contingencia del presente, lo cual “no afecta a la posibilidad de exhibir, dentro del ámbito histórico, unidades evolutivas de ámbito delimitado, que sin embargo son vehiculadas y modificadas en todos sus aspectos por hechos contingentes”⁷⁶⁵.

Si, en consecuencia, el principio de correlación de Troeltsch no debe representar, piensa Pannenberg, problema alguno para la teología, ¿puede decirse lo mismo del principio de analogía, aparentemente más inocuo? En absoluto: “el verdadero punto crítico respecto a la relación del método histórico con la teología radica, pues, no tanto en la correlación histórica cuanto en el principio de analogía, raíz del método

podríamos distinguir la ciencia de la no-ciencia. Esta posición parece ser contradicha por el denominado “anarquismo epistemológico” de P. K. Feyerabend, el cual se ha caracterizado, en *Tratado contra el Método. Esquema de una Teoría Anarquista del Conocimiento*, por una crítica radical de la comprensión tradicional del método científico y de la ciencia en general, y se inscribe dentro de la sociologización de la ciencia propiciada por la obra de Th. Kuhn *La Estructura de las Revoluciones Científicas* (en una línea distinta, por tanto, a K. Popper y a su *La Lógica de la Investigación Científica*). No tenemos aquí espacio para tratar con el detenimiento que merecen las propuestas de Feyerabend, pero una primera aproximación a su obra deja latente la pregunta fundamental: ¿qué criterio, si no es el de un método, es capaz de distinguir lo que es ciencia de lo que no lo es, por ejemplo la astronomía de la astrología?

⁷⁶² Cf. W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 239.

⁷⁶³ Pannenberg subraya la importancia del “tejido histórico” con especial intensidad en *Antropología en Perspectiva Teológica*, 613-614.

⁷⁶⁴ Cf. W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 240.

⁷⁶⁵ *Op. cit.*, 241.

comparativo”⁷⁶⁶. La aceptación o el rechazo del principio de analogía en la fundamentación del método histórico se relaciona con la posibilidad de que el investigador se sienta o no legitimado para interpretar lo que le resulta más lejano y oscuro de acuerdo con lo que le es conocido. Sin embargo, ¿es legítimo privilegiar de manera tan clara la perspectiva del sujeto? ¿Por qué lo más oscuro y lejano debe interpretarse de acuerdo con lo que nos es conocido? ¿No supone esto último una exclusión de aquellas dimensiones de la historia que, por su naturaleza, y especialmente si se relacionan con la convicción de los creyentes de que Dios ha actuado en determinados acontecimientos, desafían cuanto conocemos? ¿No es éste el más antropocéntrico de los principios (en un sentido cosmovisivo y no metodológico)? Como afirma Pannenberg, “el partir de una consideración analogizante de aquello que más próximo se halla al estado cognoscitivo del investigador implica a todas vistas una estructura antropocéntrica”⁷⁶⁷, aunque también es innegable que la posibilidad de referir lo desconocido a lo conocido es lo que hace que una explicación sea o no convincente⁷⁶⁸.

El peligro de la analogía histórica para la teología radica en que la defensa de la homogeneidad de la realidad acabe eclipsando por completo la posibilidad de que se produzca algo heterogéneo en el curso de los tiempos. Pannenberg cree que la grandeza de la analogía no consiste en uniformizar lo heterogéneo para convertirlo en homogéneo, sino en “ver lo homogéneo en lo heterogéneo”⁷⁶⁹. La analogía permite vincular lo heterogéneo asumiendo una homogeneidad fundamental (los hechos históricos, por divergentes que sean, pertenecen a la historia de la humanidad, y tienen como protagonistas a seres humanos, por lo que pueden responder a una metodología común), pero no homogeneiza lo heterogéneo. El riesgo de la analogía consistiría, entonces, en afanarse a toda costa en identificar leyes universales subyacentes a los procesos históricos, las cuales anularían la contingencia del acontecer individual, sin prestar suficiente atención a la riqueza de la realidad, pero, a la inversa, el historiador no puede renunciar sin más a emplear una metodología científica que, incorporando también la analogía, sirva para el análisis de todos los fenómenos históricos. La tensión presente entre lo particular y lo universal no es un obstáculo insalvable para el progreso en el conocimiento de la historia, sino que obliga a tomar conciencia de las limitaciones de la analogía, y no a desestimar todo intento de comprensión de las relaciones entre los fenómenos históricos, siempre y cuando éstas no respondan a hipótesis previas apriorísticas, sino que se inspiren en los propios fenómenos: “el método histórico siempre ha vivido sus mayores triunfos cuando fue capaz de mostrar características comunes concretas, nunca cuando absolutizó las analogías extrapoliándolas”⁷⁷⁰.

El teólogo, por su parte, cuando se acerca a la historia, no goza, piensa Pannenberg, de ningún tipo de prerrogativa, como si su fe le proporcionase una especial

⁷⁶⁶ *Op. cit.*, 242.

⁷⁶⁷ *Ibid.*

⁷⁶⁸ El principio de analogía representa, de hecho, una herramienta esencial para el progreso en todos los campos del saber, así como para la articulación de la arquitectónica del conocimiento científico. Los nuevos conocimientos tienen que integrarse con los antiguos. Una teoría en su momento tan innovadora como la mecánica cuántica no anula por completo la mecánica clásica, sino que la incluye como caso límite, según la formulación del principio correspondencia de Bohr. Cf. N. Bohr, *The Correspondence Principle (1918-1923)*, en *Collected Works*, vol. 3.

⁷⁶⁹ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 244.

⁷⁷⁰ *Op. cit.*, 245.

clarividencia: “de ningún modo está el teólogo, por ejemplo, en situación para decir qué es lo que sucede propiamente con aquello que permanece en oscuro para el historiador”⁷⁷¹. La negativa de Pannenberg a aceptar la legitimidad de una historia “desde arriba” con base teológica le enfrenta a la posición de Barth. El teólogo suizo “formula afirmaciones sobre la historia de la salvación, procediendo por el camino de analogías tomadas del concepto de revelación de Dios”⁷⁷². La radical escisión entre Dios y el mundo en la teología dialéctica obliga a partir de la realidad divina en el esclarecimiento de la realidad mundana. No cabe una *analogia entis*, tal que la mente humana se remonte desde la experiencia del mundo finito y contingente hasta Dios: la analogía sólo puede ser *analogia fidei*, inspirada en los contenidos de la fe, y puesto que éstos remiten al Dios que se revela al ser humano, es Dios quien ilumina el entendimiento del mundo y de la historia, y no a la inversa. Para Barth, sólo el método teológico (y, concretamente, el de carácter dogmático) aportaría resultados válidos en esta empresa, mientras que Pannenberg se muestra abierto al método histórico, y no tiene reparo en que se efectúe una cierta subordinación de las afirmaciones teológicas a aquéllas de las ciencias históricas que han sido válidamente justificadas⁷⁷³, siendo, a su juicio, el problema principal de las analogías “de arriba abajo” el presuponer “una construcción del concepto de Dios por el camino de una analogía de abajo arriba –a no ser que quiera sostenerse una idea innata de Dios”⁷⁷⁴.

⁷⁷¹ *Op. cit.*, 248.

⁷⁷² *Ibid.*

⁷⁷³ Para Barth, no existe la posibilidad de un conocimiento puramente humano de la realidad divina, en la línea del paradigma intelectual de la analogía del ente, que había permitido a numerosos teólogos medievales (y en particular a Tomás de Aquino) proponer una elevación de la razón desde los entes finitos y contingentes al ente supremo y necesario. La teología no puede fundarse en el conocimiento filosófico de unas verdades sobre la realidad divina adquirido mediante la razón (los *preambula fidei* de la escolástica), sino que debe partir de la palabra de Dios, cuya recepción exige fe, fe que “es el reconocimiento de nuestro límite y el reconocimiento del misterio de Dios” (*Die Kirchliche Dogmatik*, vol. I/1, 176). Sólo conocemos a Dios a través de la fe que acoge la palabra que llega de lo alto, del mundo divino y trascendente al que nos está vedado acceder humanamente, esto es, racionalmente. La teología dialéctica de Barth establece, de esta manera, una rígida oposición entre Dios y el mundo: Dios es Dios y el mundo es el mundo, y sólo el Dios que se revela se hace accesible al conocimiento del hombre, un ser mundano. Con ello, todo intento de edificación de una fe filosófica o de una interpretación filosófica de la fe desde la ética (en la línea de Kant y del protestantismo liberal) es rechazada de plano: sólo cabe una aceptación de lo que Dios mismo concede al ser humano. Cf. J. Palakeel, *The Use of Analogy in Theological Discourse. An Investigation in Ecumenical Perspective*, 130-131. Por otra parte, es interesante notar que el “positivismo de la revelación [*Offenbarungspositivismus*] de Barth le lleva también a efectuar una oposición radical entre revelación y religión, que contrapondría ineluctablemente el cristianismo con las demás religiones. Para una crítica de esta postura desde la perspectiva de la teología comparada, mostrando las estrechas similitudes que, en todo caso, guarda con determinadas tradiciones en el seno del hinduismo (especialmente en el contexto de la teología *mimamsa*), cf. F.X. Clooney, *Hindu God Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*, 129-162. Para una aproximación sistemática a la teología comparada, cf. F.X. Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning across Religious Borders*.

⁷⁷⁴ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 250. Es interesante observar la estrecha relación existente entre una postura radicalmente teológica, como la de Barth, y la filosofía de Hegel. Para este último, el punto de partida no se fija en la realidad finita y contingente del mundo, sino en la idea en sí que, mediante su despliegue, va determinándose negativamente como finitud y mundanidad. Lo problemático y carente de justificación racional es el mundo, y no la idea. Análogamente, en Barth lo problemático no es Dios, sino el mundo. Es el mundo y nuestro conocimiento de él lo que necesita de la luz que procede de la esfera divina. La razón humana no encuentra ningún problema de fundamento o de inteligibilidad en Dios, sino en el mundo, por lo que el tránsito “de arriba abajo” se presenta como un requisito de justificación del mundo. Sin ello, el mundo permanecería oscuro, nublado para la razón, aún más para la razón teológica. Para Barth, Dios no necesita, en definitiva, ninguna justificación, por lo que la teodicea acaba diluyéndose en antropodicea o

Si no se puede proceder de “arriba abajo”, entonces sigue siendo necesario emplear métodos históricos que contribuyan a esclarecer las dimensiones de los acontecimientos pasados a los que está referida la fe, cuyo objeto “no podrá quedarnos intacto frente a los resultados de la investigación histórico-crítica”⁷⁷⁵. No son pocos los teólogos, sin embargo, que han mostrado escepticismo sobre las virtualidades de los métodos histórico-críticos de cara a la teología. Así, W. Herrmann resaltó su falta de certeza y la naturaleza probabilística de muchas de sus afirmaciones, con la intención de salvaguardar la autonomía de la teología frente a ellos. En la empresa de encontrar una instancia de verificación de la palabra de Dios, Herrmann optó por la conciencia ética frente a lo histórico⁷⁷⁶. El problema de este tipo de posiciones es que pretenden encontrar para la fe un pilar incommovible, exigiendo que ésta se base “en algo absolutamente cierto, lo cual no ha de aceptarlo por autoridad –en esto veía Herrmann lo característico de la comprensión católico-romana de la fe-, sino que, por el contrario, sólo puede ofrecérsele a cada uno a través de una vivencia propia”⁷⁷⁷.

La provisionalidad de los resultados de la investigación científica no significa que no deba concederse a ninguna de sus afirmaciones un cierto grado de certeza, o de

en cosmodicea. El propio Barth le reprochará a Pannenberg que, en su cristología, parta de “abajo arriba” en lugar de hacerlo “de arriba abajo” (cf. K. Barth, “An Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg”, en J. Fangmeier – H. Stoevesandt (eds.), *Briefe 1961-1968*, 282-283). En Pannenberg, por el contrario, toda tentativa de traducción de una perspectiva supuestamente sobrenatural y divina al terreno del mundo y de la historia olvidaría que nuestro concepto de Dios no nos ha sido dado de antemano por una instancia ajena a nosotros mismos, sino que representa una construcción intelectual en base a experiencias y razonamientos, por lo que, en el fondo, hemos partido de realidades mundanas e históricas para elevarnos a una esfera teóricamente supra-mundana y supra-histórica. Pretender que esta esfera, y que nuestro concepto de ella, no estén influenciados por este hecho, sería surrealista e implicaría, como subraya Pannenberg, aceptar que existe una idea innata de Dios, previa a los contenidos de la experiencia humana del mundo y de la historia: “el Dios de la revelación no podemos pensarlo, ni hablar acerca de Él, si no es valiéndonos de un concepto así [mediante la experiencia humana en la historia] adquirido”. Cf. W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 250.

⁷⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁷⁶ Sobre la posición de Herrmann, cf. G. Ebeling, “Die Krise des Ethischen und die Theologie. Erwiderung auf W. Pannenberg's Kritik”, en *Wort und Glaube*, vol. II, 44; S. Greiner, *Die Theologie Wolfhart Pannenberg's*, 300-302. Como señala Pannenberg, no se puede obviar la relatividad histórica de lo ético, sobre todo tras la crisis de las normas éticas en la filosofía contemporánea. Cf. “Die Krise des Ethischen und die Theologie”, 7-16. Por otra parte, el planteamiento de Herrmann recuerda mucho al de Kant, para quien la religión puede definirse como “el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos” (I. Kant, *La Religión dentro de los Límites de la Mera Razón*, 150). La centralidad de la dimensión ética en la esencia de la religión no le impide sostener al filósofo de Königsberg que la moral no necesita la idea de un ser superior al hombre: “la moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo (...). La moral por causa de ella misma (...) no necesita en modo alguno de la religión” (*op. cit.*, 19). Cf. especialmente la sección titulada “el tránsito gradual de la fe eclesial al dominio único de la fe religiosa pura es el acercamiento del Reino de Dios”.

⁷⁷⁷ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 252. Es así que Pannenberg pide una verificación de la palabra de Dios que sea independiente de la “experiencia de la conciencia [*Gewissenserfahrung*]”, de tal modo que pueda adquirir un cierto grado de objetividad. Este aspecto es objeto de la crítica de Ebeling. Cf. G. Ebeling, “Die Krise des Ethischen und die Theologie. Erwiderung auf W. Pannenberg's Kritik”, en *Wort und Glaube*, vol. II, 50. De hecho, y a juicio de Ebeling, la exigencia de una verificación objetiva del discurso sobre Dios incluye, como todo conocimiento metódico de la verdad, un determinado *ethos*, una “voluntad de verdad [*Wille zur Wahrheit*]”. Cf. *op. cit.*, 54.

lo contrario se suscitaría una desconfianza radical, no justificada, en las capacidades de la labor científica, sin ofrecer una alternativa seria, más allá de la aceptación individual de los contenidos de la fe, sin otra base que el sentimiento o la autoridad. En palabras de Pannenberg, el rechazo extremo a la asimilación de la historia en la teología por miedo a sus conclusiones, tomando como pretexto la provisionalidad de sus resultados, supone la fundamentación “de la fe sobre sí misma, en lugar de edificarla (...) sobre un fundamento de fe histórico”⁷⁷⁸. Los peligros de esta actitud son bien conocidos: irracionalismos, fanatismos, fundamentalismos o emotivismos, que ahogan la labor teológica al encerrarla en el círculo vicioso de estudiar unas afirmaciones previamente aceptadas. Sería una posición claramente dogmática, contraria al diálogo con las ciencias. Este planteamiento se hace especialmente problemático en el caso del cristianismo, donde “debido a la referencialidad de la fe cristiana a la historia, sucede inevitablemente que el creyente no podrá buscar su salvación, frente al inquirir histórico-crítico, en un ámbito salvaguardado –so pena de perder su fundamento histórico”⁷⁷⁹.

La problemática, empero, subsiste: ¿y si los resultados de la investigación histórico-crítica desafían los fundamentos de la fe? ¿Y si la historia contradice muchas de las afirmaciones de la fe y de la teología tenidas por ciertas? ¿En quién debe confiar el creyente, en la historia o en la fe? ¿Es aceptable postular sin más, de manera apriorística, una plena concordancia entre fe e historia que, de hecho, no se produce, y que obligaría al historiador a tratar de adecuarse a lo que la fe sostiene como histórico? Pannenberg no responde directamente a esta cuestión. Confía en que la historia proporcione finalmente una base para la fe⁷⁸⁰, algo que, por otra parte, ha sido reafirmada también en sus escritos de madurez⁷⁸¹. No parece existir otra solución que la de resignarse a asimilar subsidiariamente los resultados de la investigación histórico-crítica, con la esperanza de que éstos no contradigan, sino que más bien confirmen, lo que la fe tiene por cierto⁷⁸².

La convicción cristiana de que, en el destino de Jesús de Nazaret, Dios se ha revelado al ser humano, implica, de acuerdo con Pannenberg, que en los eventos que configuran ese destino ha de ser posible distinguir un significado revelatorio: “sólo si el significado revelatorio va incluido en los eventos mismos, cabrá hablar aquí de encarnación, de una intervención de Dios en la condición de nuestra existencia”⁷⁸³, aunque “el que de hecho la investigación histórica llegue a descubrir el carácter del destino de Jesús de Nazaret como una revelación de Dios, y cuáles sean los obstáculos que por acaso se lo impidan, eso ya es otra cuestión totalmente distinta”⁷⁸⁴.

⁷⁷⁸ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 253.

⁷⁷⁹ *Ibid.*

⁷⁸⁰ *Ibid.*

⁷⁸¹ Cf. W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. III, 257.

⁷⁸² En cualquier caso, la aceptación de la legitimidad del discurso de los métodos históricos para la teología no equivale, en el pensamiento de Pannenberg, a defender una postura relativista. La necesidad de acudir a la historia como instancia de verificación de la fe no significa que los contenidos de la fe varíen inexorablemente con el curso de la historia. A su juicio, el relativismo histórico “es el resultado último y consecuente de sustituir a Dios por el hombre como sustentador de la historia”, y sus efectos en la labor teológica se traducen en una “total retirada de la teología con abandono de la historia” (*op. cit.*, 255).

⁷⁸³ *Ibid.*

⁷⁸⁴ *Ibid.*

Es evidente que Pannenberg no se siente legitimado para proponer una afirmación que vincule indefectiblemente el análisis histórico del acontecimiento de Jesús de Nazaret con el reconocimiento de una revelación divina. Comprometería la libertad de investigación del historiador, y contrastaría con las divergentes interpretaciones de la figura de Jesús de Nazaret que se han ofrecido a lo largo de la historia. La verdad del cristianismo resultaría tan evidente e incontestable que no se entendería por qué tanta gente y en tantas épocas la ha rechazado. Lo que sugiere es que, de poder deducirse un significado revelatorio en el destino de Jesús de Nazaret, éste no debe aislarse arbitrariamente del curso de los acontecimientos en los que se plasmó el destino de Jesús, o de lo contrario se estaría imponiendo una serie de criterios hermenéuticos apriorísticos, ajenos a una fundamentación empírica. Sin embargo, el que sea o no posible apreciar un significado revelatorio no conlleva, de suyo, que éste se haya de encontrar en todo análisis de la historia de Jesús⁷⁸⁵.

La certeza de la convergencia entre el destino del individuo Jesús de Nazaret y el de la historia como proceso en el que se revela el ser divino es, para Pannenberg, el fundamento de la fe cristiana: “la predicación no puede decir: la cosa es dudosa; tú tienes que dar primero el salto a la fe a fin de que estés cierto. Si las cosas fueran así, uno tendría que dejar de ser cristiano y teólogo. La predicación tiene que decir: la cosa es indudablemente cierta y por esto puedes poner todo –tu confianza, tu vida, tu futuro– en ella”⁷⁸⁶. El *credo quia absurdum* del fideísmo radical⁷⁸⁷ se convierte, en Pannenberg, en un *credo quia historicum*: la fe se sustenta en la experiencia de sentido que asegura poder hallar en la historia⁷⁸⁸.

⁷⁸⁵ La exposición de Pannenberg guarda una estrecha relación, como él mismo indica, con la noción de “claridad externa” de la Sagrada Escritura de Lutero presente en *De Servo Arbitrio*, de 1525, con el que el reformador alemán articulaba su réplica al *De Libero Arbitrio* de Erasmo de Rotterdam, de 1524. La “claridad externa” de la Escritura apunta a la afirmación de que la historia de Jesús lleva parejo un significado revelatorio inherente aunque, como reconoce Pannenberg, hay que ser cautos en este aspecto, porque “Lutero desconocía aún la distinción, hoy día imprescindible, entre el testimonio de la Escritura y el acontecer testificado por él” (*ibid.*), tomando el contenido de la Escritura como esencialmente verdadero y sin aplicar el criticismo histórico. Para Lutero, el sentido de la Escritura está abierto para todo el mundo, partan o no de la experiencia de fe, de la misma manera que el significado de la historia en Pannenberg es susceptible de entendimiento para todo aquél que tenga “ojos para ver” (cf. la tercera tesis dogmática en *La Revelación como Historia*, 126), “y no sólo se da por respecto al creyente, sino por respecto a cualquier persona: Lutero subraya que el contenido de la Escritura le está abierto a todo el mundo” (W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 259). Pannenberg insiste en que Lutero se preocupó por distinguir entre la claridad externa y la claridad interna de la Escritura para evitar recurrir a la acción del Espíritu Santo en la comprensión del auténtico significado del texto bíblico. De hecho, Pannenberg muestra cómo, en Lutero, la referencia al Espíritu Santo es “necesaria accidentalmente –aun cuando, de hecho, siempre lo sea-, pero no constitutiva para la aprehensión y fundamentación de las afirmaciones escriturísticas, de su sentido interno y de su verdad propia” (*op. cit.*, nota 105). Sobre la exégesis de Martín Lutero, cf. K.A. Meissinger, *Luthers Exegese in der Frühzeit*.

⁷⁸⁶ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 130. Este planteamiento viene reiterado en las obras de madurez de Pannenberg. Cf. *Teología Sistemática*, vol. II, 427ss.

⁷⁸⁷ El *credo quia absurdum* ha sido considerado tradicionalmente como una proclama de fideísmo radical, esquivo a toda argumentación racional. Un ejemplo paradigmático de esta actitud se encontraría en *De Carne Christi* de Tertuliano, en su polémica con los docetas.

⁷⁸⁸ La fe no puede desprenderse de este fundamento histórico: “el conocimiento de la revelación de Dios en la historia que revela su divinidad tiene que ser el fundamento de la fe” (W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 130). La fe tiene un fundamento cognoscitivo, pero no en una razón metafísica que parta de afirmaciones especulativas y abstractas, sino en una razón inscrita en la historia y que reflexiona desde ella. Como escribe E. Bueno a propósito de la importancia de esta tesis en Pannenberg, “ello viene exigido por el hecho de que la revelación en sentido propio (como hizo ver Hegel) debe ser comprendida como auto-desvelamiento del Absoluto. Dios, en todo lo que revela, se está revelando a sí

2) HISTORIA, REVELACIÓN Y SALVACIÓN

A) CARÁCTER UNIVERSAL DE LA REVELACIÓN

Pannenberg opta, como hemos visto, por un entendimiento decididamente universalista de la historia, que, lejos de agotarse en la “historicidad” de las experiencias individuales, posee un carácter sustancial. Esta decantación por lo universal se relaciona también con la preeminencia que Pannenberg concede a la categoría de “totalidad”, inspirado tanto en Hegel como en Dilthey. Llegamos así a uno de los puntos nucleares de la filosofía de la historia de Pannenberg y de su concepción de la teología y de la fe cristiana: el horizonte de la historia universal como verdadero *locus* de la revelación de Dios al hombre. En palabras suyas: “para plantear esta pregunta [la de la revelación de Dios en la historia], se requiere a todas luces la visión de una totalidad de la historia que corresponda a la universalidad de Dios, por cuya revelación se interroga. Sólo desde el presupuesto de un horizonte de historia universal, puede hacerse esta clase de pregunta”⁷⁸⁹.

Una exigencia paralela de universalidad se proyecta sobre la idea de revelación, una perspectiva que, en la tercera tesis dogmática de *La Revelación como Historia*, Pannenberg expresa del siguiente modo: “a diferencia de las apariciones particulares de la divinidad, la revelación histórica está abierta a todo el que tenga ojos para ver. Tiene carácter universal”, y la revelación existe para todo el que pueda contemplarla, porque “una comprensión de la revelación que la ve en contraposición al conocimiento natural, cae en el peligro de confundir la revelación histórica con un saber oculto y arcano de tipo gnóstico”⁷⁹⁰. Se trata, por otra parte, de una convicción que comparece también en sus obras de madurez⁷⁹¹.

Sin embargo, este planteamiento, en lo teológico, podría parecer equivalente a asimilar la revelación por completo a los cánones de la racionalidad humana, siendo, entonces, una mera explicitación de los contenidos que la propia razón es capaz de descubrir por sí misma, sin una instancia externa que acuda en su auxilio. La ausencia

mismo. Es un aspecto relativamente novedoso que ofrece la tradición bíblica. Esto es lo que otorga su carácter único y singular al concepto cristiano. Esto implica a su vez que la auténtica revelación de Dios no puede producirse más que indirectamente a través de las obras de la historia, no puede suceder jamás a través de la comunicación directa de su contenido, sino bajo la forma de la alteridad, a través de lo que es diverso al contenido mismo. La historia a través de la que Dios se auto-revela debe ser tomada en su totalidad, no en los eventos singulares. La auténtica autorrevelación no puede ser más que única, por lo que sólo la totalidad de la historia constituye la totalidad del actuar/revelarse de Dios (...). Solamente al final revelará absolutamente la realidad verdadera de todo lo que existe en el presente. El futuro en su pleno sentido es la potencia de Dios, del amor creador y salvador que todo lo envuelve, que pone en el ser a cada cosa, pero desde lo que está llamada a ser en el futuro, en la consumación. Dios actúa como futuro, como aquél que está viniendo continuamente para dar significado y valor a todo lo que existe en el presente” (cf. voz “Wolfhardt Pannenberg”, en J. Bosch (ed.), *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*).

⁷⁸⁹ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 262-263.

⁷⁹⁰ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 126.

⁷⁹¹ Así, en la *Teología Sistemática*, Pannenberg considera que la verdadera autorrevelación de Dios debe poseer el mayor grado de universalidad posible, porque lo verdadero y lo universal convergen. Cf. W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol.II, 63.

de misterio posibilita el diálogo con la razón, pero también le priva al cristianismo de uno de los elementos que con mayor intensidad han definido su esencia y su historia: la voluntad de trascender la razón. ¿Hasta dónde, en definitiva, puede llegar la razón en la comprensión de la revelación, y cuál es la instancia adecuada para determinarlo? ¿Cabe iniciar un proceso de argumentación racional para, llegado un momento y, en ocasiones, según la conveniencia del teólogo, de la tradición o del grupo eclesial, abortarlo y exigir un *sacrificium rationis*⁷⁹² en aras de la preservación del misterio? ¿No habría, por el contrario, que asumir con todas sus consecuencias un proceso de racionalidad argumentativa en la reflexión sobre la experiencia de fe cristiana o, por el contrario, se deberá renunciar, de una vez por todas, a las exigencias de la racionalidad, de manera que la fe se centre en la comprensión que tiene de sí misma, sin depender de una racionalidad que, en gran medida, le puede resultar extrínseca?

Pannenberg considera que la fe no puede renunciar a la racionalidad en su acercamiento a la revelación divina, ya que ésta se encuentra abierta “para todo el que tenga ojos para ver”, tal y como ha sentenciado en su tercera tesis dogmática en *La Revelación como Historia*, y “lo que Yahvé obra en la historia no puede reducirse a la categoría de una creación imaginaria de almas piadosas, sino que acontece ante todo ojo, y también el significado inmanente a ello –revelar la divinidad de Yahvé– se le impondrá a cada uno”⁷⁹³. Tanto es así que “la teología no tiene ningún motivo para conceder a la posición de la ceguera y la obcecación el predicado y la dignidad de la verdad racional universal”⁷⁹⁴.

Con todo, subrayar la dimensión de racionalidad del conocimiento de la revelación, frente a los enfoques supranaturalistas, no significa que “el hombre no encuentre aquí otra cosa que lo que ya sabe también gracias a su razón. En esta dirección más bien habría que decir que nadie llega al conocimiento de Dios por su propia fuerza y razón.”⁷⁹⁵. De esta manera, Pannenberg sostiene que su concepción lo distingue claramente del idealismo y de toda pretensión de deducir *a priori* el contenido de la revelación a través del análisis de la conciencia humana, algo en lo que ha insistido en sus escritos más recientes⁷⁹⁶, porque, a su juicio, es “en el lenguaje de los hechos ha revelado Dios su divinidad”⁷⁹⁷. No cabe, por tanto, eludir la instancia de verificación histórica.

Sin embargo, es necesario introducir, como hace Pannenberg, un importante matiz. Recalcar la relevancia de los hechos en el acceso al conocimiento de la revelación no implica verlos como “*bruta facta*”, “sino en su propio contexto en la historia de la tradición [*Überlieferungsgeschichte*]”⁷⁹⁸. Los hechos singulares sólo adquieren significado cuando son integrados en una perspectiva más global, de la misma forma que la parte sólo se entiende a la luz del todo, como Pannenberg señala, influido en gran medida por Dilthey⁷⁹⁹.

⁷⁹² Cf. H. Küng, *El Cristianismo. Esencia e Historia*, 314-317.

⁷⁹³ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 127.

⁷⁹⁴ *Ibid.*

⁷⁹⁵ *Ibid.*

⁷⁹⁶ W. Pannenberg, “Offenbarung und ‘Offenbarungen’ im Zeugnis der Geschichte”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 235.

⁷⁹⁷ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 129.

⁷⁹⁸ *Ibid.*

⁷⁹⁹ Cf. la sección II, 2, c: “Pannenberg en diálogo con Dilthey y Heidegger”.

La fe es inseparable, para Pannenberg, de la historia, y es suscitada en la contemplación de los acontecimientos históricos, y en la percepción de que en ellos se revela un sentido que trasciende su particularidad e inmediatez. Con todo, el hecho de que la historia no haya llegado a su término hace necesario referir la fe al futuro: “la fe tiene que ver, ciertamente, con el futuro”⁸⁰⁰. La fe se relaciona, por tanto, con lo que todavía no se desvelado en un proceso histórico ya incoado, y “es justificada o desilusionada por el futuro”⁸⁰¹. La fe remite, en último término, a la finalización del auto-desvelamiento del ser divino en la historia, que, al no haberse producido todavía, exige creer, pero “no se confía ciegamente, sino sobre el fundamento de algo dado perceptiblemente y juzgado como confiable”⁸⁰².

La revelación universal apunta, por tanto, al futuro escatológico. El estrecho vínculo que existe en la teología cristiana entre historia, revelación y salvación ha sido tratado por Pannenberg en escritos tardíos, y en especial en el contexto de la problemática del papel del cristianismo en la sociedad actual, así como en su intento de revitalizar el papel de la escatología, tanto filosófica como teológicamente, como una tentativa de respuesta al interrogante sobre el significado de la historia. Tanto es así que “la concentración de la temática salvífica en el futuro escatológico de Dios constituye una instancia crítica para toda realización puramente intramundana de la vida humana”⁸⁰³, de manera que la reducción de lo salvífico a las categorías propias del mundo presente supondría, de una u otra forma, limitar el sentido de la salvación. El cristianismo, de hecho, debe constituir una piedra de escándalo, una contradicción del *Zeitgeist* secularista, piensa Pannenberg, lo cual no significa que su mensaje deba perder toda relación con la “situación vital [*Lebenssituation*]” de los hombres y mujeres del presente: muy al contrario, el mensaje cristiano se hace más necesario que nunca en nuestra época, ante el fenómeno de la “pérdida de sentido [*Sinnentleerung*]”, que, a su juicio, se deriva de una cosmovisión exclusivamente secularista⁸⁰⁴.

⁸⁰⁰ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 129.

⁸⁰¹ *Ibid.*

⁸⁰² *Ibid.*

⁸⁰³ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 429-430.

⁸⁰⁴ Cf. W. Pannenberg, “Die Aufgabe christlicher Eschatologie”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 271. En pocas cosas contradice tanto el cristianismo a una perspectiva secularista, piensa Pannenberg, como en la temática escatológica. Si el secularismo espera una “plenitud vital [*Lebenserfüllung*]” en esta vida, el cristianismo la pospone al futuro escatológico. Sin embargo, Pannenberg admite que el cristianismo no puede esquivar la pregunta por la verdad de su esperanza escatológica, que para muchos podría resultar una narrativa consoladora, sin base real (Cf. *op. cit.*, 272).

B) CARÁCTER INDIRECTO DE LA REVELACIÓN

Dios se revela en la historia en cuanto que realidad universal, y esta dinámica reveladora está abierta a todo entendimiento racional, aunque no pueda deducirse apriorísticamente, pero ¿significa esto que Dios comparece directamente en la historia, de manera teofánica? Para Pannenberg, no es éste el caso. En la primera tesis dogmática de *La Revelación como Historia* leemos que “según los testimonios bíblicos, la autorrevelación de Dios no se ha realizado de una forma directa, algo así como en la forma de una teofanía, sino indirectamente, a través de las obras de Dios en la historia”⁸⁰⁵.

Como teólogo luterano, Pannenberg es consciente de que toda su argumentación, aunque posea un innegable carácter filosófico, debe remitirse a las fuentes primordiales de la fe cristiana, fundamentalmente a la Sagrada Escritura. De poco serviría el esfuerzo intelectual pannenbergiano por ofrecer una hermenéutica histórica del concepto de revelación si ésta no pudiera apoyarse en los testimonios bíblicos. Es por ello que Pannenberg ha prestado gran atención a los resultados de las investigaciones exegéticas en este campo, y sobre todo a las dirigidas al Antiguo Testamento, las cuales muestran, a su juicio, que “en las tradiciones israelitas tiene una importancia decisiva para la comprensión de la revelación el hecho de que la acción de Yahvé en la historia apunta a la adquisición de un conocimiento de Yahvé a partir de ella”⁸⁰⁶.

En las formas más primitivas de la religión israelita, la presencia de Dios se habría restringido a determinados lugares sagrados, reservados para el culto, como el santuario de Betel (en hebreo, “Casa de Dios”), que asumían, por así decirlo, la instancia mediadora entre Yahvé y su pueblo. El desarrollo de la conciencia religiosa de Israel habría conducido, sin embargo, a la “idea de que Yahvé se revela y manifiesta a partir de sus obras históricas”⁸⁰⁷. Sus apariciones ya no se concentran en santuarios o en otros lugares de culto, sino que la historia misma del pueblo de Israel es el escenario en el que se plasma un mensaje de Dios. Yahvé actúa en la historia, y la concepción lineal del devenir histórico que impera en la Biblia no puede entenderse sin esta conciencia del acontecer histórico como espacio revelador de lo divino: porque Dios se revela en la historia, ésta tiene un sentido y se encuentra orientada en una dirección concreta, la querida por Yahvé.

⁸⁰⁵ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 130.

⁸⁰⁶ *Ibid.*

⁸⁰⁷ *Ibid.*

Si bien es cierto que este encuadramiento histórico de la revelación generaría, a la larga, la problemática de por qué Israel sufre y es vencido, resuelta, en primer término, desde el esquema de la culpa y del castigo (Israel sufre por su infidelidad a Yahvé, y por ello es castigado mediante la dominación de los pueblos extranjeros), y posteriormente tematizada, con notas más universalistas, alrededor de la aporía del justo sufriente (presente en el Deutero-Isaías y en gran parte de la literatura sapiencial⁸⁰⁸), la identidad de Israel como pueblo es incomprensible sin la centralidad de una serie de acontecimientos en torno a los cuales emergió la conciencia de una relación particular y privilegiada con Dios. Estos sucesos, hipotéticos o reales⁸⁰⁹, traslucirían una cercanía especial de Yahvé con el pueblo de Israel, y en ellos Yahvé revelaría su voluntad y su designio salvador hacia quienes ha elegido, estableciéndose una bilateralidad, una *Alianza* (tipificada en el término hebreo *berit*) entre dos partes (Dios de un lado, Israel del otro), con una serie de compromisos y de obligaciones mutuos y vinculantes.

Se habría producido, de acuerdo con Pannenberg, una dinámica de progresiva acentuación de la totalidad de lo histórico frente al acontecimiento puntual, subrayándose no tanto el evento particular (por ejemplo, el paso del Mar Rojo o la entrega de la Ley en el Sinaí) como el contexto global de una historia en la que Dios actúa. Lo histórico fue contemplándose más como universalidad que como singularidad, gestándose una auténtica teología de la historia israelita, cuyo núcleo se condensa en la convicción de que Dios se hace presente en el transcurrir histórico. Como escribe Pannenberg, “el Deuteronomio comprendió posteriormente como auto-manifestación de Yahvé no sólo hechos y sucesos particulares, sino todo el contexto del acontecimiento unitario de la salida de Egipto y de la ocupación de la tierra”⁸¹⁰, según las palabras del Deuteronomio: “porque amó a tus padres y eligió a su descendencia después de ellos, te sacó de Egipto manifestando su presencia y su poder, desalojó ante ti a naciones más numerosas y más fuertes que tú, te introdujo en su país y te lo dio en herencia, como hasta hoy”⁸¹¹.

Los acontecimientos singulares pasarán a formar parte de una interpretación universalizante de lo histórico como escenario de la auto-manifestación, libre e

⁸⁰⁸ Para muchos autores, la temática del justo sufriente del Deutero-Isaías y de diversos textos sapienciales enlazará posteriormente con la escatología resurreccionista. Para una perspectiva histórica sobre el concepto de resurrección en el Antiguo Testamento y en la literatura intertestamentaria, que tanto influiría en el Nuevo Testamento, cf. G.W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*; H.C.C. Cavallin, *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*; A. Díez Macho *La Resurrección de Jesucristo y la del Hombre en la Biblia*; J.D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel*. Puede decirse, en palabras de N.T. Wright, que “en el judaísmo del segundo Templo existía un amplio abanico de creencias en relación con el destino de los muertos, tanto a corto como a largo plazo. Se conocían otras creencias y (hasta la desaparición de los saduceos y la supremacía de los rabinos posterior al 70) también se enseñaban. Pero existía una fuerte tendencia a la fe en la resurrección que había ido creciendo a partir de diversos pasajes bíblicos, provocada por las nuevas circunstancias del judaísmo posexílico y expresada en una amplia gama de textos procedentes de todo el período del segundo Templo y hasta bien entrado el de los rabinos” (*La Resurrección del Hijo de Dios*, 260).

⁸⁰⁹ Evitaremos entrar aquí en la cuestión, enormemente compleja, relativa a la historicidad de ciertos pasajes clave del Antiguo Testamento (negada por gran parte de la crítica de vanguardia, dada la escasez de testimonios arqueológicos que confirmen lo expresado por la Biblia, lo que más bien apunta a un proceso de creación literaria, relativamente tardío, en base a unas tradiciones orales previas), como el Éxodo o la Alianza del Sinaí. Un libro a tener en cuenta para este análisis es el de M. Liverani, *Oltre la Bibbia: Storia Antica di Israele*.

⁸¹⁰ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 118.

⁸¹¹ Deuteronomio 4, 37-39.

inmerecida, de Yahvé a su pueblo. Dios actúa en la historia, y su obrar en el tiempo no se limita a acontecimientos puntuales o a lugares concretos revestidos de sacralidad, sino a la totalidad misma del devenir histórico. Esta conciencia del carácter “económico” de la historia, esto es, de que ésta discurre de acuerdo con una planificación superior, introduce una dinámica de racionalización del dinamismo histórico: todos los eventos responden, en último término, a la voluntad divina sobre Israel. La historia posee un sentido porque Dios ha actuado en ella para revelar a Israel su designio. Dios ha liberado a su pueblo de la esclavitud de Egipto y le ha entregado una tierra prometida desde antiguo a Abraham, otorgándole la Ley, que debe cumplir fielmente. La salida de Egipto es contemplada como obra de Dios: Dios ha acudido al rescate de Israel porque quiere transmitirle un mensaje en forma de Alianza, de manera que el evento del Éxodo constituye así una manifestación del ser de Dios a Israel. Como señala Pannenberg, “que la salida del pueblo de la tierra de Egipto y la posesión de la tierra fundamenten el conocimiento decisivo de Yahvé por parte de Israel es algo que ya lo había expresado insistentemente Oseas, si bien de una forma distinta, y el mismo Jeremías nos lo recuerda igualmente”⁸¹².

El *logos* de la historia radica, en consecuencia, en que ésta es el fruto de la voluntad de Yahvé, el Dios de Israel. Con todo, y en sus expresiones más tempranas, la conciencia religiosa de Israel habría permanecido todavía ligada a un imaginario etnocéntrico y particularizante, experimentando una ulterior evolución, que lleva al convencimiento de que Dios se manifiesta en la historia como un todo, de modo indirecto, y no en acontecimientos puntuales, y su revelación definitiva tendrá lugar en el final escatológico de los tiempos. La manifestación de Dios en la historia se escatologiza. Se trata de un fenómeno que Pannenberg identifica ya en la literatura profética: “los profetas, sobre todo los del tiempo del exilio, dejaron de ver los acontecimientos del tiempo de la posesión de la tierra como la auto-manifestación definitiva de Yahvé. En el ámbito judaico hacía ya tiempo que se habían añadido la elección de Sión y de la dinastía davídica. Como nueva auto-manifestación [*Selbsterweis*] ⁸¹³ de Yahvé, se proclama especialmente el juicio divino del desmoronamiento nacional y la nueva acción salvífica esperada, a través de la cual Yahvé se manifestará ante los ojos de todos los pueblos en su divinidad. Junto a Ezequiel, fue sobre todo el Deutero-Isaías quien anunció la manifestación de Yahvé en su divinidad como el verdadero fin de la acción salvífica ya introducida y aún pendiente. La apocalíptica continúa y prosigue, como lo ha demostrado la comunicación neotestamentaria, la línea de la comprensión veterotestamentaria de la revelación”⁸¹⁴.

Hay una serie de eventos históricos que marcan la conciencia del pueblo de Israel con una huella casi indeleble, de manera que configuran, a la larga, su experiencia de fe. El Exilio en Babilonia es uno de ellos. La destrucción de Jerusalén, con la consecuente deportación de las elites religiosas y socio-políticas a Babilonia, representa

⁸¹² W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 118. Cf. textos proféticos como los siguientes: “¿Dónde está el Señor, que nos hizo subir de la tierra de Egipto, y nos condujo por el desierto, por tierra de estepas y barrancos, tierra árida y tenebrosa, tierra donde no pasa nadie ni habita hombre alguno? Pues yo os traje a una tierra de huertos para que comierais sus frutos y sus bienes” (Jeremías 2, 6-7); “cuando Israel era niño, Yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo” (Oseas 11,1).

⁸¹³ La revelación como “auto-manifestación [*Selbsterweis*]” constituye, como vimos, uno de los niveles fundamentales que Pannenberg atribuye a esta importante categoría filosófica y teológica. Cf. “Offenbarung und ‘Offenbarungen’ im Zeugnis der Geschichte”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 212.

⁸¹⁴ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 118-119.

un punto de inflexión en la identidad israelita, y la mayoría de los autores considera que el judaísmo surge, como tal, en este contexto, y especialmente en virtud de las reformas de Esdras y Nehemías que seguirán a la vuelta de la cautividad babilónica⁸¹⁵. El año 587 antes de Cristo Jerusalén es conquistada por el rey Nabucodonosor II de Babilonia, lo que se traduce no sólo la pérdida de un territorio, al caer vencidos a manos de un pueblo extranjero, sino en el impulso para acometer una profunda reflexión religiosa y teológica sobre la identidad de Israel⁸¹⁶. Para Pannenberg, este evento histórico debe entenderse como una “nueva autorrevelación de Yahvé”⁸¹⁷: el replanteamiento de la identidad de Israel como pueblo y de su relación con Dios no puede tomarse como algo meramente accidental, sino que, al haber sido causado por el acontecer de la historia, lineal y progresivo, ha de interpretarse como una auténtica revelación del verdadero ser de Dios, que fue “superando” la conciencia que se tenía previamente para insertarla en una perspectiva más universalista: “la auto-manifestación histórica de Yahvé a través de sus obras, por mucho que fuera considerada tantas veces como definitiva, siempre mantuvo en Israel un carácter provisorio. Fue continuamente superada por nuevos acontecimientos, nuevos hechos históricos, en los cuales Yahvé se mostraba de formas nuevas”⁸¹⁸. Es difícil, en cualquier caso, negar la influencia de la *Aufhebung* hegeliana en este planteamiento.

Israel tomó conciencia de la complejidad del devenir histórico y de la necesidad de conferir un mayor grado de trascendencia a la manifestación de Dios en la historia, la cual llegaría definitivamente como revelación escatológica: Yahvé se ha mostrado, sí, en la historia, pero dicha manifestación sólo alcanzará la plenitud en los tiempos futuros⁸¹⁹. Este fenómeno de escatologización de la manifestación plena y salvífica de Dios hace que Israel espere “la autorrevelación definitiva de Yahvé, la aparición de su gloria, dentro del contexto de los acontecimientos del fin de los tiempos”⁸²⁰. Es la propia historia la que suscita una reflexión que conduce, a la larga, a una mayor “linealización” de la visión histórica, hasta el punto de que la acción de Dios definitiva se posterga al final, hacia el cual se orientan todos los eventos, pasados, presentes y futuros⁸²¹.

⁸¹⁵ Un análisis pormenorizado sobre la interrelación entre los factores históricos, sociológicos y religiosos en la configuración del judaísmo tras la vuelta del Destierro puede encontrarse en la obra de P. Sacchi, *Historia del Judaísmo en la Época del Segundo Templo*.

⁸¹⁶ En palabras de R. Albertz, “ninguna etapa en la historia de Israel contribuyó tanto a la teología como el Exilio” (*Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.*, 435).

⁸¹⁷ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 133.

⁸¹⁸ *Ibid.*

⁸¹⁹ La dura prueba de Babilonia no significa que Yahvé haya perdido la predilección por su pueblo. El Deutero-Isaías (Isaías 40-55), que, como es lugar común, escribe en época exílica, dice: “no temas, que estoy contigo, no desmayes, que Yo soy tu Dios. Te daré fuerzas, te socorreré, te sostendré con mi diestra victoriosa” (Isaías 41, 10). Los cantos del Siervo de Yahvé (Isaías 42.49.50.52), expresión del sufrimiento inconmensurable, darán paso a “los pies del mensajero que anuncia la paz, del mensajero de la buena nueva que anuncia la salvación, del que anuncia a Sión: ¡Reina tu Dios! (...) El Señor ha desnudado su brazo santo a los ojos de todas las naciones, y todos los confines de la tierra verán la salvación de nuestro Dios” (Isaías 52, 7.9), edificando la Nueva Jerusalén (Isaías 54), a la que “partiréis con alegría y seréis conducidos en paz” (Isaías 55,12). Para una introducción a la teología del Deutero-Isaías, cf. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja: Kommentar zum Alten Testament*.

⁸²⁰ Cf. W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 119.

⁸²¹ Es así que “en el camino que va desde el yahvista hasta la apocalíptica no sólo se amplía cada vez más el alcance de la sucesión de acontecimientos que manifiestan la divinidad de Dios. Al mismo tiempo que acontece esto, tiene lugar una continua revisión del contenido mismo de la revelación: lo que antes había valido ya como autorrevelación definitiva deja de serlo; pasa a ser sólo un momento de un contexto

El predominio del horizonte escatológico marcará no sólo la tradición apocalíptica⁸²², presente en obras de la literatura intertestamentaria, sino el contexto cultural y religioso en el que se escribe el Nuevo Testamento⁸²³. Grupos judíos

revelatorio [*Offenbarungszusammenhanges*] más amplio y abarcante” (W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 123).

⁸²² Sin embargo, es preciso hacer notar que el pensamiento apocalíptico no fue tan uniforme como parece sugerir la descripción pannenberiana de la evolución de la conciencia de Israel sobre la revelación, estableciendo que ésta se habría ido desligando progresivamente de las representaciones teofánicas para alcanzar una visión de la revelación divina en el marco universal de la historia. Así, S. Beyerle ha estudiado con notable detenimiento la importancia de las teofanías (o manifestaciones de lo divino) en la apocalíptica. Las teofanías aparecen en los principales textos de aquella literatura intertestamentaria que suele calificarse de apocalíptica. Así, por ejemplo, representa un principio estructurador en el Libro de los Vigilantes del ciclo de Henoc, y también en el Libro Astronómico. La teofanía del Libro de los Vigilantes es citada en el Nuevo Testamento en la Epístola de Judas 1,14b-15: “Mirad, el Señor ha venido con sus santas miríadas para realizar el juicio contra todos y dejar convictos a todos los impíos de todas las obras de impiedad que realizaron y de todas las palabras duras que hablaron contra él los pecadores impíos”. Lo cierto es que el contexto de la teofanía henóquica es justamente el de un desvelamiento de las maravillas creadoras de Dios como expresión de su grandeza y de su relación con el hombre. Cf. S. Beyerle, *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalypik*, 55ss. Por otra parte, es de notar que la centralidad de la escatología en la apocalíptica ha sido relativizada por diversos autores, destacando Ch. Rowland en *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. En su opinión, lo escatológico no es “la característica más decisiva” (*op. cit.*, 26) de los escritos apocalípticos, y no “merece convertirse en el centro de atención del estudio de la apocalíptica, tanto como para excluir otros secretos que los apocalípticos aseguraban estar revelando” (*ibid.*). Para Rowland, lo esencial de la apocalíptica es la dimensión reveladora de un secreto celestial, lo que él llama “*disclosure of the divine secrets through direct revelation*” (*op. cit.*, 20), y considera que, mediante la apocalíptica, el judaísmo no estaba sino participando del *Zeitgeist* de su tiempo (la antigüedad tardía). Con todo, surge un interrogante legítimo al posicionamiento de Rowland: su crítica de la idea tradicional de apocalíptica, ¿se refiere a la forma o al contenido? Puede que la apocalíptica sea, efectivamente, lo que Rowland dice que es en cuanto a la forma en que transmite un contenido, pero parece necesario reconocer que, en lo que respecta a ese contenido, la escatología desempeña un papel muy relevante. Rowland advierte del peligro de creer que en la apocalíptica se dio una escatología completamente coherente (*op. cit.*, 37), pero lo cierto es que pocos investigadores se habrían atrevido a formular semejante afirmación. La constatación de la variedad de las ideas escatológicas en la apocalíptica es un hecho indiscutible; lo excepcional, sin embargo, es la idea misma de una escatología trascendente, en el sentido de sostener la posibilidad de una vida después de la muerte. El que no exista una escatología unificada afecta al contenido temático concreto, pero no a la preocupación fundamental por encontrar un sentido trascendente a la vida terrena. Rowland se muestra crítico con P.D. Hanson por intentar explicar las raíces sociológicas de la apocalíptica judía en el profetismo post-exílico, tarea para la cual este autor atribuye un lugar fundamental a la escatología en su libro *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Eschatology*, aunque el mismo Rowland admite que no pretende rechazar la importancia de la escatología en la apocalíptica, sino tomar conciencia del carácter heterogéneo de los apocalipsis. Puesto que esta última consideración sería compartida por otros muchos autores, no parece, entonces, que Rowland se separe tanto de la interpretación tradicional de la apocalíptica. Para una crítica de Rowland, cf. A.Y. Collins, “Review of *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*”, 465-467. Para una introducción general a la literatura intertestamentaria judía, en la que la apocalíptica desempeña un papel de suma importancia, cf. G. Aranda – F. García Martínez – M. Pérez Fernández, *Literatura Judía Intertestamentaria*.

⁸²³ El elemento escatológico y apocalíptico no fue tan relevante en la literatura gnóstica. Los gnósticos, más que en una salvación definitiva y futura al final de los tiempos, creían en la salvación mediante el auto-conocimiento, que no entendía de tiempos ni de lugares, sino que dependía del propio individuo, de que los hombres “pneumáticos” o espirituales fuesen capaces de descubrir la chispa de divinidad que llevaban en su interior, la cual les permitiría conocer la verdad sobre su ser y su destino. Para un estudio sobre la escatología gnóstica, cf. T. Onuki, *Heil und Erlösung: Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis*, 201-330. Una introducción general al estudio contemporáneo del fenómeno gnóstico se encuentra en K. King, *What is Gnosticism?*

coetáneos de Jesús como la comunidad de Qumrán⁸²⁴ no eran ajenos a esta mentalidad apocalíptica, en la que, por otra parte, se engloban obras tardías del Antiguo Testamento como el libro de Daniel (especialmente el capítulo séptimo). En Jesús y en el primer Pablo (sobre todo en la primera epístola a los Tesalonicenses) destaca la acentuación de una venida inminente del Reino definitivo, manifestación plena de Dios al hombre. Y aun ante la evidencia del retraso de esa venida, el cristianismo primitivo siguió subrayando que el destino último del mundo y la verdad sobre la historia sólo se conocerían al final de los tiempos⁸²⁵.

Como indica Pannenberg, en el Nuevo Testamento no existe una terminología explícita que haga alusión a la auto-manifestación de Dios en la historia. Sin embargo, “tanto en el Nuevo Testamento como en la apocalíptica, el concepto de gloria de Dios [*Herrlichkeit Gottes*] designa frecuentemente del modo más exacto lo que entendemos por su revelación”⁸²⁶. Pannenberg hace referencia, en efecto, a dos vocablos sumamente importantes en la Biblia: *kabod Yahvé* (en hebreo, la “gloria de Dios” o el “peso de Dios”) y *doxa tou theou* (su equivalente en griego). Pannenberg recuerda que *kabod Yahvé* es una expresión constante en las distintas tradiciones que componen el Antiguo Testamento: “ya el veterotestamentario *kbd yhw*, como lo ha mostrado von Rad, tiene que ver con un revelarse de Yahvé. Tal revelarse lo ve ya Isaías en todo acontecimiento terreno (Isaías 6). El revelarse del *kabod* de Yahvé se encuentra también, por lo demás, en conexión y vinculación con sus hechos, sobre todo, con las obras históricas fundamentales, de las cuales procede Israel. El escrito sacerdotal sabe de un aparecer del *kabod* de Yahvé en los acontecimientos fundamentales de la historia del Éxodo y del establecimiento del culto. Desde la profecía del exilio el aparecer o re-aparecer del *kabod* se convierte también en un acontecimiento futuro”⁸²⁷.

El desvelamiento de la “gloria de Yahvé” es, de esta manera, parcial y provisional, proyectándose a un futuro escatológico en el que se producirá su revelación plena. Pannenberg, sin embargo, mantiene que, en el Nuevo Testamento, esa revelación definitiva escatológica se anticipa en el destino de Jesús de Nazaret, porque en “el destino de Jesucristo ha irrumpido ya el eschaton aún pendiente para nosotros”, por lo que la “*doxa* de Dios se revela ya también ahora en el presente en el anuncio del evangelio”⁸²⁸. En la segunda generación cristiana, el distanciamiento temporal con respecto al acontecimiento-Cristo habría empezado a representar un verdadero problema, pues obligaba a re-situar temporalmente la acción reveladora de Dios “o en el pasado o en el presente o en el futuro”⁸²⁹, y de ahí que “los cristianos de la segunda generación

⁸²⁴ Sobre la sociología del movimiento de Qumrán, cf. F. García Martínez - J. Treballe, *Los Hombres de Qumrán: Literatura, Estructura Social y Congregaciones Religiosas*.

⁸²⁵ Sobre la escatología neotestamentaria, cf. W.D. Davies – D. Daube (eds.), *The Background of the New Testament and Its Eschatology; In Honour of Charles Harold Dodd*; T. Onuki, *Heil und Erlösung: Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis*, 3-200. Para un análisis de la importancia de la apocalíptica judía como condición de “inteligibilidad [*Verstehbarkeit*]” de la revelación de Cristo en las obras iniciales de Pannenberg, cf. G. Klein, *Theologie des Wortes Gottes und die Hypothese der Universalgeschichte*, 24-32.

⁸²⁶ Cf. W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 119.

⁸²⁷ *Op. cit.*, 119-120. Pannenberg se refiere a dos textos bíblicos particularmente significativos: la visión de Isaías del coro de los ángeles que canta “santo, santo, santo, Yahvé, Señor de los ejércitos. Llena está toda la tierra de tu gloria” en Isaías 6,3, y la visión de la gloria de Dios en el Templo de Ezequiel (43, 1ss), el primero de época pre-exílica y el segundo de tiempos exílicos.

⁸²⁸ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 120.

⁸²⁹ *Ibid*

perciban la gloria de Dios a lo más sólo indirectamente”⁸³⁰. Lo cierto, en cualquier caso, es que, como escribe M. Fraijó a colación de la acentuación pannenbergiana del carácter indirecto de la revelación, “el cristianismo no vive, por tanto, ni se alimenta de teofanías directas ni de manifestaciones de Dios. Su centro es la autorrevelación indirecta de Dios, manifestada en sus actuaciones dentro de la historia. La más importante de estas actuaciones, la decisiva, será la persona de Jesús de Nazaret y todo lo que ella significó”⁸³¹.

Al subrayar lo indirecto de la revelación de Dios en la historia, Pannenberg evita el peligro del supranaturalismo y, al mismo tiempo, consigue evadir la disolución de lo

⁸³⁰ *Ibid.* Pannenberg aborda *in extenso* la problemática de la teología de la historia en el cristianismo, prestando gran atención a su evolución diacrónica, en *El Destino del Hombre: Reflexiones Teológicas sobre el Ser del Hombre, la Elección y la Historia*. Un teólogo sistemático como Pannenberg se ve en la obligación de tratar de integrar las distintas ópticas (en este caso, las referentes al “cuándo” de la acción reveladora de Dios) en una visión unitaria que respete los textos bíblicos, haciéndoles justicia, y que al mismo tiempo sea coherente con las exigencias de un planteamiento racional al que nuestro autor en ningún momento ha renunciado. El problema no es en absoluto sencillo, porque el teólogo corre el riesgo de acentuar más una determinada dimensión temporal de la revelación de Dios (ya sea la pasada, la presente o la futura) en detrimento de las otras, y Pannenberg no es, desde luego, ajeno a esta dificultad. Como él mismo escribe, “ante este estado de cosas, el concepto dogmático de revelación tiene que orientarse en primer lugar a la tradición que, partiendo del Antiguo Testamento, llega hasta la primera comunidad y Pablo pasando por la apocalíptica y el anuncio de Jesús, pero de tal modo que sean tenidos en cuenta y respetados en todo ello los motivos específicos que se encuentran en la base de las concepciones teológicas de la segunda generación de testigos neotestamentarios. Por un lado, hay que mantener sin volatilización alguna el entonces [*Damals*] del acontecimiento de Jesús, no sólo en el sentido de *que* [*“Dass”*] aconteció, sino también en el de *qué* [*“was”*] aconteció. Por el otro, la cualificación escatológica del presente del acontecimiento de Cristo y del futuro de la salvación no debe perderse de ninguna manera” (*op. cit.*, 123). Pannenberg es sumamente expresivo en este punto: el “entonces”, el carácter pretérito del acontecimiento de Jesús, se refiere no sólo a su facticidad (que, lógicamente, se nos presenta como acontecimiento pasado), sino al contenido mismo: lo que Cristo obró es un evento pasado, y su revelación necesariamente presenta las notas de preteridad. Reconciliar este aspecto (que indudablemente implica una relativización del valor revelador del acontecimiento-Cristo) con las pretensiones de validez universal, tradicionales en la dogmática cristiana, no será tarea fácil.

⁸³¹ M. Fraijó, *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 124. Este proceso de “contextualización” de los sucesos en una dinámica hermenéutica globalizante es clave a la hora de entender la teología de la historia del cristianismo. Los primeros cristianos interpretarán toda la historia de Israel como una preparación a Cristo, como momentos en el seno de un proceso guiado por Dios que iba a culminar en la revelación de Dios en Cristo. Esta *praeparatio evangelica* (término que traduce el título de una obra de Eusebio de Cesarea, en la que este obispo de la época de Constantino pretendía ofrecer una introducción a la religión cristiana apta para los paganos, demostrando asimismo la excelencia del cristianismo sobre la filosofía y la moral paganas; cf. A.P. Johnson, *Ethnicity and Argument in Eusebius’ Praeparatio Evangelica*) implicaba relativizar aspectos que, en religión de Israel, se habían tenido como signos definitivos de la revelación de Dios. Todo se contemplará, a partir de ahora, en función de Cristo. El mismo canon de las Escrituras sufrirá una importante modificación. Si en la Biblia hebrea, la *Tanak*, a la exposición de los libros de la Ley le sigue la de los profetas (que proclaman la Ley y juzgan la realidad histórica de Israel en base a ella) y, por último, la colección de los “otros escritos” o libros sapienciales, que enseñan cómo interiorizar la Ley, en la Biblia cristiana el esquema será distinto. Las Sagradas Escrituras hebreas se denominarán, a partir de ahora, “Antiguo Testamento”, y quedarán subordinadas al Nuevo Testamento. La colección de libros proféticos se ubicará al final del Antiguo Testamento porque se considerará que los profetas anuncian a Cristo. Un nuevo postulado hermenéutico, el de la unidad de los dos Testamentos y el de la orientación del Antiguo al Nuevo, acabará imponiéndose, lo que implicará configurar un nuevo método exegético que busque en los textos veterotestamentarios indicios y anticipaciones del acontecimiento-Cristo. Sobre las diferencias entre el canon judío y el cristiano, cf. J. Trebelle, *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*. De la importancia de la temática del canon bíblico judío y el cristiano se hace eco Pannenberg en W. Pannenberg – Th. Schneider (eds.), *Verbindliches Zeugnis*, 7.

divino en los procesos históricos. El plano categorial del acto revelador de Dios no se corresponde con la dinámica misma del acontecer histórico, sino que pertenece a la órbita del sentido de los eventos. No es que Dios se haga presente en el desarrollo de un determinado suceso histórico, y menos aún que aparezca *tamquam Deus ex machina*, sino que, en la línea de la reflexión religiosa de Israel, Dios es el garante del sentido de los acontecimientos históricos.

C) CARÁCTER FINAL DE LA REVELACIÓN

La decisiva importancia que Pannenberg ha concedido al futuro, tanto en el entendimiento de la historia como en el del ser divino, aparece también en su comprensión de la revelación como un proceso orientado hacia un final escatológico, hacia un crepúsculo de la historia en el que se desvelará una verdad definitiva. Así, en la segunda tesis dogmática en *La Revelación como Historia* se nos dice que “la revelación no tiene lugar al comienzo, sino al final de la historia revelante”⁸³². La dimensión de futuridad del proceso histórico es, para Pannenberg, garante de su sentido⁸³³, y sólo en el ocaso, cuando la realidad se haya auto-desvelado completamente, podrá el pensamiento, como el búho de Minerva, emprender su vuelo, y reconocer el significado de todos los acontecimientos pasados.

Si en la primera tesis sobre la revelación Pannenberg había planteado que en la Biblia, con el tiempo, se fue adquiriendo la idea de que la revelación divina no se producía de modo directo, como en las teofanías, sino indirectamente, en el contexto universal de los acontecimientos que configurarían la identidad del pueblo de Israel, Pannenberg hace uso de esta mediatez de la revelación divina para sostener que “la conexión de la revelación con el final de la historia está estrechamente relacionada con su carácter indirecto. Se sigue inmediatamente del carácter indirecto de la auto-manifestación divina y a su vez no puede comprenderse sin este presupuesto”⁸³⁴.

Entender el sentido de un acontecimiento histórico exige una visión global del mismo, porque todo evento posee un comienzo, un desarrollo y un final, máxime en la concepción lineal y progresiva de la historia, propia de la experiencia religiosa de Israel. En consecuencia, sólo cuando se disponga de un enfoque general, que abarque desde el inicio hasta el término de un acontecimiento, se podrá estar en condiciones de dilucidar su sentido: “hemos visto que el revelarse de Dios es la determinación final de los acontecimientos históricos. Sólo cuando ellos hayan acontecido, puede ser conocida en ellos la divinidad de Dios. De este modo queda fundamentado el lugar de la revelación

⁸³² W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 123.

⁸³³ Así lo pone de relieve M. Fraijó, *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 164ss.

⁸³⁴ Cf. W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 123.

como fin de la correspondiente acción histórico en su carácter indirecto”⁸³⁵. Para Pannenberg, el conocimiento del sentido de cada acontecimiento y, por tanto, del modo en que Dios se hace presente en la historia, es necesariamente parcial, ya que no disponemos de una perspectiva de totalidad. De la misma manera que para comprender el sentido de una vida habría que esperar a la muerte, al término de esa misma vida, como Dilthey puso de relieve⁸³⁶, para entender el significado de la historia como un todo se hace necesario aguardar a su final. Hasta entonces, todo conocimiento será, inexorablemente, provisional.

Sin embargo, la adquisición de la conciencia de futuridad de la revelación definitiva de Dios en la escatología por parte del pueblo de Israel respondió, en gran medida, a la vivencia de acontecimientos traumáticos: “con el desmoronamiento nacional de Judá y la expulsión y exilio de la tierra prometida, la perspectiva tuvo que cambiar. La profecía del exilio espera el acontecimiento salvífico decisivo en el futuro. En consecuencia, también el revelarse definitivo de Yahvé se traslada al futuro”⁸³⁷. La adopción de la perspectiva de futuridad venía motivada, justamente, por la necesaria relativización de lo pasado y de lo presente impuesta por el acontecer, en ocasiones ciego y despiadado, de la historia. Se da, por tanto, una conexión causal entre la ausencia de un sentido claro en el presente y la proyección hacia un futuro del significado de la historia como un todo.

El tránsito definitivo hacia el predominio de lo escatológico en el entendimiento de la historia habría tenido lugar, para Pannenberg, con la apocalíptica, para la que “la situación espiritual se modificó de un modo aún más agudizado: no sólo sigue radicando el acontecimiento salvífico decisivo en el futuro. El sentido del acontecimiento presente acaba simplemente por desaparecer. De este modo, la continuidad del presente al futuro se convierte en algo invisible. Dos eones se encuentran en contraposición. El presente para el apocalíptico está lleno de turbaciones. Sólo la irrupción escatológica del nuevo eón revelará también el sentido del tiempo presente. Entonces se pondrá de relieve que todo el destino de la humanidad, desde la misma creación, ha transcurrido según el plan de Dios. La apocalíptica concibe una historia universal. Así, el acto revelatorio de Dios, la revelación de su doxa, se traslada al final de todo acontecer. Pero al mismo tiempo el final revelará absolutamente todo lo que actualmente está presente. Esta representación en el cristianismo primitivo adquiere el rango de presupuesto”⁸³⁸.

El paso de lo visible a lo invisible, al que se refiere Pannenberg, es fundamental para el enfoque universalista de la historia. Reflexionar sobre lo visible exige, de alguna manera, relativizarlo. La absolutización del suceso histórico hace que la razón se sienta obligada a contemplarlo como una realidad inabordable y absolutizada. Sin embargo, el cuestionamiento de lo visible, ya sea en forma de pasado o de presente, permite asumir un distanciamiento crítico, y la mente, teológica o filosófica, no queda a merced de lo dado en la historia presente, sino que es capaz de abrirse a lo no dado. Lo dado se desparticulariza. El Dios de Israel, primariamente manifiesto como una experiencia religiosa particular de las comunidades israelitas, se convierte en el Dios verdadero y universal, en lo que Pannenberg denomina “la ampliación de la historia revelante de la

⁸³⁵ *Ibid.*

⁸³⁶ Cf. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 233.

⁸³⁷ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 124.

⁸³⁸ *Ibid.*

divinidad de Dios a la totalidad de todo acontecer”, que “corresponde a la universalidad del Dios de Israel, el cual no quiere ser sólo Dios de Israel sino de todos los hombres”⁸³⁹.

Con todo, la óptica de una manifestación escatológica final de Dios, cuando la historia se haya llevado a término, deja sin responder la pregunta por el modo en que la revelación divina tiene lugar en el presente. Este interrogante puede formularse también bajo la forma de la problemática referida a la relación entre Dios y la historia, sobre la cual ya ofrecimos alguna consideración a propósito de la importancia del futuro en la caracterización pannenbergiana de la naturaleza divina⁸⁴⁰. ¿En qué medida afecta lo histórico al ser divino? ¿Cómo podría establecerse una relación entre lo absoluto, en el sentido de infinitud trans-temporal, y lo relativo, como finitud temporal? Esta cuestión vincula, en suma, la temática propia de la filosofía de la historia con la de la metafísica del ser divino⁸⁴¹. En efecto, ¿cómo reconciliar este aspecto con las exigencias de

⁸³⁹ *Ibid.*

⁸⁴⁰ Cf. la sección I, 2, 3, b, 2: “Dios, el futuro y la crítica de la religión”. La preocupación pannenbergiana por el modo en que lo relativo influye sobre lo absoluto se hace patente en el extenso apartado titulado “el mundo como historia de Dios y la unidad del ser divino”, en *Teología Sistemática*, vol. I, 355-364. Representa, por tanto, una temática de la que no se ocupa sólo en sus obras iniciales, como *La Revelación como Historia*, sino que persiste en sus escritos de madurez. En efecto: ¿cómo conciliar la eternidad e inmutabilidad de Dios, pilares de la teología natural del ámbito cultural griego, de la escolástica medieval y del racionalismo continental del siglo XVII, con la historicización de lo divino que se produce en el siglo XIX, principalmente con Hegel, pero que, según Pannenberg, remite a la reflexión cristiana más primitiva? ¿Puede lo histórico configurar la realidad divina, o le es algo meramente ajeno y extrínseco? A juicio de Pannenberg, “el gobierno divino del mundo es expresión de la fidelidad de Dios en los cambios de la realidad creada. El punto de vista de la fidelidad de Dios vincula la conservación y el gobierno del mundo, entre sí, y también con la libertad contingente de su acción creadora. La conservación de las criaturas no se funda sin más en una estricta inmutabilidad de Dios, como pretendía Descartes, sino en la fidelidad del Creador, en la que se hace patente la identidad de Dios en la sucesión contingente de sus actuaciones. La fidelidad de Dios, que procede de la mutua fidelidad del Hijo para con el Padre y del Padre para con el Hijo, funda también la identidad y continuidad de sus criaturas en un mundo constantemente cambiante, pese a las infidelidades y a todos los fracasos de las mismas criaturas” (W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 55). En el siglo XX, el desarrollo de las teologías del dolor de Dios ha favorecido un extenso tratamiento de la forma en que el devenir de lo finito influye, retroactivamente, sobre el ser divino. En palabras de K. Kitamori: “El Dios en dolor es el Dios que resuelve nuestro dolor humano mediante el suyo propio. Jesucristo es el señor que cura nuestras heridas humanas mediante las suyas propias (I Pedro 2,24). Este tema implica dos puntos importantes: 1. Nuestro Dios es aquél que resuelve nuestro dolor y el señor que cura. Sin embargo, este Dios es el señor herido, experimentando el dolor en sí mismo (...). El propio Dios fue quebrantado, herido, y sufrió porque se abrazó a todos aquéllos que no deberían haber sido abrazados. Al abrazarse a nuestra realidad, Dios nos proporciona la paz absoluta. Pero la paz se le arrebató por completo al mismo Señor que nos proporciona una paz absoluta: Dios mío, Dios míos, ¿por qué me has abandonado?” (K. Kitamori, *Teología del Dolor de Dios*, 21 y 23, respectivamente). El propio Kitamori llega a afirmar que “Dios se hace inmanente a la realidad histórica, más aún, la realidad que aquí queda descrita es la realidad en dolor”, dolor que es “a un tiempo inmanente y trascendente, trasciende siendo inmanente” (*op. cit.*, 140 y 144, respectivamente).

⁸⁴¹ A diferencia de la tradición protestante, que no ha ofrecido tanta resistencia a la introducción del elemento histórico en la comprensión del ser divino, la teología católica ha expresado mayores reservas a estos efectos, interesada, ante todo, en preservar la trascendencia y la inmutabilidad de Dios. Si en la teología protestante, ya desde los escritos de Lutero, la experiencia y el análisis del dolor de Dios y de su “finitización” en la historia es necesaria para llegar al ser divino (cf. el capítulo “el dolor de Dios y el Dios oculto”, con especial atención al pensamiento de Lutero, en K. Kitamori, *Teología del Dolor de Dios*, 148-164), en la teología católica se ha preferido subrayar más la inmutabilidad de Dios, cognoscible mediante la razón, ante el temor de que, si se acepta que Dios se historifica, de tal forma que el decurso histórico lo configure retroactivamente, podría sugerirse que el ser divino no gozara de completitud. Así, Santo Tomás de Aquino dedica, en la primera parte de su *Summa Theologica*, dentro del tratado sobre el Dios Uno, dos artículos a la inmutabilidad de Dios (cuestión 9) y tres al tema de la perfección de Dios

trascendencia y absolutidad de Dios? Racionalmente, parece que sólo existe una manera de hacer compatibles las exigencias de inmutabilidad, trascendencia y absolutidad de Dios con las no menos contundentes, tanto teológica como filosóficamente, de implicar a Dios en la historia: sosteniendo que la realidad misma del absoluto ha de manifestarse en la historia para alcanzar su plenitud, superando la frontera entre el ser infinito y el finito, en la línea de Hegel. El absoluto, en este planteamiento, debe salir de sí y asumir lo finito, la negatividad, para lograr su autoconocimiento pleno.

La metafísica clásica hacía de la noción platónica de “participación”⁸⁴² un concepto clave para salvaguardar la trascendencia divina sobre el mundo, y la dependencia del mundo respecto de Dios, hasta el punto de que la cuarta de las cinco vías tomistas para demostrar la existencia de Dios se basa, justamente, en esta idea⁸⁴³. Sin embargo, la noción de participación no parece dar respuesta al hecho de que, como escribe Pannenberg, “de la correlación existente entre la revelación de Dios y el fin de la historia”, se siga “la consecuencia de que el Dios bíblico en cierto sentido tenga él mismo una historia, puesto que el acontecer revelatorio no puede ser pensado como algo extrínseco o exterior a su ser, de lo contrario no sería revelación de su ser”⁸⁴⁴, aspecto éste, el de una “historia de Dios”, que ha desempeñado un importante papel en el pensamiento de Pannenberg ya en sus etapas iniciales⁸⁴⁵. La idea de participación puede categorizar la dependencia ontológica de los seres finitos con respecto al ser divino, pero no explica el modo en que el desarrollo de los propios seres finitos en la historia

(cuestión 4). La conclusión del Aquinate es que Dios no puede ser mutable bajo ningún concepto, ya que es el ser primero, el acto puro, carente de cualquier potencialidad. Y si el movimiento es, de acuerdo con la filosofía de Aristóteles, el paso de la potencia al acto, no tiene sentido decir que Dios cambie o que se “mueva”. Dios es perfecto y comprende todas las perfecciones en grado máximo, de lo que se deduce que no necesita nada, y por tanto no cabe concebir en Él movimiento. Lógicamente, un tratamiento de esta clase ha presentado no pocos problemas exeagéticos y sistemáticos a la teología cristiana, para la que resulta complicado integrar una perspectiva de inmutabilidad, que recuerda mucho al deísmo, con la asunción de un planteamiento encarnacionista. Las teologías de dolor de Dios, así como las de la liberación, y otros grandes desarrollos teóricos en el seno del cristianismo de las últimas décadas, no hacen sino asimilar con toda su crudeza la mutabilidad de Dios, en el sentido de implicación profunda de Dios en la historia y en el sufrimiento de los seres humanos. Por otra parte, la temática de la perfección del Dios creador remite también al problema del mal y a la teodicea. Es interesante comprobar cómo las trágicas experiencias históricas vividas a lo largo del siglo XX, y en particular el Holocausto, han suscitado una profunda reflexión en el seno de la teología judía sobre el sentido de la creación, y sobre la dificultad de seguir concibiéndola como una especie de “hecho consumado”, manteniendo la omnipotencia de Dios en acto en un mundo que parece refutar radicalmente la posibilidad de esa omnipotencia y de esa creación consumada. Así, J.D. Levenson sostiene, en su obra *Creation and the Persistent of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, una interpretación de la idea bíblica de creación que no es ajena al drama mismo al que está sujeta la creación como escenario de una lucha de Dios contra el mal –en la que Dios resultará finalmente victorioso. Una visión similar puede encontrarse en la teóloga alemana D. Sölle (cf. *Die Hinreise*, 22). D. R. Blumenthal se inclina por la hipótesis de un Dios cruel (cf. “Teodicea: disonancias entre la teoría y la práctica. Entre la aceptación y la protesta”, 131-146; cf. también L. Kolakowski, *Vigencia y Caducidad de las Tradiciones Cristianas*, 95). La crítica de la omnipotencia divina en acto está también presente en H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Cf. también W. Oelmüller, *Philosophische Aufklärung. Ein Orientierungsversuch*; J.A. Estrada, *La Imposible Teodicea. La Crisis de la Fe en Dios*; M. Fraijó, “El cristianismo ante el engima del mal”, 115-117. Del problema de la teodicea también se ocupó M. Weber en *Wirtschaft und und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 314-319.

⁸⁴² Sobre la participación en Platón, cf. J.-F. Pradeau (ed.), *Platon: Les Formes Intelligibles: sur la Forme Intelligible et la Participation dans les Dialogues Platoniciens*.

⁸⁴³ Cf. *Summa Theologica*, I pars, q. 2, a. 3.

⁸⁴⁴ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 125.

⁸⁴⁵ *Ibid.*

afecta a Dios. ¿Se trata una afección puramente extrínseca y, en el fondo, inexistente, o puede hablarse de una “historia” en Dios?

Tanto la filosofía como la teología se enfrentan a un poderoso dilema: rechazar lo histórico en Dios para preservar sus atributos entitativos clásicos (inmutabilidad, perfección, eternidad), o asumir con todas sus consecuencias un planteamiento dinámico y evolutivo, que muestre que el devenir histórico forma también parte del ser divino. Pannenberg opta decididamente por la segunda opción, y aunque una visión simplificadora de su pensamiento consistiría en caricaturizarlo con la etiqueta de “panteísmo historicista”, como si Dios se disolviese en los acontecimientos históricos, esta interpretación no le haría justicia, porque nuestro autor se cuida mucho de indicar que la identidad no se da entre la esencia del devenir histórico y la del ser divino, sino entre esta última y el sentido del devenir histórico. No se puede comprender el sentido de la historia sin entender quién es Dios, y, a la inversa, para entender quién es Dios hay que comprender el sentido de la historia, porque se da una asociación inquebrantable entre ambos. En cualquier caso, el sentido de la historia se sitúa en un plano distinto al de las eventualidades de los diferentes sucesos, y viene referido a la historia como un todo, y no como una yuxtaposición de eventualidades particulares. Dios, en definitiva, no se confunde con los acontecimientos particulares, sino que actúa como fundamento de la historia⁸⁴⁶.

La ubicación de la revelación definitiva de Dios en la historia en el final escatológico de los tiempos no puede tomarse, sin embargo, como un refugio inmunizante frente a la crítica racional, y menos aún como un salvoconducto para que la teología cristiana mantenga, ya, la verdad de sus afirmaciones, excusándose en su capacidad de anticipar un conocimiento, de por sí, futuro. Muy al contrario, y como Pannenberg insiste en su obra de madurez, la *Teología Sistemática*, “la teología ha de contar con que nunca, hasta el juicio final, se va a conseguir un acuerdo general sobre la pretensión cristiana de hallarse en la verdad, muy en particular con respecto a la concepción del mundo como creación de Dios”⁸⁴⁷.

⁸⁴⁶ Cf. *ibid.* Remitimos también a la sección I, 2, 4: “De la filosofía a la teología de la historia: Dios como fundamento”. La relación entre revelación de Dios e historia se traduce, así pues, en que “el ser de Dios, aunque de eternidad en eternidad sea el mismo, tiene una historia [*Geschichte*] en el tiempo” (*ibid.*). Pannenberg no está proponiendo que el ser eterno de Dios se disuelva en lo histórico, sino que, en lo histórico, el ser de Dios tiene una historia. Y, por otra parte, de semejante distinción entre lo eterno y lo histórico se sigue que el ser de Dios no se realiza únicamente como eternidad o como historia, sino siendo eternidad en la eternidad e historia en la historia; manteniendo la identidad de cada uno de los dos momentos, pero siendo capaz de superar esa dialéctica, llegando a la reconciliación absoluta.

⁸⁴⁷ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 63.

D) REVELACIÓN Y PALABRA DE DIOS

El énfasis de Pannenberg en la historia como escenario de la revelación de Dios se contrapone a la acentuación, a su juicio unilateral, de la palabra como *locus revelationis* en la teología dialéctica de Barth y en la teología existencial de Bultmann. Frente al sobrenaturalismo barthiano, que obligaba a desarrollar una “teología desde arriba” que partiese directamente de la palabra de Dios, y frente a la reducción bultmanniana de la historia a historicidad, y de la revelación a la decisión existencial del individuo que se enfrenta a ella, Pannenberg ha querido comenzar desde el hecho histórico, sin necesidad de hacer referencia a la categoría de palabra, para así vencer la acusación de extrinsecismo, literalismo y autoritarismo. La importancia dada a la historia en sus escritos de juventud, como “Acontecer Salvífico e Historia” y *La Revelación como Historia*, constituía una auténtica “tesis de la discordia” en el seno de la teología alemana contemporánea⁸⁴⁸.

Para Pannenberg, el privilegio del que históricamente ha gozado la palabra sobre la historia como escenario de la revelación presenta el peligro de proponer un concepto directo de la autocomunicación divina, y se relaciona con una comprensión de lo histórico desde la óptica de los *bruta facta*. Sin embargo, “la historia nunca es un conglomerado o añadido de los así llamados *bruta facta*”⁸⁴⁹. Hacer justicia a lo histórico implica buscar un entendimiento más amplio de su naturaleza, el cual ha de asumir que “como historia humana, su acontecer se encuentra ya siempre intrincado con comprensión, en esperanza y memoria, y las transformaciones de la comprensión son ellas mismas acontecimientos históricos”⁸⁵⁰. Cada hecho siempre es integrado en un espacio de comprensión que supera su propia facticidad. No es posible aislar artificialmente los hechos de las tradiciones o expectativas en que se sitúan, y su lenguaje sólo puede entenderse en el espacio en que se ubican⁸⁵¹.

⁸⁴⁸ Cf. M. Fraijó, *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 27-36.

⁸⁴⁹ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 126.

⁸⁵⁰ *Ibid.*

⁸⁵¹ Cf. *op. cit.*, 144. Pannenberg opta por una comprensión no positivista de lo histórico, al considerar que la historia, en cuanto que fruto de la actividad humana, imposibilita el entendimiento aséptico de los

En cualquier caso, y una vez expuesta, en sus términos generales, la necesaria integración que, de acuerdo con Pannenberg, debe producirse entre hechos y contextos interpretativos en la comprensión de la historia, persiste la pregunta: “¿en qué medida, ésta es nuestra cuestión, se relacionan las palabras autorizadas por el Dios de Israel y Jesús de Nazaret con los acontecimientos de la historia obrada por él?”⁸⁵² Para responder satisfactoriamente a este interrogante, Pannenberg enuncia tres categorías que, de una forma u otra, explicitan el sentido del concepto teológico de palabra:

1) La palabra de Dios como promesa [*Verheissung*]: la revelación, el auto-desvelamiento de Dios, no se da tanto en las palabras concretas que expresan la promesa como en su realización histórica, porque “sólo la forma como Dios cumple sus promesas revela su divinidad”⁸⁵³. Dios no se da a conocer en la enunciación de unas palabras promisorias, sino en su eficacia, en cuanto que cumplidas en la historia. Las palabras referidas a la historia, con todo, no pueden ser entendidas adecuadamente sin su contextualización dentro de unas tradiciones y expectativas. Previamente a la narración, al *reden*, se requiere de una comprensión, de un *verstehen*, pero no es menos cierto que el *verstehen* sólo se alcanza cuando se pueden comprender hechos concretos, historicizaciones particulares. La palabra, por sí sola, no puede aislarse como lugar de la revelación: la palabra, sin su vinculación con una realización histórica, sólo anticipa, mas no revela. Y, a la inversa, una historia desprovista de palabra, de sentido que oriente la forma de comprenderla, se nos muestra como una realidad vacía, de manera que “sólo el implantar por parte de Yahvé la palabra profética es lo que le revela”⁸⁵⁴.

2) La palabra de Dios como precepto [*Weisung*]: en este punto, Pannenberg considera que el carácter revelador de la Ley de Dios no consiste tanto en el enunciado de una serie de preceptos como en que estos últimos aparezcan como consecuencia de la autoridad de Dios, conocida a través de otros contextos. El reconocimiento de la autoridad de Dios o de Jesús precede al enunciado de los mandamientos, y se toma como algo “presupuesto [*vorausgesetzt*]”. La autoridad se muestra, de hecho, como una realidad más amplia y abarcante que la palabra: no se vería la palabra de Dios como precepto si el que la pronunciase no estuviese revestido de la necesaria autoridad. En este caso, la palabra es resultado de una realización histórica previa (a saber, la manifestación de la autoridad divina en el espacio y en el tiempo), y no tanto un antecedente, como en la consideración de la palabra desde la óptica de la promesa. En cualquier caso, apunta, igualmente, al hecho de que la palabra siempre se dirige hacia una realización, hacia un cumplimiento, ya sea como requisito previo o como resultado. De la tensión entre la palabra y su eficacia histórica surge, para Pannenberg, la revelación del ser de Dios⁸⁵⁵.

hechos, los cuales siempre pertenecen a un horizonte hermenéutico marcado por las ideas y expectativas imperantes. En el pensamiento pannenbergiano sobre la historia se da, en consecuencia, una prevalencia del *verstehen* sobre el *reden*, del momento comprensivo sobre el narrativo. La idea subyace a la facticidad y la define inexorablemente, y esta indisociable imbricación entre el momento comprensivo y el narrativo se expresa de manera eminente en el acontecimiento de la resurrección de Jesús, cuya hermenéutica no puede detenerse únicamente en la facticidad, porque su historicidad es inseparable de su significado proléptico con respecto al final de todos los tiempos y a la culminación de la historia. Se trata de algo en lo que nos detendremos en la sección II, 3: “La resurrección como final y como anticipación”.

⁸⁵² *Ibid.*

⁸⁵³ *Ibid.*

⁸⁵⁴ *Ibid.*

⁸⁵⁵ *Op. cit.*, 145.

3) La palabra de Dios como kerygma [*Kerygma*]: esta dimensión de la palabra es, a juicio de Pannenberg, exclusiva del cristianismo primitivo, y está ausente en el Antiguo Testamento, relacionándose con la “revelación escatológica de Dios”⁸⁵⁶. La palabra de Dios se refiere aquí a la predicación apostólica, impulsada de manera definitiva por la experiencia del Jesús resucitado. La resurrección se habría erigido, de esta forma, como el elemento catalizador de la labor apostólica, como el motor del horizonte kerygmático de la palabra de Dios: “el mensaje de los apóstoles se llama palabra de Dios en cuanto no procede del impulso humano, es decir, en cuanto, por el contrario, ha sido puesto en marcha por el mismo Dios, más concretamente y de un modo decisivo por las apariciones de Jesús resucitado”⁸⁵⁷. Los apóstoles comprendieron que, en la resurrección de Jesús, se había revelado el ser de Dios y el destino de la historia. Esa “densidad epifánica” o reveladora del acontecimiento de la resurrección de Jesús habría constituido la razón de ser de la predicación cristiana: la predicación de que el destino de Jesús de Nazaret, muerto en la Cruz y resucitado por el poder de Dios de entre los muertos, se haría universal como destino salvífico universal para todas las gentes. Sin embargo, en cuanto que relato [*Bericht*] de la revelación, el kerygma no es de por sí revelatorio, ya que no es la formalidad del momento kerygmático lo que revela a Dios, sino la materialidad del anuncio; no tanto la palabra mediante la cual se expresa el kerygma, sino el *quod* del kerygma: “el kerygma se ha de comprender exclusivamente a partir de su contenido, del acontecimiento que relata y explicita”⁸⁵⁸. Nuevamente, esta puntualización le sirve a Pannenberg para reafirmar su tesis de la prevalencia de la historia sobre la palabra como escenario revelador del ser de Dios: lo que se revela en el anuncio del kerygma no es una palabra meramente formal, sino un acontecimiento cumplido. Se trata de la vida, de la muerte y de la resurrección de Jesús de Nazaret, así como de la convicción de que todas las gentes pueden unirse a su destino⁸⁵⁹.

La subordinación de la palabra kerygmática a su contenido histórico le permite a Pannenberg rechazar la tesis de R. Rothe, para quien sería necesaria una inspiración ulterior que complementase el anuncio del kerygma para hacerlo reconocible como manifestación de Dios⁸⁶⁰. Semejante inspiración no es en absoluto necesaria, opina Pannenberg, porque la eficacia del kerygma no reside en la palabra, sino en el anuncio del acontecimiento histórico que ya ha tenido lugar, el cual es el verdadero momento revelador, y no la formalidad de la palabra. Dios se da a conocer no en el modo en que se expresa el kerygma, sino en la facticidad que contiene dicho anuncio. La palabra kerygmática se limita a hacer manifiesta la historia que la precede⁸⁶¹. Análogamente, Pannenberg se muestra contrario a la opinión de L. Ihmels, para quien “la manifestación

⁸⁵⁶ *Ibid.* Pannenberg aborda la temática teológica de la confesión de fe, y su importancia tanto en el cristianismo apostólico como en el actual, en *Das Glaubensbekenntnis: ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*.

⁸⁵⁷ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 145.

⁸⁵⁸ *Ibid.*

⁸⁵⁹ Cf. *ibid.* Abordaremos con mayor detenimiento la temática de la resurrección en el pensamiento de Pannenberg en II, 3: “La resurrección como final y como anticipación”.

⁸⁶⁰ La obra de R. Rothe se inscribe dentro de la tradición idealista y hegeliana de la teología alemana de la primera mitad del siglo XIX. Admirador de la tradición romántica y pietista (especialmente de R. Stier y F. Tholuck) en su juventud, e influido también por Kant, afirmó la intrínseca unidad de religión y moralidad, plasmando sus ideas en, entre otras obras, *Theologische Ethik*. Sobre el pensamiento de R. Rothe, cf. H.J. Birkner, *Spekulation und Heilsgeschichte; die Geschichtsauffassung Richard Rothes*.

⁸⁶¹ Cf. W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 145.

externa tiene que ser completada por una revelación de la palabra”⁸⁶², porque “la palabra del kerygma no es en sí misma el acontecimiento revelatorio propiamente dicho, sino un momento del acontecimiento revelatorio, y lo es al relatar el acontecimiento escatológico [*eschatologischen Ereignis*], el cual es en sí mismo auto-manifestación suficiente de Dios, la cual impulsa a la predicación universal”⁸⁶³.

La palabra del kerygma sólo puede ser entendida como relato del acontecimiento revelatorio. Dios no se manifiesta en la fórmula de la predicación, sino por cuanto dicha fórmula evoca una realización histórica. Distanciándose de una teología que se centrara en la importancia de la predicación, Pannenberg parece “emancipar” la revelación salvífica de Dios de su palabra, trasladando el núcleo de esta revelación a la universalidad de la historia: “de ahí que tampoco el anuncio de la iglesia tenga el carácter de una revelación especial de la palabra. La predicación no es por sí misma un suceso revelador, sino que es relato de la historia reveladora y explicación del lenguaje de los hechos implicado en esta historia. Aquí también puede decirse: precisamente como relato de este acontecimiento la predicación es capaz de interpelar en cada situación como proclamación y promesa”⁸⁶⁴.

Es de notar, en cualquier caso, que se ha producido una evolución en el pensamiento de Pannenberg en lo que concierne a la relación entre palabra e historia. En escritos posteriores a “Acontecer salvífico e historia” y a *La Revelación como Historia*, el teólogo alemán parece haber reconocido la imposibilidad de disociar historia y palabra en el tratamiento de la revelación. Así, en el primer volumen de su *Teología Sistemática*, publicado en 1988, la revelación no se concibe únicamente como historia, sino como historia y como palabra de Dios⁸⁶⁵, y, como señala M. Fraijó, “el Pannenberg actual piensa que no existe contradicción entre revelación por la historia y revelación por la palabra. Y ello por dos razones. Primero porque las diversas tradiciones bíblicas sobre la palabra de Dios son parte integrante de la autorrevelación de Dios a través de su actuación histórica. Y, en segundo lugar, porque la expresión ‘palabra de Dios’ puede ser considerada como característica recapituladora de la revelación. Pannenberg otorga ahora mayor fuerza [*stärkeres Profil*] que en 1961 a la función de la palabra en el camino hacia la fe. Aquella fecunda unilateralidad de juventud ha ido preparando la síntesis de la madurez”⁸⁶⁶.

Algunos autores, de hecho, han señalado, de manera crítica, la problemática de la separación pannenbergiana (al menos en las etapas iniciales de su obra) entre historia

⁸⁶² *Op. cit.*, 146. L. Ihmels, obispo de Sachsen y decano de la facultad de teología de Leipzig, desarrolló su obra a finales del siglo XIX y en el primer tercio del XX. Cf. L. Ihmels, *Zentralfragen der Dogmatik in der Gegenwart*, de 1910. Sobre la figura y el pensamiento de Ihmels, cf. N. Slenczka, *Studien zur Erlanger Theologie*, con análisis de la teología de Ihmels, Ritschl y Frank.

⁸⁶³ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 146.

⁸⁶⁴ *Ibid.*

⁸⁶⁵ Cf. W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. I, 273ss. Como escribe M. Fraijó en referencia al epígrafe “la revelación como historia y como palabra de Dios” que figura en el primer volumen de la *Teología Sistemática* de Pannenberg, “si éste hubiera sido el título de la publicación de 1961 [en alusión a *La Revelación como Historia*], tal vez nunca se hubiera producido la conmoción que sacudió a la teología de aquellos años. Pero nos hubiésemos visto privados del debate teológico más importante de la segunda mitad del siglo XX. Las unilateralidades, cuando son geniales, son también fecundas” (*Dios, el Mal y Otros Ensayos*, 295).

⁸⁶⁶ M. Fraijó, *Dios, el Mal y Otros Ensayos*, 296. Cf. también el estudio que J.M. Robinson dedica a “Offenbarung als Wort und Geschichte”, en J.M. Robinson – J.B. Cobb (eds.), *Theologie als Geschichte*, 11-134.

y palabra, porque conduce a ciertas incongruencias que nuestro autor se había propuesto evitar. Así, A. Torres Queiruga sostiene que, pese a las buenas intenciones de Pannenberg de superar el hiato abierto por la teología dialéctica entre razón (especialmente en su dimensión histórica) y aceptación de la revelación (expresada en la palabra), “no parece sin más tan acertada la realización de su alternativa”⁸⁶⁷. La causa estriba en que Pannenberg se ve obligado a introducir el concepto de “historia de la tradición [Überlieferungsgeschichte]”⁸⁶⁸, para así reintroducir la palabra en el hecho.

Este aspecto había sido indicado ya en la temprana recepción crítica de P. Althaus de las tesis dogmáticas sobre la revelación de Pannenberg. Según Althaus, la separación entre el hecho y el sentido requiere de la mediación de la fe, que valora el *factum*, el cual no es significativo por sí mismo. El kerigma es, por tanto, necesario, y no se limita a explicitar el acontecimiento al que se refiere. El kerigma, para Althaus, proporciona el sentido del acontecimiento, siendo la fe, en definitiva, la que “constituye [erfasst]” su sentido⁸⁶⁹, y no el conocimiento racional de la historia. De hecho, prosigue Althaus, de ser viable la empresa pannenbergiana, difícilmente se explicaría por qué, si la revelación está abierta “a todo el que tenga ojos”, no es universalmente aceptada. Pretender una fundamentación histórico-objetiva de la revelación es, a juicio de Althaus, imposible. La fe, por el contrario, pertenece a la esfera de la gracia, de lo sorprendente, y es el fruto del “misterio de la libre elección de Dios”.⁸⁷⁰ De este modo, para Althaus, la fórmula “revelación como historia” es legítima, pero se convierte en una proclama incompleta si se toma de manera exclusiva, porque a la revelación le pertenece como elemento esencial la acción del Espíritu Santo. La fórmula correcta, cree Althaus, debería ser “revelación como historia y fe [Offenbarung als Geschichte und Glaube]”.⁸⁷¹

Si, frente a la teología dialéctica, Pannenberg había querido acceder a la revelación a través del hecho, y no de una palabra sobre la que siempre se elevaría la sospecha de arbitrariedad, nuestro autor sigue, en el fondo, acudiendo a la categoría de palabra, porque el hecho solo no le basta. En la teología de la palabra, y en especial en Bultmann, la escisión entre palabra y hecho era absoluta: lo importante no es el hecho del cristianismo en su validación histórica, sino la palabra que expresa un mensaje que plantea un desafío existencial para el ser humano, con independencia de su certeza

⁸⁶⁷ A. Torres Queiruga, *Repensar la Revelación. La Revelación Divina en la Realización Humana*, 362.

⁸⁶⁸ Para R. Blázquez, la idea de “historia de la tradición” contribuye a ampliar “el concepto utilizado en la ‘Formgeschichte’, y que lleva el mismo nombre, ya que incluye también a los portadores de la tradición, está abierta al futuro, etc. Con este concepto sistemático *se integran* en la realidad compleja de la historia motivos aparentemente dispares: historia y fe, hecho y sentido...; *se funda* [Begründung] la significación de un hecho en el contexto en que aconteció, que se proyecta siempre hacia la historia universal; y nos permite hablar de la *continuidad* y transmisión [Weiterführung] del sentido de un hecho en la discontinuidad de las expresiones” (R. Blázquez, *La Resurrección en la Cristología de Wolfhart Pannenberg*, 505). La dificultad del concepto de “historia de la tradición” reside, para Torres Queiruga, en que esta idea funciona primariamente como un instrumento de comprensión de la revelación ya constituida, pero no de la revelación en su origen. Se trata, por tanto, de una abstracción, que no “analiza de verdad cómo nace y se forma ese concepto” (A. Torres Queiruga, *Repensar la Revelación. La Revelación Divina en la Realización Humana*, 363). Torres Queiruga señala que no basta con comprender los hechos como revelados en el contexto de la tradición (la misma que nos asegura, sin posibilidad de demostrarlo certeramente, que son revelados), sino que es preciso remontarse al “surgir originario de la experiencia reveladora” (*ibid.*).

⁸⁶⁹ Cf. P. Althaus, “Offenbarung als Geschichte und Glaube. Bemerkungen zu W. Pannenberg's Begriff der Offenbarung”, 326.

⁸⁷⁰ Cf. *op. cit.*, 328.

⁸⁷¹ Cf. *op. cit.*, 330.

histórica. La propuesta de Pannenberg, intentando conferir primacía a la historia frente a la palabra como mediadora de la revelación divina, constituye una hipótesis, o, como lo expone Torres Queiruga, “un punto de partida global, justificado como reacción histórica ante una teoría dominante –la teología de la palabra- considerada insatisfactoria”⁸⁷². Sin embargo, no se trataría del término de un proceso argumentativo, sino de un postulado al que se aferra Pannenberg para vertebrar su exposición teológica, lo que hace de su obra, más que una conclusión, un “constructo sistemático”⁸⁷³, cuyo principio fundamental no puede ser demostrado, estando siempre, en último término, sujeto a crítica.

En cualquier caso, no debemos olvidar que, ya en la séptima tesis dogmática de *La Revelación como Historia*, en la que se establece un nexo entre la revelación y la palabra a través de las nociones de predicación, precepto y relato, la escisión entre palabra e historia había quedado matizada⁸⁷⁴. Con todo, y aunque Pannenberg haya ido moderando sus tesis iniciales (al redescubrir la importancia de la palabra como integrante del proceso mismo de autorrevelación de Dios en el tiempo), su concepción de la historia como una realidad universal encaminada hacia un final, en el que se desvelará definitivamente su significado, representa, quizás, su legado más original, y también más atrevido, en el ámbito de la filosofía y de la teología.

⁸⁷² A. Torres Queiruga, *Repensar la Revelación. La Revelación Divina en la Realización Humana*, 363.

⁸⁷³ *Ibid.*

⁸⁷⁴ Cf. W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 144. El interés de Pannenberg por la fundamentación de una doctrina teológica de la inspiración de la Escritura constituye, asimismo, una muestra de la preocupación de nuestro autor, intensificada en su etapa de madurez, por no desvincular radicalmente palabra e historia. Cf. W. Pannenberg, “Zur Begründung der Lehre von der Schriftinspiration”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 246-248.

E) JESUCRISTO Y LA REVELACIÓN ESCATOLÓGICA

Pannenberg atribuye a la apocalíptica, como hemos visto, una gran relevancia en el alumbramiento de una conciencia sobre el carácter universal, indirecto y final de la revelación en el seno del judaísmo. Sin embargo, “la revelación universal de la divinidad de Dios no se realizó todavía en la historia de Israel, sino sólo en el destino de Jesús de Nazaret, por cuanto en dicho destino aconteció anticipadamente el fin de todo acontecer”, como escribe en la cuarta tesis dogmática sobre la revelación. Es precisamente en *La Revelación como Historia* donde encontramos un importante tratamiento sistemático de esta cuestión, integrado dentro de la visión de conjunto que Pannenberg tiene de la revelación.

El problema podría formularse en los siguientes términos: ¿es posible que la universalidad de la revelación se manifieste completamente en una singularidad? ¿Puede el acontecimiento-Cristo⁸⁷⁵ concebirse como la reconciliación entre lo universal y lo particular?⁸⁷⁶ Para Pannenberg, un aspecto clave para clarificar este punto reside en percatarse de que “en la historia de Israel, Yahvé no llegó a manifestarse como el Dios uno de todos los hombres. Sólo lo hizo como el Dios de Israel”⁸⁷⁷. La revelación veterotestamentaria habría sido, a juicio de nuestro autor, demasiado particularizante, aunque fue justamente a través de esa “apropiación” de Dios, llevada a cabo por Israel, como emergió la idea del Dios universal, señor de la historia. Desde un punto de vista religioso, Israel hizo de Yahvé su Dios y protector, y forjó su identidad en base a esa

⁸⁷⁵ La expresión “acontecimiento de Cristo [*Christusgeschehen*]” que emplea Pannenberg aparece, entre otros autores, en R. Bultmann (cf. *Essays Philosophical and Theological*, 286). A juicio de J. Hick, la noción de “acontecimiento de Cristo”, en lugar de una alusión directa al individuo Jesús de Nazaret, que se reemplaza por la referencia al efecto de Cristo en la existencia de las comunidades cristianas y en la memoria eclesial, constituye una de las respuestas posibles que se pueden ofrecer a la falta de fundamentación exegética e histórica de la autoconciencia divina de Jesús. El “acontecimiento de Cristo” o “acontecimiento-Cristo” designaría, por tanto, no a una persona concreta, enraizada en sus circunstancias históricas, sino a una realidad que las comunidades eclesiales experimentan como presente dentro de su vida comunitaria. Cf. J. Hick, *La Metáfora de Dios Encarnado. Cristología para un Tiempo Pluralista*, 55-56.

⁸⁷⁶ Para una panorámica sobre esta cuestión, cf. J.M. Castillo, “Presupuestos básicos para una cristología”, en *La Humanización de Dios. Ensayo de Cristología*, 47-73

⁸⁷⁷ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 132.

peculiar relación con Dios. La singularidad de la experiencia de fe del Israel histórico le parece a Pannenberg estar fuera de toda duda⁸⁷⁸.

Con todo, de la singularidad de la experiencia religiosa de Israel no se puede extraer automáticamente una idea universal de Dios. Sin embargo, en el encaminamiento hacia una visión menos teofánica, más purificada y cada vez más escatológica de la acción de Dios, Pannenberg cree encontrar una “prueba” de la verdad de la revelación de Dios a Israel, aunque sólo “el fin de todo acontecer”⁸⁷⁹ podrá traer la revelación plena y completa. Ahora bien, ¿es posible que tenga lugar una anticipación de la revelación final? La convicción de que en Jesús se ha anticipado el *ésjaton* es, para Pannenberg, un elemento nuclear de la fe cristiana, de tal manera que “según el testimonio del Nuevo Testamento, en el destino de Jesucristo no sólo se ve anticipadamente el fin, sino que también acontece”⁸⁸⁰. Pero, ¿cómo es posible que ese final acontezca precisamente en el destino de Jesús de Nazaret, cuando es palpable que éste no constituye la consumación de los tiempos, pues la historia prosigue después de Jesús?

La anterior pregunta se refiere, en realidad, a la naturaleza de las pretensiones de la religión cristiana. Para Pannenberg, es efectivamente legítimo mantener la tesis de que el destino de Jesús es el anticipo y la realización del final de la historia, porque Jesús no se nos muestra a la manera de las profecías o de las predicciones apocalípticas, que sitúan el fin de los tiempos en un instante cronológico concreto, como si el transcurrir de la historia pudiese detenerse en ese momento. Es en la resurrección de Cristo, en el hombre muerto que vuelve a la vida, donde se anticipa y se realiza el final de los tiempos, y en este acontecimiento el sentido de la historia se esclarece definitivamente: “en él, con la resurrección de los muertos, ha acontecido ya lo que está próximo a todos los hombres”⁸⁸¹.

Para Pannenberg, sólo un Dios que satisfaga las exigencias de universalidad que la razón humana (contemplada en clave histórica) impone podría ser el Dios verdadero⁸⁸². El Dios único no puede darse a conocer mediante un sentido particular y restringido, como si quedara preso de la carga de los acontecimientos puntuales, sino que ha de revelarse como el fundamento de toda la historia. Dios, en definitiva, tiene que ser el garante del sentido del devenir histórico como un todo. Sin embargo, la historia difícilmente manifestaría un sentido si el poder de Dios no fuese capaz de borrar el “sinsentido” que en ella comparece. La importancia de la doctrina de la resurrección de los muertos al final de los tiempos reside, precisamente, en que, a través de ella, Dios confiere un sentido a la historia. La resurrección no es, por tanto, un evento más, porque de ella emerge la idea de un Dios que finalmente se impone sobre la negatividad (la muerte) y que alcanza la reconciliación definitiva entre lo infinito y lo finito: “lo que percibimos del acontecimiento de la resurrección de Jesús coloca nuestra realidad vital a la luz de la decisión última y nos justifica que hablemos de la autorrevelación de Dios. Esta inagotabilidad del acontecimiento revelatorio como acontecimiento escatológico para nuestra capacidad comprensiva es muy importante”⁸⁸³. Pannenberg considera que

⁸⁷⁸ *Ibid.*

⁸⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁸⁰ *Ibid.*

⁸⁸¹ *Ibid.*

⁸⁸² *Ibid.* Se trata de una convicción que Pannenberg reitera en *Teología Sistemática*, vol. I, 107ss.

⁸⁸³ Cf. W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 135.

la resurrección final ha sido anticipada ya en la resurrección de Jesucristo, hasta el punto de que el acontecimiento de la resurrección posee un “efecto retroactivo [Rückwirkung]”, por cuanto sella y funda realmente la unidad entre Dios y Jesús, leyendo en retrospectiva toda la historia prepascual⁸⁸⁴.

De acuerdo con Pannenberg, sólo se puede conocer el sentido de la totalidad de los acontecimientos históricos desde su fin, cuando la historia ya ha sido “clausurada” y se puede mirar en retrospectiva, pero ¿cómo es posible que el destino de Jesús de Nazaret finalice ya, de por sí, la historia, si la experiencia confirma que ésta ha continuado después de Jesús? Y, por otra parte, ¿por qué tiene que ser, específicamente, la resurrección de Jesús, y no otro “acontecimiento”, el anticipo del final escatológico de la historia? ¿Con qué legitimidad racional se pueden asentar esta tesis?

Hemos llegado al *quid* de la conciencia religiosa del cristianismo: el carácter absoluto del acontecimiento-Cristo como clave interpretativa de la realidad, del ser humano y de la historia. Pannenberg reconoce que este punto es un “presupuesto [Voraussetzung]”⁸⁸⁵: sólo en la resurrección de Cristo podía el Dios de Israel manifestarse como el Dios único de todos los seres humanos, como el Dios universal, porque sólo en el acontecimiento-Cristo Dios se revela como el sentido final de la historia. No cabe esperar o siquiera concebir una manifestación ulterior de la divinidad en la historia: la historia se finaliza a sí misma, a nivel fáctico y conceptual, en el destino de Jesús, porque “sólo el carácter escatológico es la razón por la cual no puede darse ninguna otra manifestación ulterior de Dios que vaya más allá de este acontecimiento: el mismo fin del mundo realizará únicamente en dimensiones cósmicas lo que ya ha acontecido en Jesús”⁸⁸⁶, a modo de síntesis y de reconciliación definitiva, siendo así que “el carácter escatológico del acontecimiento de Cristo como anticipación del fin de todas las cosas es el fundamento de que –a diferencia de la auto-manifestación de Yahvé a través de la ocupación de la tierra prometida por Israel- también los no judíos puedan reconocer al Dios de Israel como el Dios uno y verdadero, por el cual se cuestionaba la filosofía griega y que desde entonces es el único que puede seguir llamándose Dios”⁸⁸⁷. Sólo un Dios que se auto-revele como culminación de la historia, como la clave para una hermenéutica global del transcurrir del tiempo, puede satisfacer las exigencias de racionalidad. La revelación que tiene lugar en Jesús habría logrado, así, superar la particularidad de la experiencia que Israel tuvo del sentido de la historia.

En el acontecimiento-Cristo se logra acceder, mediante la finitud de la experiencia histórica, a la infinitud del verdadero concepto de Dios: el acontecimiento-Cristo constituye una concreción, pero ésta resulta, en el fondo, inasible, inconceptualizable. Tenemos así el concepto-inconceptualizable de Dios, a modo de síntesis verdadera, tal que “el carácter oculto y trascendente del Dios revelado en el Jesús crucificado supera el canon de la inconcebibilidad del concepto filosófico de Dios”⁸⁸⁸. Es la paradoja del acontecimiento-Cristo: “desde luego que se pueden decir

⁸⁸⁴ Cf. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 134-136. Cf. también M. Pagano, *Storia ed Escatologia nel Pensiero di W. Pannenberg*, 71.

⁸⁸⁵ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 132.

⁸⁸⁶ *Op. cit.*, 134-135.

⁸⁸⁷ *Op. cit.*, 135.

⁸⁸⁸ *Ibid.*

muchas cosas concretas sobre ello, pero al mismo tiempo lo acontecido allí y entonces en Jesús constituye para nosotros un futuro aún inescrutable”⁸⁸⁹.

El Dios revelado en Cristo ha de ser el *Deus absconditus*, el Dios oculto⁸⁹⁰. Todo concepto de lo divino tiene que afirmar simultáneamente la cognoscibilidad y la incognoscibilidad del absoluto: el Dios cognoscible en la historia ha de ser también el Dios nunca cognoscible, por lo que toda noción de lo divino tiene que incluir dentro de sí misma su propia posibilidad de auto-superación en un concepto más trascendente, porque un Dios que pudiera reducirse a un concepto determinado no sería la verdadera síntesis, el infinito verdadero. Debe ser posible, en definitiva, formular un concepto de Dios que integre ambas perspectivas, reconociendo el desvelamiento progresivo de Dios mediante lo finito y, al mismo tiempo, subrayando que Dios supera constantemente toda determinación. En palabras de Pannenberg, “nadie puede llegar a comprender y agotar lo que en concreto está contenido en esta auto-manifestación de Dios [la del acontecimiento-Cristo]”⁸⁹¹, y “si el destino de Jesucristo es un suceso anticipatorio de fin y por esto mismo revelación de Dios, ya no puede tener lugar ninguna autorrevelación posterior de Dios que vaya más allá de aquélla ni en la historia acontecida desde entonces ni en toda la historia futura”⁸⁹².

⁸⁸⁹ *Ibid.* La certeza primaria e indiscutible, que confiere unidad y fundamento a la predicación cristiana, es la creencia en que el destino real de la historia y la búsqueda humana de salvación y de plenitud están ligados al destino del hombre concreto Jesús. El universal-concreto hegeliano (recuperado por H. U. von Balthasar; cf. *Liturgie Cosmique - Maxime le Confesseur*, 169ss.) emerge aquí con todo su poder conceptual: en Cristo se unen la búsqueda de sentido universal y su “encarnación” en un individuo particular, semejante a los demás hombres y mujeres en su pertenencia a una comunidad y a una época determinadas, pero que desde su particularidad es capaz de proclamar y de ofrecer un sentido universal, válido para todos los que tengan “ojos para ver”. No cabe mayor síntesis, en la perspectiva pannenbergiana, que la que expresa la teología cristiana, ya desde sus primeras manifestaciones, en su discurso sobre Jesús de Nazaret. En él, el cristianismo ha descubierto esa universalidad-concreción, esa unión de universalidad y de particularidad, porque sólo a través de una síntesis semejante podría condensarse el proceso auto-desvelador del absoluto en la historia. El absoluto no podía ser dado en la historia como una simple particularización de la experiencia de sentido en la historia (como pudiera ser la experiencia propia de Israel), sino que tenía que mostrarse, necesariamente, como la experiencia universal de sentido, válida para todos los pueblos. Sólo así sería reconocido como tal.

⁸⁹⁰ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 135. La expresión “Dios escondido” la encontramos en Isaías 45, 15: “Verdaderamente Tú eres el Dios escondido, el Dios de Israel, el Salvador”, y desempeña un papel importante en la obra de Lutero. Cf. J. Dillenberger, *God Hidden and Revealed: The Interpretation of Luther's Deus Absconditus and Its Significance for Religious Thought*.

⁸⁹¹ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 135.

⁸⁹² *Ibid.* La centralidad del acontecimiento-Cristo se pone de relieve, también, desde la perspectiva de su carácter salvífico: Jesucristo es, para el cristianismo, el salvador de la humanidad. Se trata de un aspecto que Pannenberg ha desarrollado ampliamente en *Teología Sistemática*. En Cristo comparece una “presencia proleptica de la salvación” (W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 432), concepto que juega un papel determinante en la idea pannenbergiana de la historia. Si la salvación se ha podido ver y vivir ya en el acontecimiento-Cristo, en su vida, muerte y resurrección, entonces, y aunque la historia no se realice definitivamente hasta el futuro escatológico, el presente está revestido ya de unas notas de irrevocabilidad que le confieren un valor único. En otras palabras: la presencia proleptica de la salvación en Cristo, como anticipo de la salvación universal futura, le confiere al presente un carácter definitivo, aun en su provisionalidad. La salvación pertenece al “futuro de Dios”, que es el futuro de la historia como proceso en el que se desvela el auténtico ser de Dios, pero se hace presente en Cristo (*ibid.*). Para Pannenberg, “el envío del Hijo por el Padre y su encarnación se orientan a la salvación del mundo”, de tal modo que la “peculiaridad de Cristo con respecto al resto de los hombres no puede separarse de la función soteriológica de su actuación y de su historia y, por consiguiente, tampoco de su persona” (*ibid.*). Este planteamiento subraya la centralidad del elemento soteriológico en la cristología. La salvación mediada por Jesucristo consiste en la comunión con Dios y en la vida que surge de esa comunión (*ibid.*), incluyendo la relación comunitaria entre los hombres. De acuerdo con nuestro autor, tras la Pascua, la fe en la resurrección de los muertos se constituye en compendio de la salvación futura, por lo que el discurso

Para Pannenberg, la historia se detiene, en cierto modo, en el acontecimiento-Cristo: en Cristo se anticipa el fin, el término de toda novedad, y, por ello, toda manifestación o revelación ulterior de Dios no podrá alejarse, en lo sustancial, de ella, sino que necesariamente incluirá los elementos que configuran y definen la revelación que se opera en Cristo: “la historia después de Cristo se encuentra bajo su signo”⁸⁹³. Con Cristo parece iniciarse el final de la historia, de manera que en los acontecimientos *post-Christum* se entra en un punto de no retorno: “la historia después de Cristo está determinada esencialmente por el anuncio y la predicación de la revelación de Cristo”⁸⁹⁴. Una tesis arriesgada, porque vincula el progreso de la historia al acontecimiento-Cristo, otorgándole una centralidad máxima, en cuanto que anticipo de su final definitivo, pero que engarza con el *quid* del mensaje cristiano sobre el papel de Cristo como centro del curso de los tiempos⁸⁹⁵.

Sin embargo, el propio Pannenberg reconoce que, después de Cristo, han sucedido dos acontecimientos de enorme trascendencia, que afectan gravemente a nuestra comprensión de su destino: “la vinculación del evangelio con la filosofía y el espíritu helénicos y la ascensión, fundada en la esencia misma de la comunidad escatológica, de la responsabilidad del orden jurídico estatal en la época constantiniana

soteriológico adquirirá resonancias netamente escatológicas. Sin embargo, la salvación también posee un sentido de presente: la comunión con Dios por su Espíritu, que otorga al hombre una vida nueva (*op. cit.*, 429), si bien la nota de futuro escatológico actúa, precisamente, como síntesis de ambas perspectivas, al ser un futuro que, para los creyentes, irrumpe ya en el presente. Pannenberg advierte que la noción griega de *sotería* remite a una totalidad e integridad de vida, designando tanto el acontecimiento de la salvación como su efecto (la vida salvada), aunque esta realización siempre quede pendiente del futuro. La futuridad de lo salvífico es, pues, una categoría irrenunciable, porque “la relación con el futuro de Dios y su reino decide sobre la salvación o la ruina definitiva de la vida humana” (*ibid.*). Se establece, así, una tensión intrínseca entre lo presente y lo futuro, plasmada en la famosa frase evangélica: “quien quiera conservar la vida, la perderá” (Marcos 8,35).

⁸⁹³W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 135.

⁸⁹⁴*Ibid.*

⁸⁹⁵ La singularidad del acontecimiento-Cristo no es óbice, en cualquier caso, para que Pannenberg reconozca la necesidad de insertarlo en el contexto de la esperanza que albergó el pueblo de Israel, ya que, como leemos en su quinta tesis dogmática sobre la revelación, “el acontecimiento de Cristo no revela la divinidad del Dios de Israel como un suceso aislado, sino sólo en cuanto es un miembro de la historia de Dios con Israel” (W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 136). En efecto: “el camino de Jesús de Nazaret y el sentido revelatorio de su destino no se hace comprensible más que a partir de la historia de las tradiciones de Israel” (*op. cit.* 137), y ello no se debe en exclusiva a la evidencia histórica de la pertenencia de Jesús a las tradiciones religiosas de Israel, sino que manifiesta un sentido más profundo. Si la progresiva comprensión del ser de Dios que Israel fue adquiriendo con el paso del tiempo y con el influjo de los avatares históricos constituye, como Pannenberg ha querido mostrar, el único modo mediante el cual el Dios universal y verdadero podía darse a conocer, no es entonces posible disociar ese proceso revelador que ha tenido lugar en la historia de Israel del que acontece con Jesús de Nazaret. Ambas experiencias revelatorias no pueden haber transcurrido en paralelo, sino que han de exhibir una honda continuidad. Este aspecto entronca directamente con la autoconciencia cristiana: el cristianismo se ha entendido a sí mismo como prolongación del Israel histórico, como el nuevo pueblo de Dios. Ciertamente, las dificultades emergieron ya desde muy pronto. Las reacciones más radicales contra la herencia judía vinieron de Marción, excomulgado por la Iglesia de Roma el año 144, y de sus seguidores, los marcionitas, quienes negaban el valor Antiguo Testamento, y del actual Nuevo Testamento sólo aceptaban las epístolas paulinas y el Evangelio de Lucas (desprovisto de determinados pasajes). En estos casos, la comunidad cristiana se veía a sí misma como una novedad absoluta, y en radical ruptura con la religión judía. Para un estudio de la importancia de la controversia marcionita en la formación del canon bíblico cristiano, cf. J. Barton, “Marcion Revisited”, en L.M. McDonald – J.A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*.

hoy tan despreciada”⁸⁹⁶. Para Pannenberg, el movimiento del espíritu cristiano hacia la racionalidad griega era inexorable, y habría respondido a la dinámica misma de la historia: si la revelación cristiana quería mostrar su universalidad, tenía que asumir la racionalidad, que por aquel entonces era, ante todo, el *logos* griego. Algo similar parece indicar con la adopción del orden jurídico del imperio romano desde los tiempos del emperador Constantino. El cristianismo se erigió en heredero de, por una parte, la mentalidad helénica (cuidadosamente adaptada a las exigencias del mensaje cristiano), y de, por otra, las estructuras sociales del mundo romano. De hecho, y a nivel socio-político, los cambios que se llevaron a cabo por inspiración del cristianismo fueron más bien escasos: ni prácticas tan arraigadas como la esclavitud cesaron, ni se instauraron regímenes jurídicos sustancialmente nuevos, sino que el cristianismo, más que a subvertir la historia, se limitó a asumirla.

En cualquier caso, ¿respondían estos acontecimientos a la inercia de la historia, de manera que el cristianismo, para ser fiel a su condición de revelador de la verdadera esencia de Dios, tenía, por concepto, que renunciar a aportar algo sustancialmente nuevo a las estructuras sociales y jurídicas? Lo cierto es que, a juicio de nuestro autor, “la iglesia ha caído repetidamente en la tentación de no tomarse suficientemente en serio el futuro aún por llegar de la vida escatológica y la provisionalidad de todas las formas de vida cristiana en este mundo”⁸⁹⁷, lo que parece denotar que, haya contribuido o no el cristianismo con algo netamente nuevo al orden social histórico, esto no es lo importante, porque su cometido es, ante todo, el aportar una especie de “conciencia escatológica” (que guarda una cierta analogía con la noción de “reserva escatológica”⁸⁹⁸) al mundo, como recordatorio de la provisionalidad de toda concreción histórica. Por ello, lo relevante no es que el cristianismo haya sido o no capaz de subvertir la historia concreta y puntual, sino si ha inspirado una conciencia de la provisionalidad de lo concreto de la historia de cara a su realización definitiva en el final escatológico de los tiempos. No es fácil, sin embargo, admitir que de la tesis de la provisionalidad de todo momento histórico en base a su subordinación al futuro escatológico pueda justificarse la asimilación de las estructuras históricas imperantes⁸⁹⁹.

⁸⁹⁶ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 135.

⁸⁹⁷ *Ibid.*

⁸⁹⁸ El pensamiento de J.-B. Metz, clave en el desarrollo de la teología política, atribuye a la reserva escatológica un papel liberador. Como explica R. Mate, “la libertad se libera del dominio de un poder político absoluto o totalitario en la medida en que permanece sensible a la dimensión escatológica (...). La realización de la historia no es separable del anuncio mesiánico del Reino. Si los valores circulantes en la política tienen una procedencia metapolítica, la última palabra sobre la historia en su conjunto está reservada a Dios” (R. Mate, *Por una Cultura de la Memoria*, 159). Cf. J.B. Metz, *Dios y el Tiempo: Nueva Teología Política*. Sobre la vigencia de la teología política, desde la perspectiva de la exégesis bíblica, cf. P.D. Hanson, *Political Engagement as Biblical Mandate*, 1-41.

⁸⁹⁹ Pannenberg reconoce, sin embargo, que la absolutización de lo provisional ha traído consecuencias negativas para el cristianismo, “entre ellos los giros anti-cristianos de la época post-cristiana” (*La Revelación como Historia*, 136), suscitados precisamente por esa identificación del cristianismo con formas históricas (sociales, políticas, jurídicas y culturales), pero no se queda ahí: “también ellos [los giros anti-cristianos de la época post-cristiana] participan en la unidad de la historia sólo en la relación al acontecimiento de Cristo” (*ibid.*). Esta visión inclusiva de lo anti-cristiano dentro de la dinámica cristiana le hace a Pannenberg apelar a la formulación de una “teología de la historia de la iglesia” (*ibid.*), ni apologética ni meramente historiográfica, que desvele cómo las reacciones anti-cristianas han dependido del acontecimiento-Cristo, y cómo este último ha sido predicado por la iglesia. Son, así pues, reacciones que se inscriben dentro de la dinámica de la historia posterior a Cristo, que no puede ignorar el destino de Cristo como anticipo del final de la historia. Esas reacciones, particularmente en la época moderna y, sobre todo, a raíz de la Ilustración y de la secularización de la razón humana con respecto a la tutela religiosa cristiana, hablarían, a juicio de Pannenberg, “de las repercusiones del acontecimiento

La importancia del diálogo temprano del cristianismo con la filosofía griega queda reflejada en la sexta tesis dogmática de *La Revelación como Historia*: “en la formación de concepciones extrajudías de la revelación en las iglesias cristiano-paganas se expresa la universalidad de la autorrevelación escatológica de Dios en el destino de Jesús”⁹⁰⁰. Por “concepciones extrajudías de la revelación” Pannenberg se refiere, principalmente, al gnosticismo. El hecho de que, desde muy pronto, surgiese en el seno de las mismas comunidades cristianas una serie de movimientos que ofrecían una interpretación alternativa de la revelación y de la salvación no constituye, a juicio de Pannenberg, una objeción contra el carácter universal de la revelación de Israel, que se abre definitivamente a todos en el destino de Jesús de Nazaret. Más bien al contrario: la emergencia de concepciones “rivales” es fruto de la “inevitabilidad de la confrontación en el mundo griego y heleno del anuncio de la divinidad universal del Dios de Israel con el problema filosófico concerniente a la verdadera figura de lo divino”⁹⁰¹,

El peligro latente en la asimilación de las representaciones gnósticas de la revelación reside, a juicio de Pannenberg, en obviar el carácter indirecto de la revelación histórica, privilegiando la revelación directa⁹⁰². El excesivo acento sobre la encarnación como manifestación de lo divino en lo humano podría desviar la atención

escatológico de Cristo en la historia posterior, la cual se nos hace visible como historia universal [*Universalgeschichte*] a partir de él” (*ibid.*).

⁹⁰⁰ *Op. cit.*, 141.

⁹⁰¹ *Ibid.*

⁹⁰² Como advierte Pannenberg, “ya Pablo hizo notar muy pronto la profunda oposición que existía entre el mensaje de Cristo y el misterio gnóstico de la redención” (*ibid.*). Pannenberg cita, como primera diferencia entre la comprensión bíblica de la revelación y el concepto gnóstico, el hecho de que, en estos últimos, la revelación acontezca “como comunicación [*Mitteilung*] directa, como aparición del pneuma celeste a través del revelador” (*ibid.*). Esta noción de “comunicación directa”, sin resultar estrictamente equivalente a las teofanías de las religiones más arcaicas, denotaría, en cualquier caso, la carencia de una verdadera filosofía de la historia, o al menos de un concepto histórico de la revelación. La comunicación directa de la verdad, la revelación inmediata de la verdad sobre Dios, el mundo y el hombre, como si se tratara de una iluminación personal, de una *gnosis* alcanzada individualmente, contrasta con la teología de la historia que esboza la Biblia, consistente en “una revelación indirecta de Dios a partir de su acción en la historia [*Geschichtshandeln*]” (*ibid.*). Como segunda diferencia menciona Pannenberg el carácter “arcano” de la revelación gnóstica, reservada en principio a los “hombres pneumáticos” que han recibido una luz especial, en lugar de estar abierta a “todo el que tenga ojos”. Y, en tercer lugar, Pannenberg sostiene que el gnosticismo “des-cristologiza” la revelación, al reducirla a la manifestación de lo divino en lo humano. El núcleo de la revelación no es ya el destino del hombre concreto Jesús, sino el de lo humano en cuanto que divinizado, en cuanto que transformado por la irrupción de lo divino. El cristianismo pierde así su singularidad. Semejante des-concreción del cristianismo tiene como principal consecuencia que el concepto de revelación dependa de una concepción directa de la revelación, a modo de teofanía o de iluminación personal (cf. *ibid.*). Por el contrario, la centralidad del acontecimiento-Cristo como cauce de la revelación universal permite un concepto indirecto de la revelación: la revelación no nos es dada a título individual, sino desde la perspectiva del sentido global de la historia universal, el cual ha sido anticipado en la resurrección de Cristo como *prolepsis* del fin de la historia y de la resurrección universal de todos los muertos. Puede decirse, en definitiva, que la diferencia fundamental entre el concepto gnóstico y el cristiano es análoga a la existente entre una revelación directa y una indirecta, entre la ubicación de lo revelador en lo ahistórico o su enraizamiento en la historia. Sin embargo, Pannenberg es consciente del significativo influjo de la visión gnóstica de la encarnación en el cristianismo primitivo, tanto que “incluso el carácter oculto y arcano de la revelación gnóstica en el cosmos antídívino puede servir como expresión del carácter indirecto de la revelación escatológica del Dios de Israel en el contrasentido de la cruz” (*ibid.*), y “la asimilación de la *gnosis* por la teología primitivo-cristiana, que desde luego la mayor parte de las veces acontecería de una forma apenas consciente, tuvo de hecho la función de presentar al Dios que resucitó a Jesús como el Dios no sólo de los judíos sino también de los paganos” (*ibid.*).

del “destino de Jesús de Nazaret –en su actividad terrena, en su cruz y de un modo decisivo en su resurrección”⁹⁰³. Y es que, en la teología de la historia de Pannenberg, lo que prima no es la preexistencia del Verbo encarnado, sino el destino histórico de Jesús de Nazaret. La encarnación, si se desliga de la dimensión de futuridad, de su proyección en el destino de Jesús de Nazaret, puede conducir a una idea directa, casi teofánica, de la revelación, por lo que no se debe caer en la tentación de comprender “el concepto de revelación a partir de la idea de encarnación”⁹⁰⁴.

El riesgo del gnosticismo no es obstáculo, sin embargo, para que Pannenberg mantenga la tesis de que “el camino seguido por la teología de la iglesia antigua, el camino de la asimilación del espíritu griego, fue por consiguiente el camino correcto, al menos en lo básico y fundamental”⁹⁰⁵. Con ello, Pannenberg se sitúa en las antípodas de las acusaciones de “helenización del cristianismo” que, de Harnack en adelante, se habían lanzado contra los intentos de síntesis cultural entre la matriz religiosa hebraica y el pensamiento griego⁹⁰⁶.

En el contexto histórico y cultural en el que nació el cristianismo, la racionalidad por excelencia era la griega, pero, ¿supone ello que sólo esta última es capaz de expresar el mensaje cristiano? Una interpretación benevolente de Pannenberg consistiría en indicar que el teólogo alemán no limita la síntesis entre el espíritu cristiano y la racionalidad universal a la asunción del *logos* griego: simplemente estaría sosteniendo que fue correcto, en su momento, emprender un camino de diálogo con la racionalidad griega, porque ello se corresponde con el auto-desvelamiento del ser divino como el ser del Dios universal, que llega a todos los hombres y mujeres. Lo que Pannenberg querría expresar es que la revelación de Dios como el Dios de la humanidad entera pertenece al modo en que el Dios verdadero y accesible a la razón debería efectivamente darse a conocer: no como una deidad particular, sectaria y propia de un grupo, sino como el Dios de todos, como el Dios universal⁹⁰⁷.

Conviene completar la exposición sobre la centralidad que, en el pensamiento de Pannenberg, desempeña la figura de Jesús de Nazaret, en cuyo destino se habría anticipado el *ésjaton* de toda la historia, con una serie de apuntes críticos. En efecto, ¿no

⁹⁰³ *Ibid.*

⁹⁰⁴ *Op. cit.*, 143.

⁹⁰⁵ *Op. cit.*, 125. Sorprende aquí la cercanía de Pannenberg con una tesis contemporánea que ha generado un gran debate. Se trata de la opinión de J. Ratzinger, quien considera la asimilación del *logos* griego como parte de la revelación misma de Dios, de manera que el cristianismo no podía renunciar a asumir racionalidad clásica. Esta idea quedó plasmada en el discurso de J. Ratzinger, Papa Benedicto XVI, en la Universidad de Ratisbona el 13 de septiembre de 2006, que lleva por título “Fe. Razón. Universidad: recuerdos y reflexiones”. Ratzinger parece sugerir que la síntesis necesaria entre la religión judeocristiana (particularidad) y la razón (universalidad) había de acontecer según el proceder de la racionalidad griega. El *logos* tenía que ser necesariamente el griego.

⁹⁰⁶ Sobre la helenización del cristianismo, cf. A. von Harnack, *What is Christianity*, 190; E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, 95-107. Se trata, por otra parte, de una posición ampliamente compartida por la escuela de historia de las religiones (*Religionsgeschichte Schule*). Si bien es cierto que el influjo del pensamiento helenístico es notable en determinados escritos del Nuevo Testamento (como, por ejemplo, las Cartas a los Efesios y a los Colosenses), la denominada *Third Quest of the Historical Jesus* se ha caracterizado por poner de relieve el sustrato judío de Jesús y del cristianismo primitivo. Cf. J. P. Meyer, *Un Judío Marginal: Nueva Visión del Jesús Histórico*; G. Vermes, *Jesus and the World of Judaism*; E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (centrado en la temática de Jesús como profeta escatológico); J.D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (que expone la tesis de que Jesús compartía los rasgos de los predicadores cínicos de la Galilea de la época).

⁹⁰⁷ Cf. W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 98.

resulta excesivamente particularizante que Pannenberg conceda semejante importancia al acontecimiento-Cristo? ¿Cómo puede saberse, en definitiva, que el acontecimiento-Cristo revela algo universal y no, según la objeción de Lessing, una verdad contingente de la historia?⁹⁰⁸ Aunque nuestro autor reconozca que, lejos del particularismo, es gracias al acontecimiento-Cristo que el Dios de Israel pasa a ser el Dios de todos los hombres, pues “la introducción de los gentiles pertenece a la universalidad de la revelación escatológica de Dios”⁹⁰⁹, no termina de verse con total claridad por qué habría de ser éste, y no otro acontecimiento, el que actuase como *prolepsis* o anticipo del final escatológico hacia el que se encamina la historia. Pannenberg ha argumentado que la singularidad de Jesús de Nazaret procede de su destino, es decir, de haber sido resucitado por Dios, y que este evento revela el sentido de la historia, al manifestar que Dios puede superar la negatividad de la muerte. No es de extrañar, por tanto, que Pannenberg haya atribuido una importancia tan significativa a la temática de la historicidad de la resurrección de Jesús, en la que nos detendremos en la próxima sección.

⁹⁰⁸ Cf. G.E. Lessing, *Lessing's Theological Writings: Selections in Translation*, 51-55.

⁹⁰⁹ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 98.

3) LA RESURRECCIÓN COMO FINAL Y COMO ANTICIPACIÓN

La importancia de la doctrina de la resurrección de los muertos en la sistemática filosófica y teológica que vertebra el pensamiento de Pannenberg se deriva de su carácter de condición de posibilidad de la consumación final de la historia, en la que todos los seres humanos, pasados, presentes y futuros, puedan gozar de la vida definitiva en comunión con Dios en su Reino, previa mediación de un juicio escatológico. La resurrección constituye un elemento clave de la fe escatológica del cristianismo, cuyas consecuencias para la filosofía y para la teología Pannenberg ha querido poner de relieve. Y, por su parte, la unicidad de la resurrección de Jesucristo la convierte en anticipo del destino que a todos nos aguarda. Esta idea, la de resurrección como *prolepsis* o anticipación de una totalidad final, es algo que, en palabras de M. Fraijó, Pannenberg “ha hecho fructífero para la teología actual y le ha otorgado una densidad ontológica de la que carecía”⁹¹⁰.

La centralidad de la resurrección en el pensamiento de Pannenberg, como doctrina teológica de la que nuestro autor trata de extraer todas sus consecuencias filosóficas, atraviesa toda su obra, y, como veremos más adelante, ha adquirido una dimensión controvertida con motivo de las discusiones que ha mantenido con otros académicos a propósito de la historicidad de la resurrección de Jesús de Nazaret. La resurrección representa el momento proléptico que nos da a conocer, por adelantado, el destino escatológico de la historia. Sin la resurrección, la historia quedaría perennemente abierta, presa de la incertidumbre, pero, con ella, el sentido del curso de los tiempos se nos revela por anticipado, y es posible confiar en la existencia de un verdadero fin y de un verdadero significado de los acontecimientos históricos.

El ser humano vive orientado hacia el futuro, y es “el ser que conoce sobre el futuro”⁹¹¹. Sin embargo, ese conocimiento del futuro es siempre provisional, y la planificación humana es incapaz de agotar el horizonte del futuro, como si pudiera

⁹¹⁰ M. Fraijó, *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 215. Sobre el concepto de “resurrección”, cf., del mismo Fraijó, el artículo homónimo en J.J. Tamayo, *Nuevo Diccionario de Teología*, 789-801, así como sus obras *Jesús y los Marginados*, 165-253; *Dios, el Mal y Otros Ensayos*, 75-103.

⁹¹¹ Cf. W. Pannenberg, “Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 174.

someterlo a un control absoluto. El futuro desborda la acción humana, lo que le permite a Pannenberg hacer referencia a la “realidad de Dios [*Wirklichkeit Gottes*]”, que, como vimos, se identifica con el poder liberador del futuro, trascendiendo la obra de los hombres en la historia⁹¹². Para la fe cristiana, Jesucristo es el futuro del hombre. Es más: en el cristianismo, Jesucristo realiza la auténtica emancipación del ser humano.

A pesar de ello, Pannenberg es consciente de que semejantes afirmaciones, a los ojos del observador profano, podrían resultar meramente simbólicas, porque ¿cómo puede aceptarse que una persona que vivió hace siglos nos libere también hoy, sin acudir a intervenciones sobrenaturales? ¿Qué significa, en definitiva, sostener que Jesucristo libera al ser humano? ¿Cómo y de qué lo libera exactamente? Es por ello que Pannenberg afirma que “a la libertad verdadera, que procede del espíritu de Cristo, contribuyen la liberación de la opresión política y de la dependencia económica”⁹¹³. De este modo, la moderna esperanza salvífica en una sociedad nueva y solidaria “recuerda [*erinnert*]” a la esperanza bíblica en el Reino de Dios”⁹¹⁴. Con todo, la esperanza cristiana no puede reducirse a la dimensión intrahistórica: las esperanzas intrahistóricas, de acuerdo con Pannenberg, no pueden competir con la promesa cristiana, que encuentra en Dios al artífice de esa sociedad nueva y solidaria en un Reino eterno, y no terrenal. Sólo la soberanía [*Herrschaft*] divina podría superar el peligro del dominio del hombre sobre el hombre, y vencer así las contradicciones de toda obra humana. La creencia en la resurrección de los muertos al final de los tiempos expresa la fe en la inclusión de todos los miembros de la familia humana en esa esperanza salvífica, porque “sin la resurrección de los muertos, los individuos permanecen separados de la salvación futura de la soberanía divina”⁹¹⁵.

La resurrección impide, así, que la muerte, signo eminente de la negatividad en la historia, tenga la última palabra sobre el destino de la vida humana, y que las injusticias históricas permanezcan sin reparación. En cualquier caso, no queda claro, a partir del razonamiento de Pannenberg, cuál es el sentido de la muerte. Morimos para resucitar, pero, entonces, ¿por qué Dios no nos ha destinado a su Reino desde el principio? ¿Por qué la naturaleza humana requiere de un cambio tan radical, el de la resurrección, para alcanzar la comunión con el Dios eterno? Y, más aún, ¿por qué no basta con la idea de una solidaridad histórica en el tiempo, que vincule a todos los hombres y mujeres en una misma lucha por la edificación de una sociedad nueva y solidaria a través de los siglos? Aunque Pannenberg no responda directamente a estos interrogantes, es necesario tener en cuenta, en el marco de su pensamiento, que el sentido de la historia está aún por ser desvelado, por lo que aún no contamos con todas las claves hermenéuticas para interpretar adecuadamente el significado de la muerte y de la negatividad⁹¹⁶.

Lo cierto es que, para Pannenberg, la comunidad de los seres humanos entre sí, y el vencimiento de la dialéctica entre el individuo y la sociedad, sólo es posible a través de una “transformación radical [*radikale Veränderung*]” de las condiciones que, impuestas en gran medida por la naturaleza, determinan la existencia presente de la humanidad, cambio que sólo puede acontecer si se produce una resurrección de los

⁹¹² Remitimos a la sección I,2,3,b,2: “Dios, el futuro y la crítica de la religión”.

⁹¹³ Cf. *op. cit.*, 178-179.

⁹¹⁴ Cf. *op. cit.*, 179.

⁹¹⁵ *Op. cit.*, 181.

⁹¹⁶ Volveremos a referirnos a esta cuestión en la sección III, 1: “El mal en la historia”.

mueertos que los incorpore a un tipo distinto de vida. La muerte marca el final de la vida de cada individuo y, sin esperanza en la resurrección, se convertiría en el futuro último de cada ser. La muerte no trae, como piensa Heidegger, un significado final a la vida y, lejos de constituir el futuro esencial y verdadero, capaz de conferir un sentido a la existencia, se presenta como un acontecimiento externo, que en ningún caso manifiesta la totalidad de la vida individual⁹¹⁷. Está claro que Pannenberg, a diferencia de un entendimiento no teísta de la vida humana, concibe la muerte no como una realidad natural (el hombre como ser mortal), sino como una interrupción brusca de un proyecto destinado a trascenderla.

En cualquier caso, la idea de una resurrección de los muertos al final de los tiempos no deja de ser una promesa, de la que difícilmente podrá efectuarse una valoración objetiva. La diferencia, sin embargo, es que esa resurrección futura ha sido anticipada en la de Jesús de Nazaret. Como escribe R. Blázquez a propósito de esta tesis pannenbergiana, “Jesús ha reivindicado una autoridad inaudita que exigirá ser confirmada más tarde (...). Pannenberg (...) toma como fundamento la resurrección de Jesús. En ella está la base de la unidad de Jesús con Dios. En la resurrección, vista en el contexto apocalíptico, no sólo se desvela lo que estaba oculto en su vida y en su muerte, sino que se revela en Jesús algo extraordinariamente nuevo: en Él se anticipa el fin último. La unidad de Jesús con Dios se debe ver en la conexión de su vida y destino de resurrección, enmarcados ambos en la expectación del fin. De esta forma, la resurrección es para Pannenberg no sólo el punto de partida metodológico sino también el fundamento ontológico de la cristología”⁹¹⁸.

La resurrección sólo es comprensible desde una perspectiva apocalíptica, aspecto éste señalado ya en *La Revelación como Historia*: “el significado de la resurrección de Jesús, ser el acontecimiento anticipatorio del fin, sólo es posible en relación a la comprensión apocalíptica de la historia de la apocalíptica y a su espera de una resurrección de los muertos al final de los tiempos”⁹¹⁹. Tal es la relevancia del sustrato apocalíptico de la idea de resurrección, plasmado en escritos tardíos del Antiguo Testamento y en la abundante literatura intertestamentaria que nos ha llegado, que Pannenberg sostiene que “el horizonte de la espera apocalíptica fue la verdadera condición de posibilidad de que los discípulos designasen como resurrección al suceso acontecido en ellos cuando después de la Pascua les salió al encuentro un ser viviente distinto de toda vida terrena, de más allá de la muerte, en el cual reconocieron al Jesús que había vivido con ellos”⁹²⁰. De acuerdo con Pannenberg, la auto-manifestación de Dios a los hombres en la historia ha hecho que lo que en la apocalíptica era una espera en Jesús se haya convertido en un anticipo, en una *prolepsis* de lo que ha de acontecer. Lo que podría resultar históricamente coyuntural, o un simple episodio en la historia de las ideas religiosas (el concepto de resurrección y su influjo en la gestación de la identidad cristiana) es, para Pannenberg, una fase necesaria de la dinámica de la revelación de Dios en la historia: la conciencia de que Dios se da a conocer en el significado global de la historia habría conducido, de manera progresiva, a la noción de resurrección de los muertos, ya que el Dios que es señor de la historia no podía

⁹¹⁷ Cf. W. Pannenberg, “Eschatologie und Sinnerfahrung”, en *Grunfragen systematischer Theologie*, vol. II, 73.

⁹¹⁸ R. Blázquez, *La Resurrección en la Cristología de Wolfhart Pannenberg*, 142.

⁹¹⁹ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 138.

⁹²⁰ *Ibid.*

mantenerse ajeno al problema del sentido del sufrimiento, del dolor y de la finitud que existen en la vida terrena.

La resurrección de Jesús desempeña, por tanto, el papel de “anticipo” del destino universal de la historia, y sólo es comprensible dentro de la tradición apocalíptica, que emerge en el judaísmo tardío. Sin embargo, para Pannenberg, la idea de resurrección de los muertos no puede limitarse a un concepto meramente judeocristiano, a un artículo de fe propio de una experiencia religiosa concreta, porque el teólogo alemán ha querido poner de relieve que la revelación del Dios verdadero ha de ser universal, abierta a todo el que tenga “ojos para ver”, y nunca puede darse en la forma de una revelación particular. Si la idea de resurrección es un elemento esencial del proceso revelador de Dios en la historia, debería hacerse comprensible a todos, y no sólo a judíos y cristianos, herederos de la tradición apocalíptica. La pregunta viene formulada por el propio Pannenberg: “¿cómo debe hacerse comprensible el hecho de la revelación de Dios en el destino de Cristo a los no-judíos, quienes no comparten en absoluto a partir de sus propias tradiciones la espera apocalíptica del fin?”⁹²¹.

En el judaísmo tardío había surgido la fe en la resurrección de los muertos, y la resurrección de Jesús podía comprenderse, justamente, en continuidad con la espera apocalíptica, aunque adelantando al destino de Jesús lo que el judaísmo tardío postergaba para el final de los tiempos. En el mundo griego, sin embargo, no existía una espera semejante en la resurrección de los muertos⁹²², por lo que “la misión primitivo-cristiana entre los paganos y gentiles tuvo, pues, muy buenas razones para hacer de la espera del fin y de la resurrección de los muertos una parte constitutiva de su kerygma misionero”⁹²³, un aspecto esencial en las pretensiones cristianas de verdad y de universalidad. Y, por otra parte, la idea de resurrección contrastaba con teorías filosóficas en boga en ambientes helénicos, como la inmortalidad del alma, que “llegó a encubrir considerablemente a lo largo de la historia de la teología la esperanza de la resurrección, esperanza que por su parte apunta a una renovación de todo el hombre”⁹²⁴, por lo que incluso el propio mensaje cristiano se mantuvo muchas veces eclipsado por la teoría platónica de la inmortalidad del alma y de la caducidad de la materia⁹²⁵.

⁹²¹ *Op. cit.*, 139.

⁹²² Sin embargo, parece que la idea de resurrección (al menos en sentido individual y no escatológico-colectivo) no era del todo desconocida para la cultura griega. Cf. D. O. Endsjø, “Immortal Bodies before Christ: Bodily Continuity in Ancient Greece and 1 Corinthians”, 417-436. Sobre la creencia en la resurrección en el judaísmo de la época de Jesús, cf. J. Leipoldt, “Zu den Auferstehungs-Geschichten”, 737-742; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, 151ss; É. Puech, “Mesianismo, escatología y resurrección en los manuscritos del mar Muerto”, en J. Trebolle, (ed.), *Paganos, Judíos y Cristianos en los Textos de Qumrán*, 245-286.

⁹²³ W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 139.

⁹²⁴ *Ibid.*

⁹²⁵ La teoría de la inmortalidad del alma es, de suyo, una respuesta al enigma de la muerte, una expresión del inconformismo que ha caracterizado a la conciencia humana, que se rebela contra su condición mortal. Su modelo antropológico, a saber, el de un alma separada del cuerpo, adquiriría tanta importancia en la historia de la teología cristiana que, como advierte E. Jungel, se convertiría en la descripción clásica de la teología de la muerte (*Tod*, 61). La problemática de las almas separadas ha sido tratada ampliamente, en el pensamiento contemporáneo, por P. Laín Entralgo (cf. *Idea del Hombre*, 188ss.; *Qué es el Hombre*, 222ss). La resurrección de los muertos, como renovación radical del hombre entero, en su corporalidad y en su espiritualidad, cayó presa de la visión platónica, que relegaba la inmortalidad exclusivamente al ámbito del espíritu, aunque “es muy posible que precisamente los nuevos conocimientos de la antropología moderna puedan ayudarnos en este punto” (W. Pannenberg, *La Revelación como Historia*, 139), opina Pannenberg, al mostrar la indisoluble unidad entre los fenómenos psíquicos y los somáticos, frente al dualismo platónico. Con independencia de esta consideración, de por sí problemática, porque no

En cualquier caso, el problema del cristianismo reside en que la fe en una acción divina en la historia, que haga posible la resurrección de Jesús, se topa con el desafío de que cuanto reconstruye la ciencia como realidad histórica aparece como un producto exclusivamente humano, y no como el resultado de la intervención de Dios⁹²⁶. ¿Cómo encontrar, en consecuencia, algo sobrenatural, algo que trascienda las leyes de la naturaleza e incluso las desafíe, en la historia? ¿Puede acaso el historiador prescindir del supuesto de que todo cuanto ha acontecido en la historia responde a causas estrictamente naturales o humanas? Es así que la idea de que Dios puede actuar en la historia parece haber sido totalmente desechada por la crítica histórica, quedando sólo, como explica Pannenberg, tres posibles alternativas para la teología cristiana⁹²⁷:

- 1) La adaptación al entendimiento secular de la realidad, siendo la fe algo subjetivo, que no necesita condiciones objetivas mundanas para su ejercicio.
- 2) Inclinarsse por un cierto compromiso que ponga de relieve que en la realidad histórica profana puede discernirse una “historia especial de la salvación [*besondere Heilsgeschichte*]”, aunque sólo pueda ser afirmada por la fe.
- 3) Sostener que toda la historia expresa, en último término, la acción divina, asumiendo por tanto el entendimiento secular de la historia, pero proponiendo una determinación distinta de sus fundamentos.

La tercera opción, a juicio de Pannenberg, permite superar el “dogma” del entendimiento secularista de la historia, porque si bien no recurre a intervenciones sobrenaturales que introduzcan una historia paralela en el seno de la dinámica normal de los acontecimientos humanos, no excluye por completo la presencia divina, la cual, eso sí, se sitúa en el plano del fundamento último de la historia. Este planteamiento podría parecer una estrategia de “retirada”, pero permite respetar la autonomía de la razón humana y de la ciencia histórica, al tiempo que mantiene la posibilidad de la realidad divina⁹²⁸.

Teniendo en cuenta lo anterior, no se comprende del todo el énfasis que Pannenberg ha puesto en una interpretación “realista” de la resurrección de Jesucristo, entrando, por ejemplo, en polémica con G. Lüdemann a raíz de un polémico libro de este último⁹²⁹, y acusándole de pretender efectuar una reconstrucción psicológica de las apariciones del resucitado de las que habla el Nuevo Testamento⁹³⁰. Pannenberg ha

está claro dónde poner el límite entre la reflexión estrictamente científica y la de orden filosófico, de acuerdo con Pannenberg puede decirse que la teoría de la inmortalidad del alma cumplió una función, la de servir de expresión de la “apertura infinita del hombre” (*ibid.*), frente a otras concepciones más reductivas que fijasen el horizonte humano en el mundo finito y material.

⁹²⁶ Cf. W. Pannenberg, “Die Auferstehung Jesu-Historie und Theologie”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 308.

⁹²⁷ Cf. *op. cit.*, 313.

⁹²⁸ Cf. *ibid.*

⁹²⁹ Cf. G. Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*, de 1994.

⁹³⁰ Cf. W. Pannenberg, “Die Auferstehung Jesu-Historie und Theologie”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 313. Sobre la polémica entre Pannenberg y Lüdemann, cf. A. Kendel, *Geschichte*,

insistido en la centralidad de la tradición de la tumba vacía, así como en la del traslado del cuerpo al sepulcro por parte de José de Arimatea, para la correcta interpretación de la realidad de la resurrección de Jesucristo. Estas tradiciones, en su opinión, relativizan todo intento de reconstrucción meramente psicológica del suceso. Lüdemann, sin embargo, contempla la tradición de la tumba vacía como una leyenda posterior, pero Pannenberg contesta que los críticos de la historicidad de la resurrección de Jesús se ven obligados a descartar el dato de la tumba vacía para así poder ofrecer una explicación puramente psicológica de las apariciones, en consonancia con un dogma secularista que sustituiría a las tradiciones pascuales, negando la acción creadora de Dios en los acontecimientos de este mundo⁹³¹.

Lo anterior no significa que Pannenberg se oponga al uso de los métodos histórico-críticos en el estudio de la resurrección de Jesucristo. Al contrario, piensa que éstos son imprescindibles a la hora de valorar las afirmaciones con pretensión de verdad que dimanen de los textos de la antigüedad. La crítica de las formas [*Formgeschichte*] es necesaria para identificar los géneros literarios empleados en la elaboración de los textos antiguos, muchos de los cuales no tienen por qué estar relacionados con la transmisión de la verdad histórica. Sin embargo, y si bien la reconstrucción histórica se basa, por lo general, en analogías con la experiencia presente de la realidad, los cristianos “no pueden adherirse a una concepción de la realidad que excluya *a priori* a Dios de su entendimiento”⁹³².

Pannenberg se vale del razonamiento anterior (la necesidad de tomar conciencia del límite de toda analogía en la historia) para criticar a quienes utilizan la fundamental homogeneidad de los acontecimientos históricos en su negación de eventos que, por su

Antizipation und Auferstehung. Theologische und Texttheoretische Untersuchung zu W. Pannenburgs Verständnis von Wirklichkeit, 197-202. Sobre la resurrección de Jesús y su interpretación en base a una experiencia post-pascual, cf. W. Marxen, *Die Sache Jesu geht weiter*; W. Marxsen et al., *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, 20. Cf. también E. Schillebeeckx, *En Torno al Problema de Jesús. Claves de una Cristología*, 103-128, y el estudio que este teólogo holandés elabora de la expresión “resucitado de entre los muertos” en *Jesús. Historia de un Viviente*, 482-497. Para el análisis de la relación entre el crucificado y el resucitado, cf. J. Sobrino, “El Resucitado es el Crucificado. Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo”, 181-194; *Jesucristo Liberador. Lectura Histórico-Teológica de Jesús de Nazaret*, 281-320. Para una panorámica general sobre la cuestión, cf. U. Wilckens, *La Resurrección de Jesús. Estudio Histórico-Crítico del Testimonio Bíblico*; B. Rigaux, *Dieu l'a Ressuscité. Exégèse et Théologie Biblique*; H. Kessler, *La Resurrección de Jesús. Aspecto Bíblico, Teológico y Sistemático*; S. Davies – D. Kendall – G. O'Collins, *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*; N. T. Wright, *La Resurrección del Hijo de Dios*; S. Vidal, *La Resurrección de Jesús en las Cartas de Pablo. Análisis de las Tradiciones*; A. Torres Queiruga, *Repensar la Resurrección*; R. Bultmann – G. von Rad – G. Bertran – A. Oepke, “Vie, mort, résurrection”, en G. Kittel (ed.), *Dictionnaire Biblique*; J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, 356-359; G. Theissen – A. Merz, *El Jesús Histórico*, 523-560; M. Fraijó, *Dios, el Mal y Otros Ensayos*, 79ss.; J.A. Pagola, *Jesús. Aproximación Histórica*, 411-444; X. Alegre, “Perspectiva de la exégesis actual ante la resurrección de Jesús y el nacimiento de la fe pascual”, en M. Fraijó – X. Alegre – A. Tornos, *La Fe Cristiana en la Resurrección*, 33-62; X. Pikaza, *El Evangelio. Vida y Pascua de Jesús*, 245-428; J. R. Busto, “El resucitado”, en J.J. Tamayo (ed.), *10 Palabras Clave sobre Jesús de Nazaret*, 357-399; J.M. Castillo, “¿Cómo, dónde y en quién está presente y actúa el Señor resucitado?”, 209-217; J. M. Castillo, *La Humanización de Dios. Ensayo de Cristología*, 338-344; J.D. Crossan, *El Nacimiento del Cristianismo. Qué Sucedió en los Años Posteriores a la Ejecución de Jesús*, 481-573; J. Dunn, *Jesús y el Espíritu*, 163-255.

⁹³¹ W. Pannenberg, “Die Auferstehung Jesu-Historie und Theologie”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 318.

⁹³² Cf. W. Pannenberg, “History and the Reality of the Resurrection”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 321.

propia naturaleza, desafían nuestra comprensión de la historia habitual. De los muchos acontecimientos que integran la fe cristiana, no sería exagerado afirmar que el más comprometedor para nuestra comprensión de la historia habitual es la resurrección de Jesús. Pannenberg sólo admite que ciertos acontecimientos narrados en las tradiciones religiosas se tomen como irreales (mitos, sueños, visiones...) cuando hay evidencias suficientes que permitan establecer analogías entre ellos y otros sucesos de los que existe certeza suficiente para juzgarlos como sueños, visiones y mitos, pero, como indica en un texto tan temprano como “Acontecer Salvífico e Historia”, “no en virtud de lo insólito de un acontecimiento relatado, sino a causa de una analogía con formas de conciencia que no poseen ningún contenido real directo”⁹³³.

Con todo, en el caso de la resurrección de Jesús el problema adquiere una dimensión distinta, tanto por el acontecimiento en sí (no sólo insólito, sino teóricamente imposible desde nuestro conocimiento científico), como por su relación con otras tradiciones religiosas o conceptos teológicos que no tienen por qué tomarse como reales. En cualquier caso, Pannenberg piensa que el juicio negativo que suele suscitar la resurrección corporal de Jesús como hecho histórico no es una conclusión estrictamente histórico-crítica, sino un postulado previo, heredero del positivismo histórico, y no una consecuencia ineludible del propio método histórico, aunque admite que, en la resurrección de Jesús, existe una dificultad de orden científico insoslayable, ya que en caso de ser cierta habría supuesto una ruptura brusca de las leyes de la naturaleza⁹³⁴.

Aceptando, en definitiva, un lugar para Dios en la historia tiene cabida la resurrección de Jesús, ya que “el poder de Dios puede llevar a efecto lo que excede las limitaciones de nuestro conocimiento humano en un tiempo dado”⁹³⁵.

⁹³³ W. Pannenberg, “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 247. La excepcionalidad o unicidad de un acontecimiento no bastaría para que el historiador se mostrase escéptico sobre su realidad, o de lo contrario nunca habría existido nada excepcional o único. En este sentido, oponerse a las consideraciones de Pannenberg podría llevar a negar la posibilidad de que ocurriera algo extraordinario en la historia, entendiendo por extraordinario no lo que desafía las leyes de la naturaleza, sino lo que supera cuanto sucede normalmente. No habría, entonces, espacio en la historia para individuos como Mozart, Gauss, Ramanujan o Hellen Keller. Lo cierto es que, nuevamente, “extraordinario” no puede identificarse con la noción religiosa de milagro, que rompe las leyes naturales, sino con algo posible pero sumamente improbable; algo que nadie esperaría, pero que sería posible, pese a su dificultad, sin violar las leyes de la naturaleza. Es posible que ciertos individuos desarrollen las mismas aptitudes que en su momento tuvieron Mozart, Gauss, Ramanujan o Hellen Keller, pero se trata de algo sumamente improbable, y por ello estas figuras son vistas como mentes extraordinarias. Cf., a este respecto, H. Gardner, *Extraordinary Minds: Portraits of Exceptional Individuals and an Examination of our Extraordinariness*.

⁹³⁴ Esta objeción puede solucionarse, en opinión de Pannenberg, si se abandona un paradigma mecanicista rígido, teniendo en cuenta que la ciencia moderna, y en particular la física cuántica, tiene una mayor conciencia de la contingencia (cf. W. Pannenberg, “History and the Reality of the Resurrection”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 322). Con todo, no queda claro si lo que aquí se está proponiendo es una interpretación de la realidad que se sirva de la idea de indeterminación cuántica, para así justificar la posibilidad de la resurrección como un acontecimiento en la naturaleza y en la historia, o si se está optando decididamente por considerarla un evento “meta-histórico”, el cual, por tanto, se sitúa más allá de la historia, y no tiene por qué ser explicado en base a la causalidad intrahistórica.

⁹³⁵ *Op. cit.*, 326.

4) EL REINO DE DIOS Y EL FUTURO DE LA HUMANIDAD

La resurrección de los muertos, en el pensamiento de Pannenberg, no constituye un fin en sí misma: se resucita para el Reino de Dios. El Reino de Dios, y no la resurrección, representa el horizonte de la humanidad. La resurrección indica que el poder de Dios es capaz de vencer la negatividad que comparece en la historia, pero no precisa a qué tipo de vida estamos destinados⁹³⁶.

La importancia del Reino de Dios en la predicación de Jesús es incuestionable y, sin embargo, esta enorme relevancia no se ha visto reflejada adecuadamente en la historia de la teología cristiana. Más bien al contrario: la teología no siempre ha reflexionado lo suficiente sobre el Reino de Dios y, en ocasiones, este concepto se ha visto desfigurado o, cuanto menos, olvidado. Es con el advenimiento de la Ilustración y del protestantismo liberal, en los siglos XVIII y XIX, cuando se adquiere conciencia de la irrenunciable centralidad del Reino de Dios en la comprensión del mensaje de Jesús de Nazaret. Pronto se formarían dos grandes tendencias hermenéuticas sobre la idea de Reino de Dios. La primera poseía una cadencia ética, y fue expuesta, entre otros, por Kant y Ritschl, quienes concebían el Reino del que habló Jesús como una realidad eminentemente moral, desarrollada por tanto en el interior de las personas, y con una proyección ortopráctica en el campo de la acción⁹³⁷. Esta posición fue seguida por su opuesto teórico, a saber, la comprensión escatológica (consecuente) del Reino de Dios, que con J. Weiss y A. Schweitzer alcanzó gran solidez, frente a la interpretación ética del Reino⁹³⁸.

⁹³⁶ Cf. W. Pannenberg, "Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen", en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 179.

⁹³⁷ Un enfoque similar puede encontrarse en la perspectiva abierta por J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, para quien la fuente Q reflejaría, en su estrato más antiguo, una reflexión sapiencial, al que posteriormente se habría superpuesto el nivel escatológico-apocalíptico. Cf. también R. Aguirre, *Aproximación Actual al Jesús de la Historia*.

⁹³⁸ Para una panorámica sobre la historia de la interpretación del concepto de "Reino de Dios" en la teología moderna, cf. J.M. Castillo, *El Reino de Dios: por la Vida y la Dignidad de los Seres Humanos*; Ch. Walter, *Typen des Reich-Gottes-Verständnisses; Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert*. Sobre la escatología de J. Weiss, cf. S. Hjelde, *Das Eschaton und die Eschata. Eine Studie über Sprachgebrauch und Spracherwirrung in protestantischer Theologie von der Orthodoxie bis zur Gegenwart*, 221-233.

La naturaleza del Reino de Dios ha sido abordada extensamente por Pannenberg en *Teología y Reino de Dios*, de 1971, y ha desempeñado un importante papel en la reflexión teológica de su etapa de madurez⁹³⁹. A su juicio, “la teología no ha elaborado aún correctamente este cambio de la interpretación ética del Reino de Dios en la escatología”⁹⁴⁰, quizás porque, como él mismo reconoce, la sistematización de la cristología habría eclipsado lo escatológico en aras de una comprensión del mensaje de Jesús en el presente de la historia, que necesariamente se relaciona con un discurso ético. En cualquier caso, “en el Nuevo Testamento, el mensaje de Jesús sobre la venida del Reino de Dios antecede histórica y objetivamente a toda cristología y a toda cualificación de la existencia humana y es Él mismo el que fundamenta ambas”⁹⁴¹. Jesús acentuó que el Reino de Dios vendría y, en este sentido, toda consideración sobre el Reino no puede desprenderse de su vinculación con el presente de la historia, y “sólo si se tiene en cuenta la referencia al presente, puede hablarse comprensible y también controlablemente de la venida del Reino de Dios en el horizonte de la experiencia humana actual”⁹⁴², si no se quiere correr el riesgo de ofrecer una concepción supranaturalista y dialéctica del Reino.

El Reino de Dios, así pues, se refiere a lo presente y a lo futuro, aunque la primacía, continúa Pannenberg, le corresponda a la dimensión de futuridad. Tanto es así que el teólogo debe ocuparse “del hombre y de la problemática de su obrar sólo a la luz del futuro del Reino de Dios que viene”⁹⁴³. El Reino de Dios no puede asociarse con un futuro abstracto e indeterminado, sino que exige un futuro concreto⁹⁴⁴, y no “la futuridad de Dios respecto a todo tiempo”⁹⁴⁵, que siempre cabría entender como una evasión en fórmulas vagas para exonerar a Dios de toda relación con el presente. Ninguna hermenéutica del Reino de Dios que se precie “debiera renunciar a la cuestión de la unidad conceptual que vincula presente y futuro del Reino de Dios”⁹⁴⁶, ya sea refugiándose en un futuro abstracto que impide concretar el significado “presente” del Reino de Dios, o “temporalizando” por completo la idea de Reino en el presente de la historia, con el peligro de que los proyectos socio-políticos puedan apropiarse de este concepto para sus propios fines. ¿Cómo entender, en consecuencia, el Reino de Dios?

⁹³⁹ La sección final del tercer volumen de la *Teología Sistemática* está dedicada, justamente, al esclarecimiento de la idea de una consumación de la creación en el Reino de Dios. Sobre la historia de la concepción de la idea de Reino de Dios en la teología cristiana, así como sobre la exposición general de esta noción, cf. Pannenberg, *Teología Sistemática.*, vol. III, 625-641. Pannenberg vertebró su reflexión sobre el Reino de Dios en torno a tres ejes: el Reino de Dios como plenitud de la sociedad humana, el Reino de Dios como fin de la historia y el Reino de Dios como irrupción de la eternidad en el tiempo. Por su parte, el Reino de Dios desempeña un papel central en la eclesiología cristiana. Para una introducción a la eclesiología de Pannenberg, cf. su *Thesen zur Theologie der Kirche*.

⁹⁴⁰ W. Pannenberg, *Teología y Reino de Dios*, 12.

⁹⁴¹ *Op. cit.*, 13.

⁹⁴² *Ibid.*

⁹⁴³ *Op. cit.*, 14.

⁹⁴⁴ La noción de “futuro concreto” recuerda a la de “utopía concreta” en el pensamiento de E. Bloch: “la realidad no está completa sin posibilidad real (...). Utopía concreta se encuentra en el horizonte de toda realidad” (*El Principio Esperanza*, vol. I, 268), que difiere de una utopía abstracta como mera posibilidad, y no como posibilidad real. La utopía concreta pertenece al horizonte de la propia realidad; no es un futuro abstracto, que no quepa vincular *a priori* con el presente real, sino más bien un futuro que sí se puede asociar al presente real, aunque la determinación exacta de cómo se lleva a cabo semejante nexo no pueda explicitarse *a priori*.

⁹⁴⁵ W. Pannenberg, *Teología y Reino*, 14.

⁹⁴⁶ *Op. cit.*, 15.

¿Se trata de un “ya, pero todavía no”, de una irrupción en el presente del Reino de futuro, como sugiere la teología de O. Cullmann⁹⁴⁷?

Pannenberg cree que el Reino no es una realidad futura que haya irrumpido ya: se trata de una realidad futura que es anticipada en un presente que se subordina al futuro, no sólo en el orden cronológico-temporal, sino también en el hermenéutico. Esta segunda subordinación es quizás la más importante en el pensamiento de Pannenberg: el presente sólo se comprende a la luz del futuro, por lo que la prioridad hermenéutica en la dilucidación del sentido del presente, y de la historia en general, le corresponde al futuro. El futuro no es algo que se limite a suceder al presente, sino que antecede al presente en lo hermenéutico, porque lo presente sólo puede ser entendido desde lo futuro⁹⁴⁸. El futuro en el que se enmarca el Reino de Dios atrae hacia sí el presente: el futuro atrae al presente porque este último busca ser esclarecido en el futuro, tal que su significado verdadero llegue a revelarse finalmente⁹⁴⁹.

Pannenberg recurre al concepto de anticipación para expresar la idea de una vinculación del presente con el futuro, sin caer en abstracciones vagas o en determinismos históricos que se crean en condiciones de predecir el rumbo exacto de la historia. Lo que puede decir el teólogo es que hay un “futuro decisivo que concierne y atañe a todo”⁹⁵⁰, anticipando Jesús ese futuro en su predicación del Reino, de tal manera que, en esta predicación, “el presente aparece como efecto del futuro”⁹⁵¹, y no el futuro como efecto del presente, según nuestra comprensión ordinaria de las cosas. Con su predicación del Reino de Dios, Jesús parece contradecir la forma en que solemos entender el presente y el futuro. Hay una primacía de lo futuro sobre lo presente, porque lo presente no es lo definitivo, sino que está orientado hacia un futuro. Jesús no absolutiza la historia presente, sino que la sitúa en función del Reino venidero. El presente se encamina hacia el futuro, y sólo desde el futuro se puede comprender su auténtico sentido⁹⁵².

⁹⁴⁷ Cf. la obra clásica de O. Cullmann, *Christus und die Zeit: die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung*, de 1946.

⁹⁴⁸ Remitimos, a estos efectos, a la sección I,2,3,b, 3: “La primacía ontológica del futuro”.

⁹⁴⁹ Nótese la semejanza, en este punto, con la filosofía de Hegel, para quien el espíritu universal ansía la comprensión plena de su libertad, su conciencia absoluta, la reconciliación definitiva entre el espíritu en sí y el espíritu que se autoenajena en la historia, pero esto sólo es posible si hay un fin último que atraiga ya el presente, un futuro último que no sea indeterminado y abstracto, sino que se relacione de un modo concreto con el presente (siendo, así, un futuro concreto): “el fin de la historia universal es, por tanto, que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente. Lo esencial es que este fin es un producto” (G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 76). Para Hegel, la filosofía, especulativamente, es capaz de conocer el fin de la historia, porque entiende que el espíritu no puede tener otro fin que él mismo (su realización plena en la conciencia absoluta de su libertad). La diferencia, sin embargo, entre Hegel y Pannenberg en este punto es, como hemos reiterado, la adopción de la óptica de la anticipación por parte del teólogo alemán, así como su defensa de la libertad de la acción divina en la historia, relacionada con la contingencia de los acontecimientos particulares, no subordinados al cumplimiento de leyes necesarias.

⁹⁵⁰ W. Pannenberg, *Teología y Reino de Dios*, 15.

⁹⁵¹ *Ibid.*

⁹⁵² Esta perspectiva comparece también en la segunda tesis dogmática de *La Revelación como Historia*: “la revelación no tiene lugar al comienzo, sino al final de la historia”. El sentido de la historia, y por tanto el del presente, sólo se esclarecerá cuando llegue el futuro definitivo, cuando la historia alcance su consumación escatológica.

La escatología desempeña un papel esencial en el mensaje de Jesús sobre el Reino, pues “la esperanza escatológica se transformó en la única fuente de conocimiento de la voluntad de Dios”⁹⁵³, y es justamente a partir de esa esperanza escatológica de que el Reino de Dios se establezca definitivamente en un futuro, en una historia consumada, que Jesús instruyó a los hombres sobre la vida presente, siempre guiado por la confianza inquebrantable en Dios, convencido de que su Reino encierra cuanto el ser humano puede desear. Sin embargo, y aunque el mensaje de Jesús incorporaba una importante carga escatológica, Pannenberg considera que los primeros teólogos cristianos no asumieron este enfoque, al inclinarse por la representación griega de Dios “como ser espiritual supremo que rige el universo”⁹⁵⁴. Dios iba a ser comprendido, a partir de entonces, como un ser estático, como un presente absoluto y eterno que se situaba por encima del mundo y de la historia, en lugar de ser interpretado desde la óptica de la escatología⁹⁵⁵. Por el contrario, Pannenberg argumenta que el ser de Dios es inseparable de su poder, de su Reino, y el mensaje de Jesús consiste precisamente en afirmar que el Reino de Dios todavía no ha llegado, sino que ha de venir. Es un Reino futuro que reflejará el poder de Dios en su plenitud. Privilegiar una comprensión “presente” de Dios, desligada de ese Reino que ha de venir, aunque todavía no haya llegado, impide advertir que “la divinidad de Dios fue considerada por Jesús absolutamente a partir del futuro de su Reino”⁹⁵⁶.

La incertidumbre ante el futuro causa angustia, pero también permite albergar esperanza. Nos sobrecoge, pero también despierta nuestra confianza, máxime si concebimos el futuro como un poder concreto y unitario, como un futuro común, y no como una suma arbitraria de acontecimientos yuxtapuestos⁹⁵⁷. El Reino de Dios viene a ser interpretado, de esta manera, como el “obrar de un poder unificador”⁹⁵⁸, el cual unirá definitivamente lo que hoy aparece como divergente e incluso contradictorio. La unidad del mundo presente reside en su unidad futura, y es el futuro lo que funda esa unidad. La unidad no está dada ya en un orden cósmico eterno e inmutable, como en la representación griega, sino que aparecerá en un futuro que atrae hacia sí el presente. Se trata de una unidad que tiene que ser conquistada, ganada por el desarrollo de la historia, porque “sólo se puede alcanzar por un proceso de reconciliación de oposiciones precedentes, de divisiones y de abismos separadores”⁹⁵⁹.

La creación no ha sido completada, sino que está a la espera de una reconciliación definitiva en el futuro escatológico. Es así que, para Pannenberg, “creación y escatología se implican también mutuamente”⁹⁶⁰, y la creación no puede concebirse en ningún momento como un “ya” estático, sino como un “ya” a la espera de una reconciliación definitiva, de una unificación final que se dará en un futuro que atrae

⁹⁵³ W. Pannenberg, *Teología y Reino de Dios*, 16.

⁹⁵⁴ *Op. cit.*, 17.

⁹⁵⁵ Para una exposición más detallada de la crítica de la idea de Dios heredada de la filosofía griega, cf. W. Pannenberg, “La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 93-149. Nos hemos detenido en este aspecto en las secciones I,2,3,a: “Verdad e historia”, y I,2,3,b,2: “Dios, el futuro y la crítica de la religión”

⁹⁵⁶ W. Pannenberg, *Teología y Reino*, 18.

⁹⁵⁷ Se trata de una tesis en la que Pannenberg ha profundizado en “Futuro y unidad de la humanidad” en *Ética y Eclesiología*, de 1977.

⁹⁵⁸ W. Pannenberg, *Teología y Reino de Dios*, 23.

⁹⁵⁹ *Ibid.*

⁹⁶⁰ *Op. cit.*, 24.

el presente hacia sí, en el futuro del Reino de Dios. El poder del futuro unifica lo diverso del mundo y de la historia, pues “el futuro decide la significación definitiva y, por consiguiente, la esencia de todo lo que es”⁹⁶¹. El futuro revela el significado verdadero del presente y del pasado, pero no lo hace cualquier futuro, ya que siempre sería legítimo dudar de que realmente sepamos más sobre el sentido de la historia conforme pasan los años, sino el futuro definitivo, el futuro escatológico en el que se establece el Reino de Dios. En ese futuro, la realidad ya no se mostrará disgregada por fuerzas y contradicciones que rompen internamente el mundo y la historia, sino que se encontrará regida por un poder unificador, por un “poder fundante de la unidad de todo el acontecer”⁹⁶².

Las reflexiones de Pannenberg sobre la naturaleza del futuro sirven para iluminar nuestra comprensión del Reino de Dios, núcleo del mensaje de Jesús de Nazaret. Ciertamente, lo que en Pannenberg aparece como un desarrollo sistemático sobre el significado del futuro no fue objeto, en la predicación de Jesús, de una meditación filosófica o de un tratamiento abstracto, pero sí de una concreción: el “poder creador del futuro sólo es comprensible a la vista de su concreción como amor”⁹⁶³. La irrupción del Reino tiene como manifestación el amor, que es “la presencia de lo definitivo en la forma de la provisionalidad”⁹⁶⁴. Para los hombres que viven en el presente de la historia, el Reino de Dios es el amor, y es mediante el amor como el Reino se incoa ya en la historia, orientada hacia la consumación escatológica en el futuro último, porque “Jesús no se contentó con el anuncio del futuro del Reino de Dios. Él descubrió cómo este futuro se convertía en el poder determinante del presente por medio de su propio mensaje e historia, y encontró el sentido último de este presente del futuro de Dios en el pensamiento del amor”⁹⁶⁵. De este modo, aceptar el anuncio de Jesús implicaba participar ya en el Reino de Dios. Así lo hizo ver Jesús al destacar la importancia del perdón incondicionado, capaz de superar toda contingencia y toda fractura entre los seres humanos, por poderosos que fuesen los motivos que las hubiesen suscitado: “este perdón sin condiciones fue el signo más palpable del poder del Reino de Dios venidero como amor creador; el amor que se da a conocer en el perdón es creador, porque el perdón abre una nueva vida, libre de la carga y el peso del pasado”⁹⁶⁶.

El perdón es capaz de superar el pasado y el presente, de trascender las determinaciones que se han impuesto, porque con él se inaugura un futuro. El futuro, al igual que el amor, transforma el presente, y lo libera de las estructuras que en él se han erigido. Amor, contingencia y futuro se compenetran en la comprensión del sentido de la historia. El amor divino hace que ningún acontecimiento quede abandonado y absolutizado sobre sí mismo, sino que proyecta todo presente hacia un futuro, hacia una auténtica novedad que puede romper con el pasado y con el presente. Sin embargo, el amor divino no anula, sin más, lo pasado y lo presente, y no supone una ruptura radical con la historia, sino un “mantener junto a sí lo que ya ha sido creado”⁹⁶⁷. El poder del futuro vincula todos los acontecimientos, al atraer el pasado y el presente hacia sí. Es,

⁹⁶¹ *Ibid.*

⁹⁶² *Op. cit.*, 25.

⁹⁶³ *Op. cit.*, 30.

⁹⁶⁴ *Op. cit.*, 106.

⁹⁶⁵ *Op. cit.*, 53-54.

⁹⁶⁶ *Op. cit.*, 31.

⁹⁶⁷ *Op. cit.*, 32.

como ya se ha puesto de relieve, un poder unificador, porque “en sus relaciones recíprocas, los sucesos participan del amor que los creó”⁹⁶⁸.

Pannenberg ha indicado que todo acontecimiento procede, en realidad, del amor de Dios, que es el amor del poder del futuro último que todo lo atrae hacia sí y que todo lo unifica, pero, ¿no entra esta constatación teológica en contradicción con el esfuerzo científico por comprender las leyes naturales? Si todo procede de un amor que, en el fondo, nos resulta inescrutable, ¿acaso han sido vanos los intentos emprendidos por las ciencias de la naturaleza para comprender las leyes que rigen el funcionamiento del universo? ¿No es, de hecho, el éxito de la aventura científica humana una prueba de que la naturaleza posee una autonomía y unas leyes propias, en vez de depender de un poder divino? Pannenberg es plenamente consciente de esta objeción, y de que sus palabras podrían interpretarse como una apropiación teológica del conocimiento de la naturaleza y de la historia, o, peor aún, como un desincentivo para la labor científica. Por ello deja claro que él se refiere al fundamento último de la realidad, al que no llegan las leyes que descubren las ciencias experimentales, las cuales son capaces de explicar los procesos que tienen lugar dentro de la dinámica de la naturaleza, pero no el fundamento, la razón última que explica el porqué de éstas y no de otras leyes. Las leyes y las comprobaciones causales presuponen “que existe ya algo y que los sucesos acontecen”⁹⁶⁹, pero no ofrecen una fundamentación del porqué último de ese algo y de ese acontecer.

El futuro hace posible concebir la mejora social y el vencimiento de las contradicciones de la vida presente. El criterio de mejora social no puede ser otro que el amor, estima Pannenberg, incluso por encima de la justicia. Jesús habría hecho “del amor el criterio válido de la justicia”⁹⁷⁰ del futuro del Reino de Dios. En ese Reino futuro no habría contraposición alguna entre amor y justicia, como tampoco la habría entre individuo y sociedad⁹⁷¹. La idea cristiana de Dios y de su Reino va más allá de lo que se puede conseguir mediante los esfuerzos humanos, y el Reino de Dios puede ser contemplado como un proyecto ético que se incoa en cada individuo, pero que necesariamente trasciende lo humano. Con todo, los grandes ideales de la humanidad suponen “un criterio adecuado con el que medir el grado de las conquistas logradas en los esfuerzos por introducir cambios sociales y políticos”⁹⁷². De este modo, Pannenberg se protege de antemano de toda posible acusación de “espiritualismo”, desligado de la realidad, en su concepción del Reino como evento que trasciende todo esfuerzo humano. Aquellas conquistas humanas, en lo social y en lo político, que hayan permitido mejorar la vida de las personas no pueden contradecir el Reino de Dios, aunque por sí mismas sean incapaces de realizarlo totalmente. Los esfuerzos y las aspiraciones más profundas de la humanidad tendentes a edificar un futuro mejor y un mundo más humano no pueden contradecir la esencia propia del Reino de Dios, máxime en una historia humana que, en la teología cristiana, sigue siendo “la creación de Dios que sale al encuentro de su Reino”⁹⁷³.

⁹⁶⁸ *Ibid.*

⁹⁶⁹ *Op. cit.*, 34.

⁹⁷⁰ *Op. cit.*, 53.

⁹⁷¹ En “Futuro y unidad de la humanidad”, Pannenberg escribe: “el problema de la unidad de una sociedad es, en último término, de naturaleza religiosa, porque en la vida religiosa se expresa la conciencia del destino futuro de la persona que salva el antagonismo entre individuo y sociedad” (*Ética y Ecclesiología*, 111).

⁹⁷² W. Pannenberg, *Teología y Reino de Dios*, 99.

⁹⁷³ *Ibid.*

El mundo contemporáneo ha visto cómo las relaciones entre los seres humanos han aumentado, y cómo se ha incrementado notablemente el contacto entre los pueblos en una historia en permanente aceleración, y si “Teilhard de Chardin contemplaba la tendencia a la convergencia en la moderna historia de la persona con gran confianza”⁹⁷⁴, la experiencia parece demostrar que un mayor número de relaciones entre personas y pueblos no siempre significa un mayor grado de comprensión mutua. En ocasiones se traduce en lo contrario: en mayor recelo, incompreensión o incluso odio. Teilhard seguramente infravaloró el potencial alienante de la socialización, que también se percibe en la extensión del dominio de la técnica, que muchas veces no sirve a la persona humana, sino al tejido de redes de dominio ideológicas que amenazan la autonomía humana⁹⁷⁵.

El individuo, en cualquier caso, no puede realizarse aisladamente, sino en sociedad, en interacción con otros individuos, pero también es cierto, constata Pannenberg, que existe una enorme presión “hacia una creciente unificación (...) tanto en la vida social como en la política mundial”⁹⁷⁶, lo que puede resultar nocivo para la libertad. Llegamos así a una antinomia aparentemente insuperable: la que enfrenta al individuo con la sociedad. ¿Es posible inclinarse unilateralmente por uno de los miembros del binomio individuo/sociedad? Y de hacerlo, ¿en qué reside la legitimidad de uno u otro acercamiento? Para Pannenberg, “el individuo tiene que continuar siendo el objetivo y medida del sistema social”⁹⁷⁷, y esta afirmación no puede ser criticada como una concesión al individualismo, porque todo proyecto de mejora colectiva de la sociedad siempre ha tenido como horizonte la consecución de unas condiciones de vida más avanzadas para el individuo, pero el interrogante persiste: en el binomio individuo/sociedad, al considerar al individuo como el objetivo y la medida del sistema social, ¿cómo será posible distinguir la libertad responsable de la arbitrariedad irresponsable? Nos enfrentamos a un doble problema: por un lado, la conciencia de que lo social puede alienar al individuo, pero, por otra parte, sabemos también que el individuo puede auto-alienarse, cayendo en la arbitrariedad, en la injusticia y en la insolidaridad.

Para encontrar una posible solución, Pannenberg cree necesario esclarecer el destino de la persona, y esto sólo puede lograrse desde una perspectiva religiosa: “a todas luces, la solución definitiva de los antagonismos entre individuo y sociedad continúa siendo un ideal escatológico”⁹⁷⁸. Es así que el fracaso de la historia, en medio de la persistencia de los más nobles ideales de la humanidad, se erige en terreno fértil para la recuperación del simbolismo escatológico, porque “sólo cuando Dios gobierne y ninguna persona posea poder sobre otro semejante humano, terminarán la soberanía de unas personas sobre otras y la inevitable injusticia que se deriva de la situación anterior”⁹⁷⁹. Las palabras de Pannenberg podrían interpretarse como una proclama de

⁹⁷⁴ *Op. cit.*, 101.

⁹⁷⁵ En palabras de H. Marcuse: “lo que quiero mostrar es que la ciencia, en virtud de su propio método y sus conceptos, ha proyectado y fomentado un universo en el que la dominación de la naturaleza queda vinculada con la dominación de los hombres, lazo que amenaza con extenderse como un destino fatal sobre ese universo en su totalidad”, citado por J. Habermas, *Ciencia y Técnica como “Ideología”*, 60. Sobre la ambivalencia del progreso técnico, cf. M. Horkheimer – Th. Adorno, *La Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos Filosóficos*.

⁹⁷⁶ W. Pannenberg, *Ética y Eclesiología*, 102.

⁹⁷⁷ *Ibid.*

⁹⁷⁸ *Op. cit.*, 104.

⁹⁷⁹ *Ibid.*

pesimismo y de desesperanza: ante la persistencia de la injusticia en la historia, sólo nos queda soñar con un futuro escatológico idílico, del que no existe ninguna comprobación real más allá de las promesas ofrecidas por religiones como el cristianismo. ¿No distraerá esta postergación del ideal a un futuro de suyo inalcanzable, el escatológico, de la acción comprometida con la transformación del mundo y de la historia? Esta observación puede ser legítima, pero, de acuerdo con Pannenberg, es necesario admitir que la sociedad perfecta y el hombre perfecto no están al alcance de la obra humana. Son, sí, una esperanza, pero no una realización en la historia, por lo que Pannenberg estima que “la auténtica alternativa a la soberanía de unas personas sobre otras es la soberanía de Dios”⁹⁸⁰, el advenimiento de su Reino.

Pannenberg hace comparecer el discurso escatológico del cristianismo con toda su potencia conceptual y figurativa. No se trata de introducir el discurso teológico *in extremis*, aprovechándose de los fracasos de las acciones humanas guiadas, al menos en principio, por una intencionalidad buena, sino de descubrir en la inherente imperfección del obrar humano un espacio para la esperanza. El discurso escatológico cristiano se muestra aquí, a juicio de Pannenberg, enormemente iluminador sobre el destino de la historia. Por un lado, el Reino de Dios es la única vía para el cese del dominio del hombre por el hombre, y, por otro, la escatología también nos proporciona una respuesta al problema de la injusticia en la historia: la resurrección de los muertos. Sólo si todos pueden ser partícipes de ese Reino de Dios, existirá auténtica justicia en la historia, y las luchas y afanes de los hombres no habrán sido en vano. Las víctimas, en definitiva, no habrán perdido, y serán reivindicadas definitivamente, siendo así que “la totalidad de los individuos humanos será necesaria para la realización del destino social de la persona”⁹⁸¹. La doctrina de la resurrección de los muertos expresa, de esta manera, la dignidad del ser finito, al afirmar su destino de entrar en comunidad con el Dios eterno, al tiempo que se respeta su individualidad⁹⁸².

Empero, subsiste un interrogante: la escatología nos habla del Reino de Dios como realidad definitiva y válida, y de la resurrección de los muertos como vía de participación universal en ese Reino, pero “¿qué tipo de futuro es el anunciado proféticamente por el lenguaje simbólico de la escatología judeocristiana?”⁹⁸³ En efecto, ¿estamos hablando de acontecimientos que rompen radicalmente con el desarrollo de la historia, o de eventos en la historia? La resurrección de los muertos, de ocurrir, supondría una quiebra radical con lo precedente. La pregunta es, por tanto, legítima: ¿cómo pasar de lo histórico a lo escatológico?, y ¿cómo conciliar la perspectiva que sitúa lo escatológico –la esfera de las cosas últimas– en el futuro definitivo con la doctrina, también presente en el cristianismo, llamada “escatología anticipada”?⁹⁸⁴

⁹⁸⁰ *Ibid.*

⁹⁸¹ *Ibid.*

⁹⁸² La afirmación de la dignidad del ser finito que comparece en la escatología cristiana habría sembrado, a juicio de Pannenberg, el terreno para la reflexión sobre la subjetividad humana. El teólogo alemán pone el ejemplo de la discusión medieval sobre el intelecto agente aristotélico como una potencia del alma individual, frente a un intelecto agente universal. Cf. W. Pannenberg, “Bewusstsein und Subjektivität”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, 49.

⁹⁸³ W. Pannenberg, *Teología y Reino de Dios*, 105.

⁹⁸⁴ El Evangelio de Juan, por ejemplo, concibe lo escatológico en términos anticipativos, prolepticos: el que cree en Jesús experimenta ya la realidad escatológica, definitiva y salvífica. Así, en Juan 3,16-18 leemos: “Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna. Pues Dios no envió a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él. El que cree en él no es juzgado; pero quien no cree ya está juzgado, porque no cree en el nombre del Hijo Unigénito de Dios”. Algo similar podría decirse de la escatología de

Para Pannenberg, el “futuro escatológico es idéntico a la esencia eterna de las cosas, así como el futuro del Reino de Dios es idéntico a su realidad y poder eternos”⁹⁸⁵. El futuro escatológico es así lo eterno que ya está en el mundo y en la historia, el fundamento permanente de todo cuanto existe, y el Reino de Dios es Dios mismo, su ser y su poder. Parece, sin embargo, que el futuro escatológico no es entonces un futuro propiamente dicho, sino un presente eterno, lo eterno en las cosas, lo que perdura más allá de todo cambio y de toda etapa histórica, pero Pannenberg considera que “el futuro escatológico es verdadero futuro porque la esencia de las cosas no se ha revelado aún”⁹⁸⁶.

El futuro que configura la esperanza escatológica es, en definitiva, el “futuro de la esencia de la humanidad, de la consumación del destino de las personas (...). La esperanza escatológica anticipa el efecto de acontecimientos desconocidos futuros sobre la esencia o ser de la persona, tanto de los individuos como de la humanidad en su totalidad”⁹⁸⁷. El futuro de la humanidad no puede desligarse del esclarecimiento de la esencia de la humanidad, dando respuesta a la pregunta por el ser del hombre: ¿qué es el ser humano? Y si esta pregunta subsume todo posible interrogante acerca del conocimiento, del obrar y de la esperanza de la humanidad, la respuesta sólo podrá venir dada desde la historia consumada, desde la historia finalizada escatológicamente, si bien “como cualquier anticipación, también la esperanza escatológica deja abierta la pregunta acerca de qué acontecimientos en concreto originarán el futuro anticipado”⁹⁸⁸. Esta puntualización resulta, indudablemente, pertinente, frente a todo intento de convertir la esperanza escatológica en un “conocimiento escatológico” cierto que, en realidad, anularía la categoría misma de esperanza, al nublar la perspectiva de novedad en el futuro.

La esperanza expresa una dimensión de permanencia: no se espera por esperar, sino que “la esperanza es inseparable de la eternidad”⁹⁸⁹. El ser humano busca encontrar una realidad permanente en el futuro, y si, de hecho, hemos podido llegar a sentirnos fascinados por la idea de progreso, esto se debe a que en ella anhelamos descubrir algo permanente; esperamos, en suma, que el progreso se configure como un encaminamiento hacia lo permanente. Tanto es así que, en palabras de Pannenberg, “la fascinación por el progreso depende del grado de eternidad que se refleje en sus

Qumrán (cf. G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, 179; J.J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, 123; É. Puech, sin embargo, encuentra indicios de escatología consecuente en Qumrán: cf. *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, vol. II). Una escatología anticipada, realizada ya en la vivencia de la fe en la comunidad, compromete la orientación de lo escatológico hacia el futuro. El Reino de Dios sería, en esta perspectiva, una realidad primariamente ética, interior, propia del corazón de cada individuo, pero no un acontecimiento que deba advenir cuando se consume la historia. ¿Cómo defender que el Reino mesiánico esté ya presente en el cielo? ¿Puede decirse que “Dios rige el mundo ya desde el ocultamiento del cielo” (W. Pannenberg, *Ética y Eclesiología*, 106), y, al mismo tiempo, afirmar que el Reino de Dios llegará al final de los tiempos? ¿Qué es, en último término, el futuro escatológico? Son éstos algunos de los interrogantes a los que se enfrenta la interpretación pannenbergiana del Reino de Dios.

⁹⁸⁵ W. Pannenberg, *Teología y Reino de Dios*, 105.

⁹⁸⁶ *Ibid.*

⁹⁸⁷ *Op. cit.*, 107-108.

⁹⁸⁸ *Op. cit.*, 108.

⁹⁸⁹ *Ibid.*

metas”⁹⁹⁰. Un futuro privado de esa dimensión de eternidad, de permanencia al fin y al cabo, se nos mostraría como un futuro repleto de mutaciones vacías, carente de significado, que haría peligrar la identidad personal, y no proporcionaría un espacio de estabilidad.

La necesidad de lo eterno y permanente le permite a Pannenberg reintroducir la temática religiosa en su consideración del futuro de la humanidad, porque, para nuestro autor, a través de la religión es posible superar el antagonismo entre individuo y sociedad, cuyo vencimiento definitivo sólo podrá producirse en un plano escatológico (con el advenimiento del Reino de Dios). La humanidad busca una unidad, pero, sin el elemento propiamente religioso, toda unidad resulta ficticia. Pannenberg critica severamente el intento de las democracias liberales occidentales por centrar esa unidad en la dimensión económica del ser humano, como si los intereses económicos fuesen aptos, por sí solos, para conferir una unidad entre los intereses del individuo y los de la sociedad. La economía no logra la unidad íntima entre el individuo y el resto de las personas, por lo que “las sociedades occidentales necesitan urgentemente de una renovación y revisión de su herencia religiosa en la que se hundan las raíces de sus retoños modernos”⁹⁹¹. Sólo una apertura decidida al futuro brinda a la humanidad la posibilidad de una unidad auténtica, y semejante perspectiva de apertura al futuro converge con el plano propiamente religioso⁹⁹².

La objeción al planteamiento de Pannenberg surge de inmediato: ¿no se tratará, en todo caso, de una oportuna secularización del ideal religioso de unidad, para sacarlo de la esfera de la subjetividad religiosa al espacio de la objetividad racional? ¿No consiste, en el fondo, la historia occidental de los últimos siglos en una secularización de valores que en siglos anteriores se consideraron únicamente desde la perspectiva religiosa, pero que, con el advenimiento de la racionalidad crítica ilustrada y post-ilustrada, se han convertido en valores humanos, y no sólo en valores religiosos, patrimonio de una determinada confesión? ¿Es posible, a día de hoy, recuperar la temática religiosa para la introducción de un ideal de unidad que podría ser legitimado con una apelación a la racionalidad humana? A juicio de Pannenberg, continúa siendo necesaria la perspectiva religiosa, y especialmente la cristiana, para la superación del antagonismo entre el individuo y la sociedad, pero “el cristianismo no podrá superar los problemas de su propia tradición antagónica sin aceptar el problema general de la pluralidad en el pensamiento religioso y en la vida”⁹⁹³. El cristianismo debe convencerse de que la verdad no está totalmente descubierta, y debe respetar la dignidad del futuro como escenario del desvelamiento pleno de la verdad, aunque ese futuro haya sido anticipado, como gusta de subrayar Pannenberg, en Cristo-Jesús. Apremiar suficientemente el futuro escatológico exige abandonar una concepción exclusivista de la verdad, que la reduzca a su conocimiento presente, olvidando que sólo cuando la historia haya sido consumada será posible entender la esencia de las cosas⁹⁹⁴.

⁹⁹⁰ *Ibid.*

⁹⁹¹ *Op. cit.*, 111.

⁹⁹² *Ibid.*

⁹⁹³ *Ibid.*

⁹⁹⁴ Puede decirse que Pannenberg lanza, contra un intento de omnicomprensión religiosa de la realidad, los mismos reproches que vierte contra la filosofía de Hegel: ninguna metafísica, y tampoco ninguna religión, puede aspirar a ofrecer una fundamentación definitiva del ser y del conocimiento. Siempre será una “reconstrucción conjetural”. Puesto que el final de la historia aún no ha llegado, y por tanto su sentido definitivo no ha sido desvelado todavía, no cabe reducir el entendimiento de la realidad a un concepto, ya

Es tarea urgente, en conclusión, legitimar la pluralidad de interpretaciones dentro del cristianismo, si esta religión quiere aspirar a contribuir a la unidad de la humanidad. Esta pluralidad implica el reconocimiento de la importancia de las diferentes confesiones cristianas, pero no se limita sólo al momento *ad intra* del cristianismo, sino que se extiende *ad extra*, a la aceptación de la pluralidad de lo religioso más allá del cristianismo, porque sólo así se conseguirá que “los fundamentos religiosos o semirreligiosos de la vida social no vuelvan a tomar una forma más intolerante y autoritaria”⁹⁹⁵.

Dentro del cristianismo, Pannenberg destaca la relevancia del movimiento ecuménico de cara a la acción sobre el futuro político de la humanidad⁹⁹⁶. Al pesimismo acumulado por el transcurso de las décadas, debido a los pocos avances significativos producidos y a las muchas ilusiones frustradas, debe sobreponerse la conciencia de que la unidad entre las confesiones cristianas está íntimamente relacionada con la unidad de la humanidad. La religión no puede constituir un factor de desunión que distancie a las personas y a las sociedades entre sí, sino que ha de erigirse en un elemento de unión que, orientado al futuro, descubra en él el escenario de la unidad definitiva. Es así que “el diálogo ecuménico es el punto donde el destino escatológico y el futuro de la persona coinciden con las tendencias evolutivas de la humanidad hacia una creciente unidad”⁹⁹⁷.

Al impulso de la tolerancia cristiana hacia las diferentes religiones, confesiones y culturas contribuye la propia escatología, la cual, al diferenciar entre la plenitud [*Endgültigkeit*] de la verdad revelada en Cristo y la provisionalidad [*Vorläufigkeit*] del conocimiento presente de ella, relativiza toda pretensión de posesión de la verdad en el

sea filosófico o religioso, sino que el pensamiento debe mantenerse en el plano de la anticipación del sentido. Cf. W. Pannenberg, “Begriff und Antizipation”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, 94.

⁹⁹⁵ W. Pannenberg, *Teología y Reino de Dios*, 111.

⁹⁹⁶ Pannenberg ha reunido algunos de sus textos sobre verdad, pluralismo y ecumenismo (escritos en los años '70, '80 y '90) en el seno del cristianismo en el volumen tercero de los *Beiträge zur systematischen Theologie*, destacando “Pluralismus als Herausforderung und Chance der Kircher” (23-33); “Angst und die Kirche. Zwischen Wahrheit und Pluralismus” (34-42); “Bemerkungen zu den Ausführungen über das kirchliche Amt im Gutachten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen über die Studie ‘Lehrverurteilungen – kirchentrennend’” (119-123); “Das kirchliche Amt und die Einheit der Kirche” (138-149); “Reformation und Einheit der Kirche” (173-185); “Das protestantische Prinzip im ökumenischen Dialog” (186-193); “Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nicaea-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute” (194-204); “Die Arbeit von Faith and Order im Kontext der ökumenischen Bewegung” (205-216); “Eine Grundlage für die Einheit? Über die Katholizität des Ausburger Bekenntnisses” (245-259); “Der ‘Vater im Glauben’ – Luthers ökumenische Aktualität” (260-267). Sobre la temática de la doctrina de la justificación en perspectiva ecuménica, Pannenberg incluye, en el citado volumen, los ensayos “Die Rechtfertigungslehre im ökumenischen Gespräch” (275-288); “Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus evangelischer Sicht” (289-294); “Thesen zur ‘Gemeinsamem Erklärung zur Rechtfertigungslehre’” (300-302). Para una exposición más detallada de la posición pannenbergiana sobre la doctrina de la justificación, cf. W. Pannenberg, *Hintergründe des Streites um die Rechtfertigungslehre in der evangelischen Theologie*; B.J. Hilberath - W. Pannenberg (eds.), *Zur Zukunft der Ökumene: die “Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre”*. Pannenberg ha editado, junto con el teólogo católico K. Lehman, la obra *Les Anathèmes du XVIe Siècle sont ils encore actuels? Les condamnations doctrinales du concile de Trente et des Réformateurs justifient-elles encore la division de nos Églises? Propositions soumises aux Églises catholique, luthérienne et réformée en Allemagne sous la direction de Karl Lehman et Wolfhart Pannenberg à la demande de l'évêque E. Lohse et du cardinal Ratzinger*.

⁹⁹⁷ W. Pannenberg, *Ética y Eclesiología*, 112.

presente histórico⁹⁹⁸. La Iglesia “encarna [*verkörpert*]” la esperanza en un humanidad nueva en el Reino de Dios⁹⁹⁹. Para Pannenberg, la fe escatológica cristiana, heredera de la judía, se basa en que el futuro de Dios es también el futuro del mundo, por lo que ayuda a no romper con el mundo, y a adquirir un compromiso con la realidad presente. La esperanza cristiana se dirige a la venida del Reino de Dios y a la participación en la nueva vida que trae, pero nada se dice sobre los eventos [*Ereignisse*] que, en el curso material de la historia, conducirán a ese Reino. Pannenberg reconoce, en cualquier caso, que la escatología no es una condición necesaria para la realización de la naturaleza humana, porque no se puede excluir la posibilidad de un entendimiento meramente secular de la historia¹⁰⁰⁰.

Como apunte crítico a la consideración pannenbergiana sobre el Reino de Dios, puede decirse que su énfasis en el futuro escatológico, como solución definitiva de todos los interrogantes y de todas las contradicciones del presente de la historia, le impide incidir, con la requerida fuerza, en la realidad de la acción en el *hic et nunc* de cara a la consecución del Reino¹⁰⁰¹. La plenitud escatológica no puede, según su planteamiento, serle totalmente extraña al curso de la historia, pero Pannenberg no ofrece un análisis de la historia que señale en qué aspectos concretos podría, eventualmente, afirmarse que se ha producido una orientación hacia la plenitud escatológica, y en qué otros se ha dado un alejamiento. Aunque Pannenberg reitera que la fe se verifica históricamente¹⁰⁰², ¿no constituye acaso la apelación al futuro un refugio siempre abierto para eludir la negatividad en la historia y el papel de la acción humana en su superación? Y, por otra parte, la verificación histórica de la fe, ¿cómo se realiza? Si tiene lugar en la consecución, mediante la *praxis*, de lo que representa el Reino de Dios como expresión del proyecto divino para la humanidad, ¿no será, entonces, menor de lo que a primera vista parece la distancia entre Pannenberg y la teología de la liberación, con la que nuestro autor se ha mostrado notablemente crítico¹⁰⁰³? Y, en efecto, difícilmente podrá eludir la tesis de una verificación histórica

⁹⁹⁸ Cf. W. Pannenberg, “Das Heilige in der modernen Kultur”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 26.

⁹⁹⁹ Cf. W. Pannenberg, “Gottesbenbildlichkeit und Bildung des Menschen”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 224.

¹⁰⁰⁰ Cf. W. Pannenberg, “Eschatologie und Sinnerfahrung”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 71.

¹⁰⁰¹ Como ha señalado J. Sobrino, desde la perspectiva de la teología de la liberación, en Pannenberg se produce una excesiva escatologización del Reino, prestando poca atención a la acción efectiva que conduce al Reino, y al papel del anti-Reino como negación que se le opone, y contra el que es necesario combatir si se quiere alcanzar el Reino de Dios. Pannenberg atribuye a la Iglesia una “función simbólica” (W. Pannenberg, “Gottesbenbildlichkeit und Bildung des Menschen”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 225), en lugar de integrarla en la *praxis* colectiva de la humanidad que anticipa el Reino de Dios. De hecho, el propio Pannenberg insiste en que el mensaje cristiano no debe juzgarse, en primer término, por las aportaciones que pueda ofrecer a los problemas seculares del mundo (así se expresa Pannenberg en una entrevista con M. Fraijó, *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 280). Cf. J. Sobrino, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del Seguimiento del Jesús Histórico*, 22-26 (para una visión más amplia sobre el pensamiento de Sobrino en lo referente al Reino de Dios y a la *praxis*, cf. su *Jesucristo Liberador. Lectura Histórico-Teológica de Jesús de Nazaret*). Para otros enjuiciamientos críticos de la obra de Pannenberg desde la teología católica, cf. O. González de Cardenal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, 291-294; L. Boff, *Jesucristo y la Liberación del Hombre*, 466-469; A. Schilson - W. Kasper, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, 90-100.

¹⁰⁰² Cf. W. Pannenberg, “Wahrheit, Gewissheit und Glaube”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 263.

¹⁰⁰³ Cf., entre otros, W. Pannenberg, “God’s Presence in History”, 263, y la entrevista con M. Fraijó, *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 284.

de los contenidos de la fe el horizonte de la reflexión sobre el alcance de la acción social y política emancipatoria en la historia.

Lo cierto es, sin embargo, que la concepción pannenbergiana del futuro como una realidad escatológica hacia la que se orienta el presente constituye un auténtico “nervio” teórico, tanto filosófico como teológico, en su pensamiento, y representa, a nuestro juicio, la problemática más importante a la que se enfrenta el proyecto de nuestro autor. Nos deteneremos en ello en la parte tercera de este trabajo.

III) LA PROBLEMÁTICA DE LA CONCEPCIÓN ESCATOLÓGICA DE LA HISTORIA

1) EL MAL EN LA HISTORIA

Pannenberg es consciente de que su concepción de la historia y de la revelación se topa con un problema fundamental: la existencia del mal en el mundo. ¿Qué sentido puede tener el mal? ¿Cómo puede la historia poseer un significado que deje traslucir la acción divina si todos experimentamos la omnipresencia del mal en un mundo que, supuestamente, es creación de un Dios omnibenevolente? El mal como roca del ateísmo¹⁰⁰⁴ y piedra de toque constante para toda la teología; el mal como objeción seria a toda tentativa de encontrar un sentido al decurso de los tiempos constituye, junto con los interrogantes que se derivan de la posibilidad de un futuro escatológico y de una consumación definitiva de la historia, el principal contrapunto a las ideas de Pannenberg. Y, si bien es cierto que nuestro autor sostiene que la fe cristiana proporciona una sólida respuesta al desafío del problema del mal¹⁰⁰⁵, considera también que esto último sólo se refiere a la posición del creyente, quien puede encontrar en la fe en un Dios todopoderoso una solución al enigma del mal, pero no a la teología como reflexión racional, la cual no puede eludir la pregunta por la teodicea¹⁰⁰⁶, llamada, y no sin razón, “la piedad de la teología”¹⁰⁰⁷.

Central al cristianismo es la idea de creación, y a la pregunta fundamental de Leibniz y Heidegger, “¿por qué el ser y no la nada?”, la teología cristiana parece ofrecer una respuesta *sub specie creationis*¹⁰⁰⁸. Para el cristianismo hay algo, en lugar de nada, porque existe una inteligencia con voluntad creadora que ha producido ese algo, y la

¹⁰⁰⁴ Un ejemplo de esta posición lo encontramos, en el seno de la tradición analítica, en J. Mackie, para quien las implicaciones filosóficas derivadas del problema del mal apuntan a una contradicción fundamental en la idea de Dios: la incompatibilidad de los atributos divinos, lo que contribuiría a demostrar la irracionalidad de la creencia en un Ser Supremo. Las creencias religiosas, por tanto, serían “positivamente irracionales”, y no simplemente carentes de base racional. Cf. J. Mackie, “Evil and Omnipotence”, 200.

¹⁰⁰⁵ Cf. W. Pannenberg, “Die Wahrheit Gottes in der Bibel und im christlichen Dogma”, en W. Oelmüller (ed.), *Wahrheitsansprüchen der Religionen heute*, 279.

¹⁰⁰⁶ Cf. *op. cit.*, 298; cf. M. Fraijó, “El cristianismo ante el enigma del mal”, en R.R. Aramayo – J. F. Álvarez (eds.), *Disenso e Incertidumbre. Un Homenaje a Javier Muguerza*, 107.

¹⁰⁰⁷ Cf. J.B. Metz (ed.), *El Clamor de la Tierra. El Problema Dramático de la Teodicea*, 27; cf. también J.B. Metz, “Theologie als Theodizee?”, en W. Oelmüller (ed.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, 103-118.

¹⁰⁰⁸ A pesar de que, como señala Habermas, desde el enfoque de la teoría crítica la pregunta radical no es “¿por qué el ser y no más bien la nada?”, sino “¿por qué las cosas son como son y no de otra manera?”, y la filosofía, en lugar de aspirar a ofrecer un fundamento absoluto de la realidad, debe conformarse con emprender una crítica que desafíe su constitución presente (cf. J. Habermas, *Teoría y Praxis*, 408), la teología difícilmente podrá desprenderse de la pretensión de encontrar una fundamentación última de la realidad.

idea de Dios en el cristianismo está indisolublemente ligada a la noción de creación, de tal manera que “cuando la teología fracasa en su cometido con respecto a la doctrina de la creación, corre el peligro de que el término Dios pierda su sentido probatorio”¹⁰⁰⁹.

La creación, desde la óptica cristiana, es contemplada como signo del Dios eterno, omnipotente, bueno y misericordioso. La creación es buena por ser obra del Dios bueno, y todo lo creado remite al divino autor. Ésta conciencia subyace en los intentos de demostración racional de la existencia de Dios presentes en las cinco vías de Santo Tomás de Aquino¹⁰¹⁰. Sin embargo, y como escribe Pannenberg, “sigue de hecho siendo problemática la admisión explícita de la realidad natural (y también de la historia humana) como creación de Dios”¹⁰¹¹. Y es que no faltan, en absoluto, motivos para dudar de que el mundo y la historia sean obra de Dios, porque la realidad misma es contradictoria: por un lado, para el creyente parece un diáfano espejo de Dios y de su gloria, pero, por otro, parece regirse autónomamente, y sus imperfecciones desdichan del Dios bueno y omnipotente. La autonomía del mundo natural e histórico supone un desafío importante para la teología¹⁰¹², y “suscita la impresión de que su comprensión no requiere referencia alguna a un Creador divino”¹⁰¹³. En efecto, la autonomía del mundo y de la historia, así como la presencia del mal y del sufrimiento, no hacen sino cuestionar “la convicción indispensable para la fe en la creación de la bondad de lo creado y de su correspondencia con la voluntad del creador”¹⁰¹⁴.

¹⁰⁰⁹ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 175.

¹⁰¹⁰ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I pars, q. 2, a.2.

¹⁰¹¹ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 175-176.

¹⁰¹² Los progresos en el conocimiento científico nos han revelado la estructura de la materia y las leyes que rigen su funcionamiento. Dios sobra o, siguiendo la famosa respuesta de Laplace a Napoleón a la pregunta sobre dónde encontrar a Dios, cabe contestar diciendo: “no tuve necesidad de esa hipótesis” (“*Je n’avais pas besoin de cette hypothèse-là*”; cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, voz “Laplace”). La mente humana, por sus propias fuerzas, ha sido capaz de desentrañar, costosamente y desde luego de forma no clausurada y omnicomprendiva, los procesos de la naturaleza. El mundo funciona autónomamente. Él solo se basta. Una peculiar combinación de azar y de necesidad (parafraseando el título de un famoso libro de J. Monod, *El Azar y la Necesidad*) explica el estado actual de las cosas, sin visos aparentes de la intervención de un Dios creador y providente. La autonomía del mundo material representa, por tanto, un importante desafío para la teología.

¹⁰¹³ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 176. En efecto: las ciencias experimentales nos proporcionan una visión racional del universo partiendo de principios puramente materiales, sin referencia alguna a un creador trascendente. La física de siglo XX, con Einstein y con la mecánica cuántica, nos ofrece una descripción de las dinámicas de la naturaleza, y en nuestros días se afana por identificar el principio unificador de las cuatro fuerzas fundamentales. Las ciencias de la vida recibieron un gran impulso a mediados del siglo XIX con la teoría de la evolución de las especies de Darwin y Wallace, y en el siglo XX con los desarrollos en el campo de la genética y con el descubrimiento de la estructura del ADN por Watson y Crick, así como con la secuenciación del genoma humano en los albores del siglo XXI. La realidad natural, en sus detalles más pequeños, va encontrando, poco a poco, una explicación y un lugar dentro del edificio de la ciencia. Y, por su parte, las ciencias sociales acaban remitiendo todo cambio social a la acción del individuo y a las estructuras supra-individuales. ¿Dónde está Dios? No se trata de reeditar el problema del “habitáculo de Dios”, tal y como lo formulara el biólogo evolucionista E. Haeckel a finales del siglo XIX, sino de subrayar la necesidad para el teólogo de no cerrarse a la verdadera profundidad de esta pregunta: ¿cómo vislumbrar a Dios en la naturaleza y en la historia? Sobre la importancia del desafío de Haeckel y del evolucionismo en general para la teología cristiana, cf. G. Altner, *Charles Darwin und Ernst Haeckel*. Sobre la historia de la biología, cf. E. Mayr, *The Growth of Biological Thought*. Sobre la historia de la física del siglo XX, cf. J.M. Sánchez Ron, *Historia de la Física Cuántica*, 2 vols, y, del mismo autor, *El Poder de la Ciencia. Historia Socioeconómica de la Física en el Siglo XX*.

¹⁰¹⁴ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 176.

La duda sobre la bondad de la creación es una evidencia, y no se trata de una disquisición especulativa arbitraria, sino de un interrogante legítimo, práctico y vivencial, que arranca del modo en el que la propia realidad se nos manifiesta: la realidad del mal, y en especial el sufrimiento inocente y desproporcionado, ha dado apoyo, y lo continúa haciendo a día de hoy, al fenómeno de la increencia, porque “los gemidos de dolor y muerte de los niños siguen constituyendo la más contundente objeción contra la fe en un creador del mundo sabio y bueno”¹⁰¹⁵. Por ello, “la única solución de esta antinomia es la superación real del mal y del sufrimiento, como lo espera la escatología cristiana en la fe en la resurrección de los muertos”¹⁰¹⁶, pues “sufrimiento, culpa y lágrimas claman por una superación real del mal”¹⁰¹⁷. Aquí, Pannenberg introduce la que probablemente sea la consideración teológica más importante de su tratamiento del problema del mal: la relación entre teodicea y escatología. No hay respuesta al problema del mal sin examinar la cuestión a la luz de la fe escatológica del cristianismo. El pensamiento de Pannenberg, en lo filosófico y en lo teológico, ha insistido sobremanera en la apreciación de que la historia se encuentra intrínsecamente abierta a una consumación futura, y que, en consecuencia, es desde el futuro, desde lo que “ha de venir”, como debe contemplarse el transcurrir del tiempo. La perspectiva del futuro escatológico se convierte, de esta manera, en el punto nuclear de la respuesta cristiana al desafío del mal. La creación, en su significación más profunda, no puede interpretarse exclusivamente desde el acto creador, sino desde el prisma de la redención escatológica y de la incompletitud constitutiva de lo creado. Lo escatológico es el auténtico horizonte de la creación, y el mundo no es algo acabado, sino una historia en fase de realización¹⁰¹⁸.

Es, precisamente, desde la centralidad de lo escatológico que Pannenberg se siente capaz de identificar el principal problema que se deriva de uno de los intentos de teodicea más relevantes que haya conocido la filosofía: el de Leibniz. Frente a toda simplificación o incluso caricaturización de la teodicea leibniziana, Pannenberg reconoce su valor y su valentía. Un hombre de la talla intelectual de Leibniz, que descolló por igual en las matemáticas, en las ciencias naturales y en la filosofía¹⁰¹⁹, no podía permanecer impasible ante la ardua pregunta que asola a todo pensador creyente: ¿cómo conjugar la bondad infinita de Dios y el mal? A juicio de Pannenberg, el error de la teodicea de Leibniz no reside en un hipotético exceso de optimismo que relativice la presencia del mal en el mundo, como si fuese algo insignificante en comparación con los bienes que en él nos son dados: el auténtico problema radica en que Leibniz quiso justificar a Dios *ab origine*, y se propuso explicar la presencia del mal en el mundo, y su compatibilidad con la bondad infinita de Dios, remitiendo su análisis metafísico al momento creador inicial. Leibniz no comprendió que lo escatológico, la esperanza en la consumación futura y definitiva del mundo, es constitutivo del cristianismo, religión que asume la historia como espacio revelador del ser de Dios, de tal manera que, sin

¹⁰¹⁵ *Op. cit.*, 177-178.

¹⁰¹⁶ *Op. cit.*, 178.

¹⁰¹⁷ *Ibid.*

¹⁰¹⁸ La convicción de que Dios es señor de la historia, y de que ésta no ha sido dejada al acaso, le permitió al pueblo de Israel vislumbrar la presencia divina incluso en medio de las peores tragedias. Cf. W. Pannenberg, “Die christliche Deutung des Leidens”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 249.

¹⁰¹⁹ La principal contribución de Leibniz a la ciencia es el descubrimiento, junto con Newton, del cálculo infinitesimal: “Justamente después de la adopción del concepto de función vino el cálculo, el cual, junto con la geometría euclídea, es la mayor creación de todas las matemáticas” (M. Kline, *El Pensamiento Matemático de la Antigüedad a Nuestros Días*, 452).

atender a la salvación escatológica que ya incoa Cristo (a modo de *prolepsis* o anticipo de la salvación de todo hombre), poco podemos entender¹⁰²⁰. Sin embargo, el propio Pannenberg nos previene contra la tentación de utilizar la referencia al futuro escatológico como subterfugio para eludir una respuesta clara y directa a la gravedad del problema del mal en el mundo, porque “también desde el punto de vista de la reconciliación y la consumación escatológica, sigue abierta la cuestión de por qué el creador todopoderoso no ha creado desde el principio un mundo sin sufrimiento ni culpa”¹⁰²¹.

Pannenberg advierte que el problema no consiste únicamente en la presencia de mal, de dolor y de sufrimiento, sino también en la existencia de culpa y de complejo de culpabilidad, noción ésta de vital importancia en el Antiguo Testamento, y en particular en la teología de inspiración deuteronomista, que sigue el esquema de promesa/cumplimiento y pecado/castigo en su interpretación de la historia de Israel, atribuyendo las desgracias del pueblo elegido al quebranto de la Ley de Dios. Se trata, en cualquier caso, de una *forma mentis* que entrará en crisis definitiva en la literatura sapiencial y en especial en el libro de Job (donde el sufrimiento es interpretado como prueba divina)¹⁰²². Por otra parte, el complejo de culpabilidad no sólo encierra un

¹⁰²⁰ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 179.

¹⁰²¹ *Ibid.*

¹⁰²² Cf. W. Pannenberg, “Die christliche Deutung des Leidens”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 249. La importancia de la idea de “culpa” persiste en gran parte de la tradición cristiana. Así ocurre en la teología de San Pablo y, en general, en gran parte de la tradición occidental, que con figuras como San Agustín (en las controversias con Pelagio) o Lutero ha insistido mucho en la culpabilidad del ser humano ante Dios a causa del pecado, y en la necesidad absoluta de la gracia divina para la justificación del pecador ante Dios. Sin embargo, la psicología moderna, y en especial el psicoanálisis, plantea un poderoso desafío a la noción de “culpa”, muchas veces motivada por traumas infantiles, represiones inducidas de generación en generación y fenómenos de auto-culpación que han ocasionado graves trastornos psiquiátricos a multitud de personas, por lo que el pensador actual no puede acceder sin sospechas y puntualizaciones críticas al concepto tradicional de culpa, tan subrayado por determinadas tendencias teológicas y espirituales, y preguntarse si la culpa de la que tantas veces se ha hablado en el cristianismo es o no real, sobre todo a la luz de sus consecuencias más perniciosas (para una introducción a la relación entre psicoanálisis y teología, cf. E. Drewermann, *Psicoanálisis y Teología Moral*; J.M. Castillo, *Víctimas del Pecado*). De hecho, desde la propia labor teológica se han venido suscitando reservas ante la unilateralidad de una interpretación de autores como San Pablo que adopte unilateralmente la perspectiva de la culpa. Es así que el énfasis en el elemento individual de la culpa, que muchos retrotraen hasta el propio San Pablo y, en particular, al capítulo séptimo de la Carta a los Romanos, fue criticado severamente por K. Stendahl, para quien la tradición, común a San Agustín y a Lutero, de una lectura intimista, y próxima al pietismo, del concepto de “pecado” en Pablo olvidaba que, en los escritos del apóstol, prima la preocupación por la dimensión colectiva (cf. K. Stendahl, “The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West”, 199-215). Lo cierto es que la concepción que atribuye el mal al pecado y a la responsabilidad humanas es a todas luces insuficiente, tanto para el observador creyente como para el no creyente. No sólo el sufrimiento injusto humano, sino también el inmenso sufrimiento pre-humano, que ya existía antes de que surgiese la especie humana y que, gracias a los avances en la zoología y en el conocimiento científico del sistema nervioso de los organismos superiores, estamos hoy en condiciones de afirmar taxativamente, serían imposibles de justificar con semejante modo de razonar. Quizás el problema resida en algo que ya notara Freud: los humanos nos preocupamos mucho por el sentido de nuestra propia vida, y nos conferimos unas elevadas metas, pero no nos inquietamos tanto por el sentido de la vida de los animales y de los demás seres vivos. Como escribe Freud, “la pregunta por el sentido de la vida emana de esa vanidad antropocéntrica cuyas múltiples manifestaciones ya conocemos” (*El Malestar en la Cultura*, 19). El ser humano, de manera casi inexorable, entiende toda la realidad circundante desde sus categorías endo-psíquicas; se proyecta a sí mismo en la comprensión del mundo exterior, en un proceso de progresiva humanización de la naturaleza. Así, termina viéndose a sí mismo como centro y culmen de la evolución natural. Sin embargo, esta “antropomorfización” no es, de suyo, negativa, y a ella le debe mucho el progreso científico. En efecto, sin concebir que la naturaleza responda a leyes que podemos caracterizar matemáticamente, como supuso

importante grado de antropocentrismo a la hora de contemplar el mundo natural, sino que resulta teológica y filosóficamente insuficiente para ofrecer una explicación convincente de cómo es posible conjugar la presencia del mal con la infinita bondad de Dios, pues Dios podría haber conciliado la libertad humana de tal forma que ésta no se viese afectada por el pecado. En palabras de Pannenberg, “¿por qué no ha ordenado Dios el mundo de modo que sus criaturas quedaran preservadas del pecado y del mal?”¹⁰²³

Una escisión total entre el ser humano y Dios para salvaguardar la responsabilidad humana y así exonerar a Dios del mal, culpando en exclusiva al hombre, supondría una absolutización ilegítima de la libertad. No es de extrañar que, como escribe Pannenberg, “los esfuerzos por exculpar al Creador han constituido un procedimiento equivocado de la teodicea cristiana”¹⁰²⁴. De hecho, para Pannenberg, si bien es cierto que no se pueden separar el mal y la escatología, también lo es que no se pueden disociar el mal y la teología de la Cruz, porque toda teodicea cristiana necesita, de un modo u otro, prestar atención al escándalo de la Cruz¹⁰²⁵, y, aun sin caer en un

Galileo, nuestra comprensión de la realidad física no habría avanzado como lo ha hecho en los últimos siglos. Sin pensar que la naturaleza puede responder a nuestras preguntas, realizadas mediante experimentos, no cabría método científico. Pensar, en definitiva, que podemos comprender el funcionamiento de la naturaleza representa una cierta antropomorfización, la cual habría sido enormemente positiva para el progreso de la visión científica del mundo.

¹⁰²³ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 180. La libertad de elección y la responsabilidad no exoneran a Dios, pues todo ser humano es siempre, desde una visión cristiana, una criatura divina, o ¿acaso la libertad anula la condición creatural del ser humano? De optar por esta vía argumentativa, se correría el gravísimo riesgo de dar la razón a los autores del “ateísmo de la libertad”, quienes han negado la existencia de Dios justamente porque la veían incompatible con la libertad y dignidad humanas. La crítica atea de la religión empezó, de hecho, como “crítica genética”, dirigida al origen de la idea de Dios como proyección de la psicología humana, pero, a la larga, terminó por convertirse en una crítica humanista y ética de la idea de Dios, vista como un impedimento para la libertad del ser humano. El ateísmo de la libertad niega a Dios para afirmar al hombre. La perspectiva de Pannenberg, que concibe el futuro y su poder como el terreno adecuado para el discurso teológico sobre Dios, cree lograr superar la crítica de este ateísmo, ya que el poder del futuro no usurpa la libertad humana: “el poder del futuro (...) tiene como característica propia el que libera a los hombres de sus vinculaciones con lo factual en orden a su futuro, en orden a su libertad” (W. Pannenberg, “El Dios de la Esperanza”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, vol. I, 204). El futuro libera al hombre de las ataduras presentes, y le ofrece un escenario siempre nuevo de realización, de crecimiento, de renovación en la historia, de modo que “el poder del futuro, y únicamente él, puede ser objeto de la esperanza y la confianza” (*op. cit.*, 205).

¹⁰²⁴ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 180. Por otra parte, y como hace notar Pannenberg, tampoco puede negarse que la libertad y la autonomía de las criaturas, aun sin ser absolutas, entrañan riesgos. La idea tradicional de providencia se refería, justamente, a que Dios asume el riesgo del pecado y del mal para realizar la libre comunión de la criatura con el creador. Con la providencia se quería significar que Dios se vale de los riesgos de la libertad para llevarlo todo a su fin (*op. cit.*, 180). Desde este esquema, puede decirse que Dios no quiso el mal en sí mismo, pero que el mal “es condición para la realización de las criaturas” (*op. cit.*, 181), como dice Pannenberg recogiendo un argumento de Leibniz. Dios es capaz, razona la teología clásica, de sacar bienes del mal o, siguiendo a Gregorio de Nisa y a San Agustín, Dios permite el pecado por la providencia. ¿Tiene entonces el mal una finalidad salvífica? La teología medieval de raigambre agustiniana llegó al extremo de considerar el mal y la condenación como integrantes necesarios del orden cósmico, pero, piensa Pannenberg, las estéticas teológicas, que justifican el mal como contraste necesario para que resalte el bien, olvidan que la bondad de la Creación sólo debería verse en clave de anticipo de la consumación escatológica, “una vez reconciliada y redimida por el Hijo” (*op. cit.*, 182). No se puede olvidar, en cualquier caso, que “la responsabilidad de la aparición del mal en la Creación recae inevitablemente en Dios, que lo conoce de antemano y lo permite, por más que su causa inmediata sea la actuación de la criatura” (*op. cit.*, 183).

¹⁰²⁵ En el Nuevo Testamento, Dios asume y soporta la responsabilidad por el mundo creado, y aquí reside el núcleo más profundo de la teología de la Cruz. Como ha escrito A. Torres Queiruga, “el tema de la

planteamiento similar al de las teologías sacrificiales, retributivas e incluso doloristas que pudieran desarrollarse en siglos pasados, el continuo retorno a la Cruz es, para el teólogo cristiano, un punto *sine qua non*¹⁰²⁶.

Como señala Pannenberg, la teología de la Cruz expresa la asunción divina de responsabilidades. Lejos de exonerar a Dios, la Cruz no ha de convertirse en un teologúmeno inmunizante frente a la problemática del mal, sino en una pregunta constante. El Dios que se revela en Cristo ha consentido que Cristo muriese de una forma injusta, ignominiosa y cruel. La Cruz representa la responsabilidad de Dios como creador, que se sitúa “a favor del mundo por Él creado”¹⁰²⁷. En la Cruz, Dios no deja de lado el mundo. Con todo, persiste un poderoso interrogante: ¿no cabía otro modo de obrar la redención? ¿Por qué, en definitiva, hubo de lograrse, según la doctrina cristiana, con tanto dolor, con tanto sufrimiento y con tanta injusticia? Y enseguida nos percatamos de que esta pregunta no es sino una reproducción, a escala, de la cuestión fundamental de la teodicea: Dios crea el mundo para autocomunicarse libremente a las criaturas, pero ¿por qué lo crea de esta manera y no de otra, con tanto dolor, con tanto sufrimiento y con tanta injusticia? La teología de la Cruz es, por tanto, una teología de la pregunta: más que una respuesta a la teodicea y a las graves cuestiones que de ella dimanar, la Cruz es la expresión cristiana de la gravedad de la teodicea con todo su vigor¹⁰²⁸. Difícilmente se le podrá acusar al cristianismo, en sus raíces teológicas más originarias, de eludir el problema del mal, refugiándose en la teología de la Cruz, porque ¿qué refugio puede representar la Cruz frente al mal, cuando constituye la expresión más directa del mal y de la injusticia, de todo aquello que llevó a Jesús hasta la muerte? La Cruz no supone un refugio, sino un desafío, y, más aún, un escándalo.

Sin embargo, el cristianismo no concluye con la Cruz. El capítulo decimoquinto de la primera carta a los Corintios de San Pablo, que pertenece a uno de los estratos más antiguos del Nuevo Testamento, afirma sin paliativos: “Porque primeramente os he enseñado lo que asimismo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados conforme a las Escrituras, y que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras, y que apareció a Cefas, y después a los Doce. Después apareció a más de quinientos hermanos juntos, de los cuales muchos viven aún, y otros son muertos. Después apareció a Santiago, después a todos los apóstoles” (I Corintios 15, 3-7)¹⁰²⁹. La teología cristiana parece sujeta a una dialéctica cuyos términos son fácilmente identificables. Por un lado, nos encontramos con una tesis: la voluntad creadora de Dios, pero apreciamos también una antítesis clara, a saber, la negatividad del mal en la creación. La síntesis que propone el cristianismo es la consumación escatológica de la creación, cuyo

salvación por la cruz exige por sí mismo un respeto muy peculiar” (A. Torres Queiruga, “Replanteamiento actual de la Teodicea: secularización del mal, ponerología, piteodicea”, 281).

¹⁰²⁶ Cf. W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 180.

¹⁰²⁷ *Op. cit.*, 183.

¹⁰²⁸ Como pone de relieve Pannenberg, el significado de la Cruz para la teodicea se relaciona, también, con la doctrina de la Trinidad, la cual, al distinguir la obra de la Creación, propia del Padre, de la de la reconciliación, propia del Hijo, y de la de la santificación, propia del Espíritu Santo, asume un momento kenótico en el que Dios entra en la realidad histórica, la cual no puede serle ajena (cf. W. Pannenberg, “Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 126). Para una exposición de la trinitología de Pannenberg, cf. K. Yamamoto, *Trinité et Salut: Une Nouvelle Lecture de Karl Barth et Wolfhart Pannenberg*, 71-177.

¹⁰²⁹ Para un estudio exhaustivo de este pasaje, cf. la obra, en dos volúmenes, de H.C.C. Cavallin, *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*.

anticipo o *prolepsis* es, para Pannenberg, la resurrección de Jesucristo. La respuesta al interrogante de la Cruz viene dado, así pues, por la resurrección.

En cualquier caso, ni siquiera la fe escatológica es capaz de adormecer por completo el espíritu de la pregunta fundamental de la teodicea: ¿por qué el mal? Pues, ciertamente, dicha consumación escatológica podría realizarse sin tantos sacrificios, sin tanto sufrimiento, sin tanta injusticia, sin tanta coexistencia de víctimas y verdugos. Y es que, con cada paso hacia delante en la reflexión teológica y filosófica sobre el mal, parece necesario dar otro paso atrás, por lo que no terminamos de salir de la situación inicial, ya que el interrogante persiste.

A juicio de Pannenberg, el ser de la criatura implica la mutabilidad¹⁰³⁰, y ésta es expresión de una debilidad ontológica. Nos acercamos mucho a una célebre tesis de Leibniz: el mal viene por la imperfección originaria que existe en la criatura¹⁰³¹, que es lo que el filósofo de Leipzig denominaba “mal metafísico”. Si no tuviésemos esa imperfección, seríamos dioses, y Dios no puede haber más que uno. Para ser criaturas, para que exista una alteridad efectiva con respecto a Dios, tal que las criaturas no sean meras “emanaciones” de la esencia divina o simples partes dentro del todo divino, es necesario afirmar su mutabilidad, estableciendo así un contraste con la inmutabilidad divina. Para Leibniz, la pluralidad de criaturas es una manifestación de la pluralidad de modos de limitación posibles, pero seguimos en el ámbito de la finitud¹⁰³². La mutabilidad es consustancial a la finitud. En el fondo, la argumentación de Leibniz es puramente analítica. Se basa en identificar la criatura con la limitación, y en deducir las consecuencias metafísicas que de ello se siguen, teniendo siempre en cuenta que el único impedimento, la única barrera a la omnipotencia divina, es la imposibilidad de obrar lo contradictorio. Dios no hace nada contradictorio, y como sería contradictorio que la criatura no fuese finita, mutable y por tanto imperfecta y sujeta a los efectos del mal (activa o pasivamente), Dios no puede, por imperativo lógico-analítico, excluir el mal de la creación¹⁰³³.

Leibniz, movido por imposiciones de orden lógico, obliga a Dios a escoger lo mejor. Si la criatura se ve sometida a la necesidad lógica, también lo está Dios. La supremacía de la lógica es, en Leibniz, absoluta. Pero, como advierte Pannenberg,

¹⁰³⁰ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 183.

¹⁰³¹ *Op. cit.*, 184.

¹⁰³² Para una exposición global de la teodicea leibniziana, cf. G.W. Leibniz, *Compendio de la Controversia de la Teodicea*.

¹⁰³³ Podemos comprobar aquí, como hace Pannenberg (cf. *Teología Sistemática*, vol. II, 185), que el sistema filosófico de Leibniz está muy alejado de las caricaturizaciones optimistas a las que se ha visto sometido desde el *Cándido, o el Optimismo*, de Voltaire, escrito tras las devastadoras consecuencias del terremoto de Lisboa de 1755. Hay poco optimismo en Leibniz. Parece existir, al contrario, un profundo fatalismo: el Dios supremo es la lógica, que obliga a toda criatura a ser finita y, por tanto, a poder obrar y padecer el mal. Dios, o al menos el Dios al que los cristianos elevan su súplica, poco puede hacer para evitar el mal, porque la necesidad lógica limita su libertad y su omnipotencia. Estamos abocados al mal por nuestra condición creatural y finita. Nuestro mundo es entonces, para Leibniz, el “relativamente mejor” que puede haber dentro de esa necesaria imperfección congénita. Leibniz llega a considerar que el mal es “casi nada” (cf. G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l’Homme et l’Origine du Mal : suivi de la Monadologie*, 19; cf. también W. Oelmüller (ed.), *Theodizee Gott – vor Gericht ?*, 12), pero esta aseveración sólo encuentra cabida dentro de una profunda racionalización de la dinámica del universo, viéndose Dios en la exigencia de crear un mundo que necesariamente tenía que ser el mejor de los posibles, sin posibilidad de alteración significativa. Cabe preguntarse, llegados a este punto, si tal vez habría sido mejor que Dios no crease mundo alguno, sabiendo que iba a estar irremediabilmente sujeto a la imperfección y al mal.

imponer a Dios la elección de lo mejor olvida que, ante un infinito de posibilidades, es su voluntad la que fundamenta la bondad del ser de las criaturas, y es ella la que hace que la creación sea buena. Dios no ha creado las criaturas por exigencias de la lógica, sino por su voluntad bondadosa. Sin embargo, tal y como señala Pannenberg, hay que hacer justicia a Leibniz, quien ya no puede ser juzgado como un optimista ingenuo, sino como un pensador profundamente interpelado por el mal, que trató de asumir las exigencias de la razón en su análisis del problema, porque “remitir la posibilidad del mal, incluido el mal moral del pecado, a los condicionamientos del ser ligados a su carácter de criatura, no deja de contener su parte de verdad”¹⁰³⁴.

En cualquier caso, y si bien es cierto que el mal implica, de alguna manera, la idea de carencia, también lo es que no se reduce a ella o, de lo contrario, la esencia de la criatura sería, en sí misma, una expresión de la negatividad. Dios habría creado un mal con cada ser finito. Es así que, para Pannenberg, la razón del mal no hay que buscarla en la finitud, sino “más bien en el rechazo de la propia finitud”¹⁰³⁵. El mal es, entonces, una patología de lo creado y no un atributo. De esta forma, Pannenberg explica que “no es la limitación, sino la autonomía para lo que ha sido hecha la criatura, lo que constituye el fundamento de la posibilidad del mal”¹⁰³⁶. La limitación intrínseca a la condición metafísica de la criatura no es en sí mala, porque entonces también lo sería todo ser distinto de Dios. Es la autonomía, la capacidad del ser finito de regirse por sí mismo, lo que posibilita el mal en las criaturas y en el mundo creado. De la autonomía puede surgir el mal, pero la autonomía no es, en sí misma, la expresión del mal. La autonomía es “perfección”¹⁰³⁷ de la criatura, porque se refiere a su autoposesión, a su carácter de sujeto, a la disposición de su propia existencia. Que el cristianismo haya afirmado que las criaturas son autónomas, sujetos que actúan por sí mismos, posee una honda relevancia: no somos meros engranajes de un gigantesco mecanismo, sino seres autónomos, y queridos por Dios como tales, aunque la autonomía incluya el riesgo de “apartarse del Creador”¹⁰³⁸.

Sin embargo, y como una especie de presencia fantasmagórica en permanente acecho, el problema reaparece: ¿y el sufrimiento injusto? Puede concederse (y es mucho conceder) que gran parte del mal que existe en el mundo proceda de un incorrecto uso de la autonomía con la que las criaturas han sido dotadas. Se trata de una concesión excesiva porque Dios podría haber hecho posible conciliar la autonomía con la orientación constante hacia el bien, por complicado que resulte. Sin embargo, persiste el problema del sufrimiento injusto, del mal que no nace de nuestras acciones libres y conscientes: el mal de la víctima, que no es el mal del verdugo, o el derivado de las catástrofes naturales. Desgraciadamente, hay demasiado mal, y éste es tan serio, que toda victoria de la razón y de la teología se antoja sumamente prematura. Podremos explicar, quizás, un cierto tipo de mal, pero existe tanto mal, que éste siempre nos desborda¹⁰³⁹.

En lo que concierne al mal físico, el cual no puede justificarse atribuyéndolo a la libertad humana, Pannenberg cree que está relacionado con la segunda ley de la

¹⁰³⁴ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 185.

¹⁰³⁵ *Ibid.*

¹⁰³⁶ *Ibid.*

¹⁰³⁷ *Ibid.*

¹⁰³⁸ *Ibid.*

¹⁰³⁹ Cf., sobre este aspecto, V. Camps – A. Valcárcel, *Hablemos de Dios*, 126ss.

termodinámica. Esta ley afirma que en los procesos naturales siempre se produce un aumento de una variable conocida como “entropía”, o grado de desorden de un sistema, lo que establece una asimetría fundamental en la naturaleza, manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que el calor siempre se transfiera del cuerpo más caliente al más frío, y nunca a la inversa¹⁰⁴⁰. Esto, escribe Pannenberg, “forma parte del precio necesario para el nacimiento de criaturas autónomas en el marco de un orden nómico natural que rige el proceso global del universo”¹⁰⁴¹, y, basándose en estas consideraciones, nuestro autor saca a relucir una de las categorías centrales de su pensamiento: la de futuro, porque “en el poder creador del futuro como campo de lo posible, se manifiesta el dinamismo del Espíritu divino en la creación”¹⁰⁴². El mal físico se identifica con lo que les adviene a las criaturas con independencia de su acción, con la “mutua dependencia entre las criaturas (...) propia de la misma finitud de la existencia creada”¹⁰⁴³. Sin embargo, hay males que surgen de la interacción entre las criaturas. Pannenberg atribuye el sufrimiento y el mal a la finitud de las formas de vida, “que tratan de afirmarse en su autonomía tendiendo así a una radical independización”¹⁰⁴⁴. En consecuencia, la posibilidad del mal reside en que las criaturas se hallan “centradas sobre sí mismas [*Selbstzentriertheit*]”¹⁰⁴⁵. Pero, ¿quién les ha dado a las criaturas la opción de independizarse? ¿No responde esto más bien a una curiosa combinación de azar y necesidad, y no a una decisión voluntaria?¹⁰⁴⁶

El esfuerzo intelectual de Pannenberg para dar razón de la esperanza cristiana de que un mundo abatido por el mal y el sufrimiento tenga, a pesar de todo, un sentido, es del todo encomiable, especialmente para el creyente. Pannenberg ha procurado justificar

¹⁰⁴⁰ Sobre el segundo principio de la termodinámica, cf. D.K. Kondepudi – I. Prigogine, *Modern Thermodynamics: from Heat Engines to Dissipative Structures*.

¹⁰⁴¹ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 105.

¹⁰⁴² *Ibid.*

¹⁰⁴³ *Op. cit.*, 186.

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*

¹⁰⁴⁵ Cf. W. Pannenberg, “Bewusstsein und Geist”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 140.

¹⁰⁴⁶ Y es que, en efecto, todo teólogo debe ser consciente de los riesgos que conlleva emplear conceptos, paradigmas y hechos científicos en su reflexión. La ciencia es, para la teología, un arma de doble filo, y la misma ciencia que en el siglo XIX descubrió las leyes de la termodinámica ha desvelado, en el siglo XX, con los desarrollos en el campo de la teoría del caos y en el estudio de la complejidad, que el desorden es justamente la posibilidad de orden. Del desorden surgen nuevas estructuras que se van auto-organizando. El orden puro significaría la muerte, la inacción, la inercia pura. La evolución cósmica y vital ha consistido en el surgimiento de orden a partir del desorden. Es la esencia de los sistemas complejos: mediante interacciones entre sus constituyentes pueden dar lugar a nuevas estructuras y sistemas. Por tanto, asociar, como hace Pannenberg, el mal físico con la entropía (el desorden natural) suscita no pocos interrogantes, tanto científica como teológicamente. El mismo desorden que, a juicio de Pannenberg, permite que exista el mal físico, es causante de grandes “bienes”, como el nacimiento de nuevas estructuras y de nuevos niveles de realidad. Y, por otra parte, se corre el riesgo de confundir el mal (noción ética) con la entropía (noción procedente de las ciencias experimentales, sujeta a cuantificación y a verificación empírica). La naturaleza no conoce el mal, sino la facticidad del desarrollo de una serie de procesos, muchos de los cuales son irreversibles. El argumento de Pannenberg conduciría a la aporía de que sería mejor no ser criatura, y no tener que independizarse, ante un destino tan cruel como el impuesto por el segundo principio de la termodinámica. De hecho, y en este punto, la argumentación que emplea Pannenberg parece consistir en una extrapolación teológico-filosófica de algo que pertenece al plano estrictamente científico, porque, teniendo en cuenta que la independencia, al menos en las criaturas menos desarrolladas, puede explicarse por causas meramente biológicas, ¿cómo extraer de aquí conclusiones de tan hondo calado teológico? Existe el peligro de interpretar hechos científicos con aprioris teológico-filosóficos, y Pannenberg parece resignarse a aceptar que el designio divino de crear criaturas finitas y autónomas entraña la posibilidad del mal, pues sin contradicción sería imposible que esas criaturas se reconocieran a sí mismas, y progresaran libremente. El eco de la filosofía de Hegel es aquí palpable. Para una introducción a la teoría del caos, cf. E. Lorenz, *The Essence of Chaos*.

cada paso argumentativo, poniéndose en el lugar del contrario, y admitiendo el grave horizonte de sinsentido al que se enfrenta toda reflexión sobre el problema del mal. Sin embargo, y pese a sus intentos de ofrecer una justificación racional, filosófica y teológica, de la existencia del mal en un mundo creado y querido por Dios, reconoce que sólo cabe la piedad: “alabar a Dios por haber creado este mundo presupone que las cosas no permanecerán para siempre en esta situación”¹⁰⁴⁷. Regresamos a una consideración nuclear: no hay teodicea sin escatología¹⁰⁴⁸.

El tratamiento pannenbergiano del problema del mal exhibe la centralidad que el futuro escatológico desempeña en su concepción de Dios, de la historia y del ser humano. La respuesta al interrogante que suscita la presencia del mal en el mundo tiene que integrarse, a juicio de Pannenberg, en la pregunta más amplia por el sentido de una historia encaminada hacia una consumación escatológica, en cuyo final se revelará su verdadero significado, que ha sido anticipado en la resurrección de Jesús de Nazaret. El cristianismo mantiene la fe en una liberación definitiva del mal, del sufrimiento y de la muerte, creyendo, de esta manera, en la posibilidad de que tenga lugar una transformación radical del mundo y de la historia¹⁰⁴⁹. Sin embargo, las anteriores reflexiones pertenecen, necesariamente, al ámbito de la escatología del judeocristianismo¹⁰⁵⁰, y difícilmente podrán ser objeto de un tratamiento filosófico, para el que muchas de las categorías empleadas no tienen cabida, y no son susceptibles de argumentación racional. La gravedad del problema del mal, y la necesidad que tiene Pannenberg de acudir a la teología para ofrecer una respuesta al desafío que plantea, es buena prueba de cómo lo filosófico no puede desligarse, en nuestro autor, de una apertura a lo teológico.

¹⁰⁴⁷ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 187.

¹⁰⁴⁸ Pannenberg expone ampliamente esta consideración en el volumen tercero de su *Teología Sistemática*, advirtiendo que la única respuesta satisfactoria al problema suscitado por la teodicea consiste en creer en la superación del mal por parte de Dios en el futuro escatológico, en la consumación de la historia: “la transformación escatológica contiene, entonces, también un elemento de compensación por los sufrimientos y deficiencias del mundo presente” (*Teología Sistemática*, vol. III, 639). Cf. también M. Fraijó, “El cristianismo ante el enigma del mal”, 107.

¹⁰⁴⁹ Cf. W. Pannenberg, “Die christliche Deutung des Leidens”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 246-253. El alcance universal de esta liberación, que afectará, según la fe cristiana, a la totalidad del mundo creado, y no sólo a la humanidad, late ya, según Pannenberg, en el Trito-Isaías (Isaías 65,17; 66,22), con su idea de los “nuevos cielos y la nueva tierra”. La apocalíptica acentuará con especial fuerza la universalidad de la redención, de la que se hace eco San Pablo: “pues sabemos que la creación entera gime y sufre con dolores de parto hasta el momento presente” (Romanos 8,22). Sobre la apocalíptica y la redención de la creación, cf. H.A. Hahne, *The Corruption and Redemption of Creation. Nature in Romans 8.19-22 and Jewish Apocalyptic Literature*.

¹⁰⁵⁰ Para una panorámica sobre el pensamiento islámico en el terreno escatológico, cf. H. Corbin, *Historia de la Filosofía Islámica*, 74-79, 92-94 y 156-157.

2) LA POSIBILIDAD DE UN FINAL DEL TIEMPO

El pensamiento de Pannenberg, en lo filosófico y en lo teológico, es inseparable de la idea de una consumación final de la historia. Su concepción de la historia postula un término definitivo hacia el que todo se orienta, y en el que se revelará de manera plena el sentido del curso de los tiempos. Sin una historia consumada, sin un futuro definitivo desde el que contemplarla retrospectivamente, resultaría imposible entender su significado. El sentido de la historia se desvelará en el futuro escatológico, cuando la historia alcance su consumación, y, sin esta perspectiva escatológica, la idea misma de un “sentido de la historia” carecería de valor. De hecho, Pannenberg reconoce que la especificidad de la concepción judeocristiana de la historia no reside en atribuir al curso de los tiempos un carácter lineal, que pueda ser susceptible de un entendimiento secular mediante la idea de progreso, sino que, a su juicio, lo nuclear de la teología judeocristiana de la historia es el elemento escatológico¹⁰⁵¹.

La pregunta está enfocada, por tanto, hacia la posibilidad de que exista un final de la historia, en lugar de consistir el paso del tiempo en una sucesión ilimitada de instantes, sin llegar nunca a una consumación. Este interrogante, sin embargo, está estrechamente relacionado con la consideración sistemática de la creación como obra de Dios. En efecto, si Dios es el creador del mundo, ¿por qué no se ha cumplido ya su designio creador? ¿Por qué han de existir una evolución y una historia en el mundo? Se trata de una cuestión que Pannenberg se ha visto obligado a abordar¹⁰⁵², al examinar la autonomía y autosuficiencia que trasluce el dinamismo intrínseco del mundo y de la historia, frente a una posible dependencia de la acción divina.

A juicio de Pannenberg, el designio creador divino sobre el mundo no se ha cumplido todavía porque Dios ha querido que el mundo posea una autonomía, una independencia, confiriendo a las criaturas la posibilidad de conformar su ser con el destino futuro, de modo que “la auto-determinación de las criaturas no se corresponde inmediatamente con el destino que les ha asignado su Creador”¹⁰⁵³. Hay, así, una mediación temporal entre el designio creador de Dios sobre los seres del mundo y el estado que exhiben en el momento presente. Con todo, es preciso reconocer, como hace Pannenberg, que “la economía salvífica en el gobierno divino del mundo se esconde especialmente a causa de que su fin todavía no ha hecho aparición en el curso de la

¹⁰⁵¹ Cf. W. Pannenberg, “Das Nahen des Lichts und die Finsternis der Welt”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 285.

¹⁰⁵² Cf. W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. II, 175ss.

¹⁰⁵³ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. III, 580.

historia”¹⁰⁵⁴. El hecho de que ese designio creador permanezca velado en el curso de una historia cuyo final no conocemos abre la puerta a la necesidad de una “anticipación” de ese final a través de una revelación singular, y de ahí el carácter proléptico del acontecimiento-Cristo. Sin la revelación que comparece en la vida y en el mensaje de Jesús de Nazaret, el cristianismo no estaría en condiciones de sostener la existencia de un plan de salvación en la historia, porque nada apuntaría hacia un final, sino que la propia historia permanecería sumida en una especie de itinerario incomprensible, sobre cuyo destino sería inútil especular. En cambio, y gracias a esa anticipación del sentido de la historia que se da en Jesús, el “cristianismo primitivo fue capaz de ver esta revelación en la historia de Jesucristo porque en la obra de Jesús el Reino de Dios, y con él el futuro escatológico del mundo, había irrumpido ya para nuestra salvación. Como resultado, la teología cristiana, al hablar sobre la historia humana, puede hablar de una economía de la salvación en el gobierno divino del mundo”¹⁰⁵⁵.

El Dios creador es el Dios que nos ha elegido para participar de su vida, para seguirle, ya que, frente a una concepción deísta de la acción divina, el cristianismo afirma la implicación real de Dios en el mundo y en la historia. Esta elección se traduce en una unión profunda entre todas las criaturas, y “las relaciones y las reglas de reconocimiento mutuo y de solidaridad constituyen la forma legal de toda vida social que está llamada a perdurar, y cuando todos son tratados en justicia adviene la paz social en nuestra vida en común”¹⁰⁵⁶. La unión entre todas las criaturas pertenece al designio creador, el cual se ha reflejado en la mutua dependencia que las criaturas muestran entre sí y que les fuerza a configurar sociedades, culturas e instituciones como espacios en los que se comparte una vida en común.

Subsiste, empero, una tendencia hacia la independencia, hacia la autonomía del individuo y hacia la afirmación de su primacía en el plan creador, lo que provoca que “la independencia para la que somos creados, y que tenemos que alcanzar activamente mediante nuestra conducta, se convierte de hecho en la búsqueda de cada individuo frente al resto del mundo. Así, la esperanza en la venida del Reino de Dios va necesariamente de la mano de la esperanza de una renovación cósmica del mundo”¹⁰⁵⁷. La inclinación del individuo a concebirse aisladamente del mundo, representándolo como un no-yo, como una negación de su autonomía, y estableciendo una dialéctica que en la historia se expresa como confrontación entre lo individual y lo social, contrasta con la espera de la instauración definitiva del Reino de Dios, en el cual se producirá la reconciliación final entre el individuo y la sociedad¹⁰⁵⁸.

La consumación de la sociedad, la reconciliación definitiva entre los hombres, exige que todos los miembros del género humano, pasados, presentes y futuros, puedan participar de la vida en el Reino de Dios venidero, aunque lo hagan de distintas formas. De lo contrario, “los individuos no serían más que un medio transitorio hacia un fin”¹⁰⁵⁹. Pannenberg no se resigna a contemplar la existencia individual como un momento

¹⁰⁵⁴ *Op. cit.*, 581.

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*

¹⁰⁵⁶ *Op. cit.*, 583.

¹⁰⁵⁷ *Op. cit.*, 584.

¹⁰⁵⁸ Según Pannenberg, tal y como hemos visto anteriormente, “sólo la ley de Dios, perfeccionada por el amor, reconcilia finalmente a los individuos entre sí y con la sociedad en el Reino de Dios” (*op. cit.*, 585).

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*

transitorio, sino que quiere conferirle un valor definitivo¹⁰⁶⁰, el cual sólo es posible desde la perspectiva del Reino y de una resurrección que permita que todos los seres humanos puedan participar de él. A la pregunta por la naturaleza del Reino de Dios, núcleo de la predicación del Jesús de Nazaret, la respuesta de Pannenberg sería contundente: el Reino de Dios es el escenario en el que se superan definitivamente todos los antagonismos entre el individuo y la sociedad.

El problema es que no es tan fácil admitir que tenga que existir un fin en la historia, un *ésjaton*, una consumación plena y definitiva que revele el significado último de todo cuanto es¹⁰⁶¹. El concepto de una historia consumada en un final escatológico “no puede encontrar apoyo en nuestro conocimiento científico del mundo, aunque no tiene por qué estar en oposición a él (...). La cosmología científica ya no defiende una expansión indefinida del Universo en el espacio y en el tiempo. Enseña la finitud del espacio en el que se expande el Universo y un comienzo de la expansión en un tiempo finito”¹⁰⁶². Pannenberg está refiriéndose a la teoría del *Big Bang* sobre el origen y la expansión del universo, ahora aceptada por la mayor parte de los cosmólogos. Frente a los modelos que postulan un universo eterno e infinito, en el que la materia ni se crea ni se destruye, la teoría del *Big Bang* parece sugerir un comienzo en la existencia del espacio, del tiempo y de la materia misma. Siempre es arriesgado sacar conclusiones

¹⁰⁶⁰ También la filosofía de Kant gravita en torno a la consideración del valor absoluto de la existencia individual de cada ser humano. De hecho, una de las formulaciones del imperativo categórico, norma suprema e incondicionada de la razón práctica, es precisamente la que obliga a tratar a toda persona como un fin, y nunca como un medio, en un reino universal de fines. Este “reino universal de fines” exige que la razón práctica postule un espacio infinito en el que se pueda equilibrar la balanza de la justicia, y se reconcilien felicidad y cumplimiento del deber (según lo expresa Kant en la *Crítica de la Razón Práctica*), para así superar todos los antagonismos que se han producido en la historia de los pueblos y en la vida de los individuos. El individuo no se subordina al fin del espíritu, sino que es él mismo un fin en un reino universal de fines. Con razón escribe Unamuno, “el hombre Kant no se resignaba a morir del todo. Y porque no se resignaba a morir del todo, dio el salto aquél, el salto inmortal de una a otra crítica. Quien lea sin anteojeras la *Crítica de la Razón Práctica* verá que, en rigor, se deduce en ella la existencia de Dios de la inmortalidad del alma, y no ésta de aquélla. El imperativo categórico nos lleva a un postulado moral que exige, a su vez, en el orden teleológico, o más bien escatológico, la inmortalidad del alma, y para sustentar esta inmortalidad aparece Dios. Todo lo demás es escamoteo de profesional de la filosofía” (*Del Sentimiento Trágico de la Vida en los Hombres y en los Pueblos*, 23). Conocida es, sin embargo, la mordaz crítica que el postulado kantiano de la inmortalidad del alma recibió de B. Russell: “el método de postular lo que uno necesita tiene muchas ventajas. Son las mismas que las del robo respecto al trabajo honesto” (*Introducción a la Filosofía Matemática*, 47). Sobre la inmortalidad del alma en Kant, cf. J. Gómez Caffarena, *El Teísmo Moral de Kant*, especialmente 120-138. Un análisis de “las razones de Kant”, a propósito del mencionado libro de Gómez Caffarena, lo encontramos en J. Muguerza, *Desde la Perplejidad*, 591-610. También, y para una introducción a la filosofía moral de Kant desde la perspectiva analítica, cf. Ch. M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*.

¹⁰⁶¹ La idea de una consumación escatológica de la historia hunde sus raíces en la más genuina tradición del profetismo bíblico, aunque se hace explícita con el advenimiento del movimiento apocalíptico en torno a los siglos III y II antes de Cristo. Paradigma de la doctrina apocalíptica de una historia consumada es el Libro de Daniel. En Daniel 2, 44 leemos: “En los días de esos reyes el Dios del cielo suscitará un reino que nunca será destruido, y ese reino no pasará a otro pueblo; destruirá y acabará con todos los demás reinos, y él permanecerá por siempre”; y, en Daniel 7, 14: “A él se le dio dominio, honor y reino. Y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su dominio es un dominio eterno que no pasará; y su reino no será destruido”. Sobre la escatología apocalíptica, cf. B.Z. Koziel, *Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesus und der frühen Christen? Ein Diskurs zwischen Exegese, Kulturphilosophie und systematischer Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen Denklinie*; D.S. Russell, *Divine Disclosure. An Introduction to Jewish Apocalyptic*. Sobre el sustrato profético de la escatología apocalíptica, cf. P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Eschatology*.

¹⁰⁶² W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. III, 589.

filosóficas de razonamientos científicos, dado el peligro de extrapolación metódica que ello conlleva, por lo que Pannenberg ha tomado la precaución de advertir que las teorías científicas no pueden confirmar una idea, la de consumación escatológica de la historia, que por su propia naturaleza se sitúa en un plano distinto al de las ciencias experimentales, si bien tampoco pueden contradecirla: sencillamente operan en niveles diferentes de discurso. Al menos, la posibilidad de un futuro final del mundo no queda excluida de lleno por la ciencia¹⁰⁶³.

Como Pannenberg ha reiterado con frecuencia, inspirándose en gran medida en la filosofía de Dilthey, “cada experiencia individual se define sólo en relación al contexto que, para esta parte, subsiste en un contexto más amplio, hasta que llegamos a la totalidad de las experiencias y de los acontecimientos. Por tanto, el significado individual siempre depende, finalmente, del significado total de toda experiencia y en consecuencia de la totalidad de los eventos y de la realidad que pueden ser objeto de experiencia”¹⁰⁶⁴. La inclusión de la experiencia individual en un contexto que supera esa individualidad, el de la totalidad de las experiencias, sin el cual toda experiencia individual carece de inteligibilidad, no puede hacer olvidar que “en razón de la historicidad de nuestra experiencia y del carácter abierto hacia el futuro de sus contextos, tenemos que pensar en el significado total como todavía incompleto. Por tanto, cada experiencia individual y su contenido material tienen su significado específico y su naturaleza específica (en el sentido del aristotélico *ti en einai*) sólo en cuanto la todavía incompleta totalidad de experiencia y la propia realidad experimentada aparecen en ellas, esto es, como una anticipación de esta totalidad que todavía está incompleta”¹⁰⁶⁵. Por una parte, el examen filosófico muestra la necesidad de inscribir la experiencia individual dentro del contexto más amplio de todas las experiencias que comparecen en la historia, pero, por otra, pone de relieve que esta misma totalidad de experiencias está incompleta, ya que la historia permanece abierta hacia el futuro.

Lo cierto es que, para los propósitos de Pannenberg, relacionados, no lo olvidemos, con el esclarecimiento de la posibilidad de un final de la historia, la necesidad de incluir la experiencia individual en el contexto de la totalidad de experiencias presenta una indudable ventaja teórica. En toda experiencia individual se presupone una totalidad de realidad, a modo de condición de posibilidad de “la naturaleza específica de la experiencia individual”¹⁰⁶⁶. Esta intrínseca vinculación entre la parte y el todo, entre la experiencia individual como parte de una totalidad de experiencias que trasciende ese momento de individualidad, apunta, si bien someramente, a la necesidad de postular un sentido más allá de los sentidos de cada existencia individual. Al vernos obligados a pensar en términos de totalidad de lo real, debido a esa mutua pertenencia entre el individuo y el todo, y, al mismo tiempo, al ser conscientes de que esa totalidad está incompleta, resulta visible que “cada experiencia individual presupone como condición de su naturaleza definida un final de la historia que haga de la historia del universo y de la humanidad un proceso total”¹⁰⁶⁷.

¹⁰⁶³ Para una introducción a la teoría del *Big Bang*, cf. S. Weinberg, *Los Tres Primeros Minutos del Universo: una Concepción Moderna del Origen del Universo*.

¹⁰⁶⁴ *Op. cit.*, 590.

¹⁰⁶⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*

¹⁰⁶⁷ *Op. cit.*, 590-591.

Pannenberg sostiene que sólo a la luz de un final de la historia tendrían sentido las experiencias individuales en el marco de una totalidad de experiencias¹⁰⁶⁸, pero ¿consiste esto en un postulado o en una argumentación discursiva? Parece tratarse de un postulado en sentido kantiano: el postulado del final de la historia sería una “condición trascendental (una condición de posibilidad) de la experiencia en general en lo que se refiere a su historicidad”¹⁰⁶⁹. Sin postular un final de la historia no sería posible entender, según Pannenberg, la historicidad, porque la experiencia de la historia que cada individuo posee remite necesariamente a una totalidad de experiencias que trascienda ese ámbito individual. El individuo experimenta la historia individualmente, pero esta experiencia nunca se puede desligar de las demás experiencias de la historia, que acaban configurando la experiencia de otros individuos. La copertenencia entre todas las historicidades, entre todas las experiencias individuales de la historia, proyecta el discurso sobre el sentido de la historia desde la óptica del individuo a la de la historia como un todo, y sólo desde un final de la historia se podría comprender el significado de cada experiencia, y aún de la totalidad de experiencias, porque sólo entonces se desvelaría su verdadero sentido.

Sin embargo, Pannenberg reconoce que “el postulado de un final de la historia sigue siendo tema de discusión porque, como dijera Kant, lleva a una idea que supera el poder de su imaginación”¹⁰⁷⁰. Por tanto, Pannenberg comprende que su defensa de un final del tiempo se tope con “escepticismo y oposición”¹⁰⁷¹. Racionalmente es difícil, por no decir imposible, mostrar la necesidad de atribuir al tiempo un final, un término de su aparentemente incesante discurrir hacia delante, por lo que “podemos derivar

¹⁰⁶⁸ Pueden advertirse las semejanzas que hay entre el razonamiento de Pannenberg y la argumentación que emplea Tomás de Aquino en la exposición de tres de sus cinco vías (cf. *Summa Theologica*, pars I q. 2 art. 3): la prueba de la existencia de Dios tomada del análisis filosófico del movimiento, la que procede del estudio de las causas eficientes y la que se deduce a partir de las nociones de posibilidad y necesidad. En estas tres vías, Santo Tomás considera que no es posible retroceder al infinito en una cadena infinita de causas, lo que evitaría aceptar la existencia de un primer motor, de una primera causa o de un ser necesario, porque tal cadena infinita es inconcebible. Si hubiese una cadena infinita de causas, no se habría podido llegar a causas finitas y perfectamente caracterizables, como las que encontramos en el estado presente del mundo. Si no hay primer motor, tampoco hay ningún motor subsiguiente, y nadie se estaría moviendo (entendiendo por movimiento el acto mismo del paso de la potencia al acto, en la línea de la metafísica de Aristóteles que Santo Tomás asume). Análogamente, para Pannenberg no cabe concebir la historia como un proceso sin final, con un futuro infinitamente abierto. Una historia sin final supondría una historia fragmentaria, sin punto focal común a todos los sucesos que la integran. No habría, en realidad, historia, sino sumas de historias sin sentido, al no poseer un término común, lo que más bien se asemeja a la negación de la historia en cuanto tal, al menos según los presupuestos de la filosofía de la historia de Pannenberg. En cualquier caso, también es notable el parecido que esta problemática despierta con la primera de las cuatro antinomias de la razón pura que recoge Kant en su *Crítica*: la relativa a si el mundo tuvo o no un comienzo en el tiempo, que implica tratar sobre la cadena infinita de causas, la cual viene generada, según el filósofo de Königsberg, por un uso ilegítimo de la razón pura (Cf. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, sección: “Dialéctica trascendental”, libro II, capítulo segundo). Es de notar, por otra parte, que el argumento de la imposibilidad de un retroceso *ad infinitum* en la cadena de causas, de raigambre aristotélica, y empleado también, entre otros, por Maimónides, suscitó, ya en la Baja Edad Media, la crítica filosófica de Crescas, para quien no existiría una justificación definitiva contra la legitimidad de una cadena infinita de causas. Cf., para un estudio de esta problemática en el contexto de las filosofías judía e islámica de la Edad Media, H.A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic philosophy*; W. Z. Harvey, *Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas*.

¹⁰⁶⁹ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. III, 591.

¹⁰⁷⁰ *Ibid.* Cf. también W. Pannenberg, “Constructive and Critical Functions of Christian Eschatology”, 119-139.

¹⁰⁷¹ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. III, 592.

nuestra expectación de una consumación salvífica de la Creación sólo de la obra de la salvación escatológica de Dios en Jesucristo y la introspección resultante en el hecho de que, por creación, estamos ya orientados hacia la venida del segundo Adán”¹⁰⁷², pero esta última consideración se mueve dentro del plano de la teología y de la aceptación de los presupuestos de la teología cristiana, y no dentro de la racionalidad estrictamente filosófica¹⁰⁷³.

No está claro, en primer lugar, que pueda haber una consumación de la historia, y, en segundo lugar, que esa consumación de la historia signifique un acto salvífico. Podría ser un acto destructivo, una aniquilación de lo existente, y nada hace presagiar que de un final de la historia se deduzca una participación en la vida divina, ya que “un cese del tiempo parece implicar muerte más que vida”¹⁰⁷⁴. Semejante cese del tiempo significaría sumir la naturaleza en una especie de estado de anquilosamiento, de falta de movimiento. Ya no habría vida, pues la vida es justamente un discurrir, un cambio, opuesto a la destrucción. Es así que “la idea de un final del tiempo no sólo supera el poder de nuestra imaginación teórica, como ya hemos considerado, sino que contradice nuestros intereses vitales”¹⁰⁷⁵. O, en otros términos, no es evidente que un final del tiempo nos vaya a ser provechoso, porque podría venir asociado a la destrucción, a la parálisis de las fuerzas de la vida que comparecen en la naturaleza y en la historia. Sólo si ese final del tiempo conllevara un acto salvífico, una elevación a un modo de vida superior, nos sería favorable, y respondería a las ansias profundas de perdurabilidad que tantos hombres y mujeres han albergado a lo largo de los siglos.

¹⁰⁷² *Op. cit.*, 593.

¹⁰⁷³ Un final absoluto de la historia implicaría que lo futuro se hiciera presente, desapareciendo la libertad que está asociada a ese horizonte de futuridad (tema en el que Pannenberg tanto ha insistido, como vimos anteriormente), pero, por otra parte, toda conciencia de tiempo parece implicar un final del tiempo. ¿Es finita o infinita la totalidad temporal? La parte remite, sí, al todo, pero ¿pueden identificarse sin más totalidad e infinitud? Ford no ve “dificultades en concebir un todo temporal infinito, particularmente en cuanto que todo evento, sin importar su duración, parece tener eventos que fueron antes y eventos que vienen después de él” (C.E. Braaten-P, Clayton (eds.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg: Twelve American Critiques, with an Autobiographical Essay and Response*, 88), y recuerda que, para Pannenberg, el final del tiempo expresa su carácter finito. También para D. Müller la acentuación pannenbergiana de la importancia del futuro para la comprensión del significado de la historia presenta no pocos interrogantes, porque, como el propio Pannenberg admite, no hay nada de escatológico en la historia humana: la *Zukünftigkeit* o “futuridad” no es, de suyo, escatológica (D. Müller, *Parole et Histoire. Dialogue avec W. Pannenberg*, 294), sino una mera proyección o remitencia al tiempo que todavía no ha llegado, pero que, de por sí, no implica una consumación definitiva de la historia, en la línea de la escatología judeocristiana. ¿Cómo relacionar, en consecuencia, lo histórico y lo escatológico? Para Müller, hay dos posibilidades. La primera consiste en hacer depender el *ésjaton* de la historia. El *ésjaton* estaría en función de la historia, en continuidad orgánica con ella. La segunda opción hace del *ésjaton* una subversión abrupta del ritmo de la historia. Pannenberg parece oponerse, sin embargo, a ambas opciones. Afirma, explícitamente y contra Hegel, que la historia no es un mero desarrollo orgánico a partir de un núcleo inicial que se despliega en el tiempo (cf. *Antropología en Perspectiva Teológica*, 634), pero también excluye la idea de que lo escatológico pueda suponer una ruptura radical con la historia precedente, como se deduce del carácter “proléptico” o anticipativo del acontecimiento-Cristo (cf. la cuarta tesis dogmática en *La Revelación como Historia*): si el destino de Jesús de Nazaret, el Cristo, es una anticipación del final de la historia, del que todos seremos partícipes, no tiene sentido hablar en términos de una ruptura radical entre lo escatológico y la historia precedente, porque entonces Cristo no habría anticipado nada. Y, como escribe Müller, “si la historia como tal permanece abierta al futuro inacabado, y si desafía toda síntesis y todo enunciado cerrado, ¿no deberemos admitir que la misma revelación se encuentra diferida sin fin, según una progresión *ad infinitum*?” (D. Müller, *Parole et Histoire. Dialogue avec W. Pannenberg*, 32), cuestión a la que Pannenberg responde negativamente en su *Teología Sistemática* (vol. III, 521).

¹⁰⁷⁴ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. III, 521.

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*

Nuestra imaginación es incapaz de concebir un final del tiempo. Pensar siquiera en la hipotética situación de un cese del transcurrir del tiempo nos supera, como ya puso de relieve Kant¹⁰⁷⁶, quien, sin embargo, era consciente de que subsistiría todavía una fuerte inclinación hacia ese estado final, si bien en el ámbito de la razón práctica, y no en el de la razón pura. Como señala Pannenberg, “el problema de vincular el pensamiento de un final del tiempo con el de la vida, incluyendo la vida eterna, desaparece sólo cuando consideramos que Dios y no la nada es el final del tiempo”¹⁰⁷⁷. Desde el planteamiento cristiano, considera Pannenberg, parece inevitable asociar la idea de un final del tiempo con la de presencia salvífica de Dios, de la vida en grado sumo, de manera que “el final de lo temporal, del tiempo y de la historia en general, signifique así transición a la eternidad”¹⁰⁷⁸. De la misma forma que lo finito remite a lo infinito, y necesita de lo infinito para ser comprendido (como Pannenberg ha reiterado, aludiendo a la tesis cartesiana de la prioridad de lo infinito sobre lo finito¹⁰⁷⁹), lo temporal remite a lo eterno, y necesita de ello para ser adecuadamente comprendido. Entre lo temporal y lo eterno no hay, sin embargo, una relación directa: existe una mediación, la del juicio final, que decide si esa transición a lo eterno será positiva o si, por el contrario, será negativa. Se da una dialéctica entre lo eterno y lo temporal, que no se resuelve espontáneamente, sino que requiere de un juicio, pero nos movemos en el plano de las aseveraciones teológicas, las cuales no se tienen por qué compartir desde el estricto razonamiento filosófico, y Pannenberg es perfectamente consciente de ello.

En opinión de Pannenberg, no basta con renunciar a la noción de “final de la historia”, sustituyéndola por la idea de fin del tiempo de cada individuo. La lógica subyacente a esta posición es la que reduce la historia a la historicidad, restringiendo la totalidad del proceso histórico al modo en que cada individuo lo experimenta. Dentro de esta tesis no tiene sentido hablar de un final de la historia, en cuanto que realidad dotada de consistencia ontológica, sino que hay que hablar de final de las historias individuales. Con todo, Pannenberg parece incurrir en una contradicción cuando defiende, por un lado, que no hay que concebir la eternidad como antítesis del tiempo¹⁰⁸⁰, mientras que, en otros lugares, sostiene que “en tanto que la eternidad está en antítesis al tiempo, su relación con el tiempo toma de hecho la forma de juicio”¹⁰⁸¹. De hecho, y a propósito de estas consideraciones, es de notar que algunos autores, como P. Eicher, han criticado a Pannenberg porque, según ellos, nuestro autor estaría proponiendo una especie de entendimiento “lineal”, que conduciría directamente de la temporalidad histórica a la eternidad, siendo el *ésjaton* el final de la historia que inaugura lo eterno, como si se diera una continuidad entre lo temporal y lo eterno. El final de lo finito llevaría, entonces, a la eternidad misma. El *ésjaton*, en definitiva, sería un momento más en la

¹⁰⁷⁶ Se trata de una cuestión que el filósofo de Königsberg analiza detenidamente en *Das Ende aller Dinge*, de 1794.

¹⁰⁷⁷ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. III, 593-594.

¹⁰⁷⁸ *Op. cit.*, 594.

¹⁰⁷⁹ Cf., entre otros, W. Pannenberg, “Das Heilige in der modernen Kultur”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 20, en referencia a la tercera de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes.

¹⁰⁸⁰ “Una estimación positiva de una escatología del final de la historia presupone una revisión del entendimiento de la eternidad. La eternidad ya no tendrá que estar en antítesis al tiempo sino que debe pensarse incluyendo el tiempo o dejando un lugar para lo que es distinto en el tiempo” (W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. III, 595).

¹⁰⁸¹ *Op. cit.*, 594.

totalidad sumativa de los momentos de la historia, en lugar de situarse en una dimensión distinta, la de la perspectiva de la eternidad¹⁰⁸².

La contradicción parece solventarse si tenemos en cuenta que lo infinito y lo finito, según Pannenberg, y en un modo de razonar que guarda estrecha relación con la filosofía hegeliana, se muestran, en primer lugar, como momentos antitéticos, pero la superación de esa dialéctica se resuelve en el infinito verdadero, en el infinito que ya no se limita a oponerse a lo finito como su negación, sino que asume lo infinito y lo finito. Análogamente, tiempo y eternidad parecen discurrir en una inevitable tensión antitética, pero esta antítesis es sólo momentánea: la síntesis consiste en la superación de esa oposición para concebir la eternidad como la integración de eternidad y de temporalidad¹⁰⁸³.

El examen que hace Pannenberg de los conceptos de tiempo y de eternidad no se puede dissociar de la importancia que el teólogo alemán atribuye a las ideas de futuro y de Reino de Dios. Sólo con el advenimiento del Reino de Dios se superará finalmente la dialéctica entre tiempo y eternidad, porque “la relación entre tiempo y eternidad es el problema crucial de la escatología”¹⁰⁸⁴. El cristianismo apunta a una eternidad vivida, no a una eternidad inmutable, impassible e indiferente, y el tiempo no constituye, para esta religión, una alienación o caída desde lo eterno, sino que es parte del plan creador de Dios. La eternidad no puede ser la ausencia de vida, de vida tal y como la hemos experimentado en el devenir temporal, sino que ha de ser vida en grado máximo, posesión total y perfecta. A pesar de ello, Pannenberg recuerda que nunca disponemos de la totalidad de nuestra vida, por lo que “sólo la participación en la eternidad de Dios puede superar la desintegración de la vida humana en momentos vencidos por la marcha del tiempo e integrar estos momentos en unidad y totalidad”¹⁰⁸⁵. Una eternidad, en definitiva, que vendría a ser una integración plena de los momentos de la vida, de manera que éstos nunca se perdiesen, sino que se experimentasen como una realidad unitaria¹⁰⁸⁶. Sin embargo, y como apunte crítico, ¿de qué momentos estamos hablando? ¿Cómo es posible experimentar momentos en la eternidad? Y, por otra parte, en la eternidad, ¿nos limitaremos a revivir, por así decirlo, los momentos de nuestra existencia terrena, con el problema añadido de que quien padeció una existencia desdichada no tendrá más remedio que asumirla como una unidad y una totalidad en la eternidad?

Lo cierto es que el futuro al que se refiere Pannenberg es un futuro consumado, y “el futuro de la consumación es la entrada de la eternidad en el tiempo”¹⁰⁸⁷. Sólo en ese futuro consumado es posible la totalidad de la vida y la identidad plena, ya no desintegrada en momentos, y “por esta razón, el futuro escatológico está en la base de la esencia perdurable de cada criatura que se manifiesta ya en la duración asignada de su vida y que todavía alcanzará su manifestación plena sólo en el futuro escatológico”¹⁰⁸⁸. En cualquier caso, ¿no es esa existencia futura la perdurabilidad de la esencia de cada

¹⁰⁸² Cf. P. Eicher, *Offenbarung: Prinzip neuzeitlicher Theologie*, 463; cf. también A. Kendel, *Geschichte, Antizipation und Auferstehung. Theologische und Texttheoretische Untersuchung zu W. Pannenberg's Verständnis von Wirklichkeit*, 90-91.

¹⁰⁸³ Cf. *ibid.*

¹⁰⁸⁴ *Op. cit.*, 595.

¹⁰⁸⁵ *Op. cit.*, 601.

¹⁰⁸⁶ Cf. W. Pannenberg, *El Hombre como Problema. Hacia una Antropología Teológica*, 53.

¹⁰⁸⁷ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. III, 603.

¹⁰⁸⁸ *Ibid.*

ser, abstraída de su disgregación en momentos? La eternidad vendría a significar la manifestación de la esencia de cada ser individual, la cual sólo puede conocerse cuando ha culminado su existencia temporal. No se sigue de este razonamiento que esa “eternidad esencial” tenga que ser positiva. La esencia abstraída de la existencia temporal de una determinada criatura podría ser intrínsecamente negativa, una esencia de sufrimiento y de desdicha que se prolongase en el plano de la eternidad. Por todo lo anterior, ha de haber, de acuerdo con Pannenberg, una mediación entre la existencia temporal y la esencia eterna, que resuelva las contradicciones inherentes a la primera (que necesariamente se reflejarían en la “esencia” de esa existencia temporal). Pannenberg ha afirmado anteriormente que, en efecto, se requiere de una mediación entre lo temporal y lo eterno, que viene dada por el juicio divino: “lo definitivo [*das Endgültige*]” media entre el tiempo y la eternidad, definitividad que en Jesús se pone de manifiesto en la resurrección¹⁰⁸⁹. Lo que parece claro es que la mediación entre lo temporal y lo eterno ha de ser un acto divino. La doctrina de la resurrección de los muertos en el judaísmo y en el cristianismo desempeña, de hecho, un papel instrumental: la resurrección es el presupuesto para que tenga lugar el juicio¹⁰⁹⁰.

A pesar de ello, nos movemos en el plano del “tiene que haber”, proyectando nuestro criterio de justicia o, más aún, nuestro deseo, al plano de una hipotética vida futura, pero Pannenberg señala que la concepción cristiana de la escatología no se reduce a un postulado filosófico de resolución de la contradicción entre lo temporal y lo eterno, sino que resulta inseparable del acontecimiento-Cristo, y de cómo en la historia de Jesús de Nazaret se anticipa el futuro escatológico. O, de acuerdo con la formulación de la cuarta tesis dogmática de *La Revelación como Historia*, “la revelación universal de la divinidad de Dios no se realizó todavía en la historia de Israel, sino sólo en el destino de Jesús de Nazaret, en cuanto en dicho destino aconteció anticipadamente el fin de todo acontecer”. El futuro de Jesús ostenta, así, una primacía en la comprensión del futuro escatológico, en el sentido de que para el cristiano el futuro escatológico de la historia consumada, el futuro que nos espera, no puede ser distinto del futuro de Jesús, que anticipó lo escatológico en su muerte y en su resurrección. En el presente de la historia se oculta una proyección hacia un *éshaton*, un final que desvela el verdadero sentido del presente, el cual es conocido por fe y ha sido anticipado por Jesús de Nazaret, y “sólo dentro de una ontología general de la realidad presente como constituida por el futuro escatológico de su naturaleza alcanzan completa plausibilidad las afirmaciones de la teología sobre el presente escatológico de la salvación”¹⁰⁹¹.

Para Dios, todo pasado es presente, y la duración de las vidas de las criaturas no es meramente temporal, sino que supone ya una participación de su eternidad, porque todo es presente a sus ojos. Cada individuo, al morir, entra ya en la eternidad, pero sólo al final de los tiempos se recibe, por la acción del Espíritu de Dios, “el ser-para-sí mismo de la totalidad de su existencia que se preserva en Dios, y así vivir con todos los demás delante de Dios”¹⁰⁹². La eternidad junto a Dios incorpora, por tanto, dos dimensiones: una referida a la criatura individual, que se traduce en la posesión plena de su existencia, y una que concierne al resto de las criaturas, la cual implica una vida

¹⁰⁸⁹ Cf. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 332, n. 93.

¹⁰⁹⁰ Cf. W. Pannenberg, “Die Aufgabe christlicher Eschatologie”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II, 276.

¹⁰⁹¹ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. III, 605.

¹⁰⁹² *Op. cit.*, 607.

armónica conjunta, el vencimiento de todo antagonismo entre los individuos¹⁰⁹³. Sólo en la eternidad podemos pertenecer a la humanidad entera, superando barreras temporales, y sólo entonces se da “una actualización irrestricta de la unidad de nuestro destino como individuos con el de la humanidad como especie”¹⁰⁹⁴. Para participar de esa eternidad se necesita un cambio, que viene mediado por un juicio. La eternidad misma es juicio, porque lo eterno revela la verdad sobre la vida terrena. Tiempo y eternidad no discurren por separado, sino que “en todo el camino desde el principio de la creación, por la vía de la reconciliación hacia el futuro escatológico de la salvación, la marcha de la economía divina es una expresión de la incursión del futuro eterno de Dios para la salvación de las criaturas y por tanto una manifestación del amor divino”¹⁰⁹⁵.

La escatología del final de la historia es, de esta manera, esencial en la conciencia cristiana a la hora de ofrecer una “vinculación [*Zusammenhang*]” entre el destino del individuo y el de la humanidad, al modo de los “nexos de significado” que ligan los eventos particulares de modo recíproco, ya que integra el futuro definitivo del individuo con el de la humanidad al final de los tiempos¹⁰⁹⁶. La escatología exhibe, de esta forma, una dimensión social y de justicia inexorable: expresa la idea de una solidaridad histórica en el tiempo entre todos los miembros de la familia humana, y en la espera de un cumplimiento del Reino de Dios convergen las ilusiones del individuo y de la sociedad, las cuales no parecen desvanecerse conforme aumenta el nivel de bienestar material en la vida¹⁰⁹⁷.

A diferencia de las utopías históricas, el Reino de Dios al que se refiere la teología cristiana es universal y “retroactivo”: el Reino de Dios es para todas las generaciones, pasadas, presentes y futuras, por lo que la preocupación por el destino de las víctimas de la historia, así como el anhelo de albergar una esperanza mesiánica que les traiga justicia, algo por lo que suspiraba W. Benjamin, y que motivó su desarrollo de una filosofía del ensanchamiento constante de la memoria, encontrarían al final una respuesta¹⁰⁹⁸. La esperanza de una plenitud de la vida en el Reino de Dios se extiende también a la totalidad de las criaturas, por lo que no puede acusarse a la doctrina judeocristiana de responder a un interés antropocéntrico del individuo por lograr la superación de su propia muerte¹⁰⁹⁹. El Reino de Dios, en definitiva, parece responder a la exigencia, presente en tantas culturas y religiones, de un futuro absoluto, a lo que M.

¹⁰⁹³ La superación de los antagonismos entre los individuos en el Reino de Dios venidero ha sido acentuada por Pannenberg en *Teología y Reino de Dios* y en “Futuro y unidad de la humanidad” (en *Ética y Eclesiología*): sólo en ese Reino será posible concebir armónicamente lo individual y lo social.

¹⁰⁹⁴ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, vol. III, 605.

¹⁰⁹⁵ *Op. cit.*, 646.

¹⁰⁹⁶ Cf. W. Pannenberg, “Die Aufgabe christlicher Eschatologie”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 279.

¹⁰⁹⁷ Lejos, por tanto, el planteamiento de Pannenberg del de J. Stuart Mill, quien se ve “inclinado a pensar que, conforme la condición de la humanidad vaya mejorando, y los hombres sean cada vez más felices con sus vidas y más capaces de encontrar una felicidad no fundamentada en el egoísmo, irán preocupándose menos de las promesas de una vida futura (...). Son precisamente los que nunca han sido felices los que tienen este deseo. Quienes han poseído la felicidad pueden soportar la idea de dejar de existir; pero tiene que ser duro morir para quien jamás ha vivido” (*La Utilidad de la Religión*, 91).

¹⁰⁹⁸ Cf. W. Benjamin, *Discursos Interrumpidos I*, 175-191. Sobre el pensamiento de Benjamin en su relación con la teología, cf. M. Fraijó, *A Vueltas con la Religión*, 90-116.

¹⁰⁹⁹ Cf. W. Pannenberg, “Die Aufgabe christlicher Eschatologie”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 279.

Horkheimer caracterizara como “el inextinguible impulso, sostenido contra la realidad, de que ésta debe cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso la justicia”¹¹⁰⁰.

Sin embargo, difícilmente se salvará una posición que otorgue centralidad a la escatología, la cual, como hemos visto, constituye uno de los puntos nucleares del pensamiento filosófico y teológico de Pannenberg, de la acusación de rehuir la confrontación directa con un presente de sufrimiento, cuya solución pospone al futuro. Esta crítica podría dirigirse, de hecho, contra la creencia misma en un Dios de salvación. Como escribe J. Muguerza, “el creyente lo es porque confía en la realización de su sueño de eternidad o, lo que es todavía más, en su instalación desde la eternidad en ese sueño”¹¹⁰¹.

Por otra parte, parece que en el pensamiento de Pannenberg subsiste una contradicción no resuelta entre la concepción de la historia como apertura decidida al futuro (frente a un planteamiento de tipo hegeliano que reduzca el devenir del tiempo a un despliegue necesario desde un núcleo original) y el imperativo de encontrar un sentido a la historia, que exige que ésta no permanezca en suspenso indefinido. La idea de anticipación sugiere que la novedad de la historia ha llegado, por así decirlo, a su fin, porque sabemos ya qué nos va a deparar. Comparece, de esta manera, en el pensamiento de nuestro autor un cierto esencialismo histórico, al considerar que existe un horizonte al que la humanidad está abocada. La historia no será una construcción humana, porque en ella se produce el cumplimiento de un designio que, de alguna forma, trasciende al obrar de la humanidad, orientando, aun inconscientemente, su caminar en la historia.

Pannenberg insiste, de hecho, en que la totalidad de lo real, que se anticipa en cada hecho, mas trasciende lo que ya está dado, implica la idea de un final de la historia, al ser la realidad una totalidad temporal que no puede ser totalizada si no acaece un final del tiempo¹¹⁰². Este aspecto, sin embargo, presenta no pocos interrogantes. En efecto, ¿puede demostrarse que la experiencia individual exija, necesariamente, una totalidad que la trascienda, al menos en sentido último? ¿Cómo dar el paso, en definitiva, de lo individual a lo total, sin caer en la sospecha de efectuar una abstracción ilegítima? ¿Por qué no quedarse en la dimensión individual, resignándose, por tanto, a no aspirar a un sentido final para la historia? Asimismo, es de notar que Pannenberg sostiene que la razón humana es una facultad histórica, pero nuestro autor se aproxima a la historia como una totalidad de sentido, de un modo que bien podría calificarse de “apriorístico”. ¿Cómo descubrir ese sentido? ¿Viene acaso dado en la propia historia y en su análisis objetivo, o no es más bien una imposición de la razón humana, que intenta encontrar en ella un significado? ¿Y si el devenir histórico fuera ininteligible? ¿Cómo podemos estar seguros de que la historia tenga un fin en el cual se hará manifiesto el significado de cada acontecimiento particular y de cada experiencia individual de sentido? ¿Descubrimos el sentido en la historia o, por el contrario, hacemos la historia significativa a través de la acción?

¹¹⁰⁰ M. Horkheimer, *Anhelo de Justicia. Teoría Crítica y Religión*, 226. De esta exigencia se hace eco K. Rahner en *Schriften zur Theologie*, vol. VI, 85. Sobre la necesidad de Dios para preservar un sentido incondicionado en el pensamiento de Horkheimer, cf. J. Habermas, *Israel o Atenas: Ensayos sobre Religión, Teología y Racionalidad*, 121-138. Sobre Horkheimer, cf. J.A. Estrada, *La Teoría Crítica de Max Horkheimer. Del Socialismo Ético a la Resignación*.

¹¹⁰¹ J. Muguerza, “Una Visión del Cristianismo desde la Increencia”, 36.

¹¹⁰² En estos términos se expresa Pannenberg en el “postface” al libro de I. Berten, *Histoire, Révelation et Foi. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg*, 107.

No menos problemático resulta cómo integrar en estas reflexiones la negatividad, la experiencia del sinsentido, a la que Hegel quiso atribuir una fuerza creadora, como momento inexorable en el encaminamiento del espíritu hacia su destino definitivo. Como hemos visto, Pannenberg pospone el esclarecimiento del sentido del mal en la historia a la escatología, pero el excesivo énfasis en la escatología, entendida ésta como una escatología del “final del tiempo” (la “*endzeitliche Eschatologie*”), ¿acaso no margina en exceso la perspectiva, también posible, de una “escatología supratemporal”, en el sentido de una “*überzeitliche Eschatologie*”, que afirme la relación del presente con la eternidad divina?¹¹⁰³ Es decir, ¿no subraya Pannenberg de manera unilateral la prevalencia del carácter consecuente de la escatología frente a su dimensión de realización en el presente de la historia? Ciertamente, el énfasis de Pannenberg en el final del tiempo tiene mucho que ver con la primacía que le confiere al futuro, pero no todo futuro tiene por qué ser escatológico, capaz de conducir a una consumación de la historia como un todo. Podría concebirse, de hecho, un futuro perennemente abierto, trasladando el *ésjaton* al presente.

En consecuencia, parece que la aceptación de un final escatológico de la historia no puede pasar de ser un postulado, motivado por las exigencias tanto de la filosofía como de la teología pannenbergianas, que hacen remitir el sentido de la parte al de una totalidad clausurada sobre sí misma, algo que sólo sería posible en una historia finalizada en un futuro definitivo. Semejante historia consumada difícilmente puede convertirse en objeto de un tratamiento racional, y de hecho podría ser válida la posición que, lejos de buscar un sentido a cada acontecimiento particular en su inserción en un todo mayor, lo confinase al propio evento en su singularidad, sin mostrar una aspiración mayor, y que por tanto no albergara ninguna objeción a una historia permanentemente abierta, en la que no existiesen visos de un *ésjaton*. Asimismo, y puesto que, como hemos visto, Pannenberg pospone la solución al problema del mal en el mundo a la escatología futura, las dudas que esta última suscita, y que hemos intentado exponer en esta sección, hacen que toda la concepción pannenbergiana “penda de un hilo”, el cual, si se rompe, pone en serio peligro su edificio teórico. Si no hay respuesta al desafío de la teodicea sin la perspectiva escatológica pero ésta genera, cuanto menos, numerosas reservas, la propuesta de Pannenberg de un sentido de la historia anticipable, pero cuyo significado final sólo se conocerá en el futuro definitivo, resultará entonces sumamente problemática.

¹¹⁰³ Sobre la distinción entre *endzeitliche* y *überzeitliche Eschatologie*, cf. S. Hjelde, *Das Eschaton und die Eschata. Eine Studie über Sprachgebrauch und Spracherwirrung in protestantischer Theologie von der Orthodoxie bis zur Gegenwart*, 432-433.

CONCLUSIONES

La tesis principal del presente trabajo sostiene que, en el pensamiento de Pannenberg, el tránsito de la reflexión filosófica sobre la historia a la teológica, mediante la introducción de Dios como fundamento último del acontecer histórico, garante de su sentido y de su unidad, y del acontecimiento-Cristo como anticipo del destino final de la historia, viene motivado por una necesidad interna a la propia consideración filosófica, y no por un elemento extrínseco a ella. Dios, para Pannenberg, es necesario si se quiere admitir la posibilidad de que el curso de los tiempos atesore un significado, aun cognoscible únicamente desde la perspectiva de la consumación escatológica de la historia. Sin una instancia divina sería imposible fundamentar, en el plano puramente filosófico, el sentido y la unidad de la historia, reducida entonces a una suma de acciones humanas individuales. Análogamente, la filosofía advierte la posibilidad de anticipar el sentido futuro ya en el presente, pero no propone una concreción de esta *prolepsis*, a diferencia de la teología, que la encuentra en el acontecimiento-Cristo.

Para comprender esta afirmación, es necesario esbozar una serie de conclusiones parciales, referidas a las cuestiones principales que hemos abordado: el diálogo de Pannenberg con Hegel, Dilthey, Heidegger y Bloch, la centralidad del futuro en su concepción filosófico-teológica de la historia, el tránsito de la filosofía a la teología en el esclarecimiento de la naturaleza de la historia, el papel que Pannenberg atribuye a la figura de Jesús de Nazaret, el Cristo, y, finalmente, la problemática de la interpretación escatológica de la historia.

1. Pannenberg frente a Hegel: universalidad y totalidad

La tesis central de la filosofía de la historia de Hegel es contundente: la razón rige el mundo y el curso de los tiempos. En la historia comparece el despliegue del espíritu, de lo sustancial, permanente y verdadero, que busca adquirir la conciencia más elevada de su propia libertad mediante su auto-enajenación en el tiempo.

Ahora bien, la referencia a la historia no se produce, en Hegel, en el terreno de las historias particulares de cada pueblo, sino en el ámbito de la historia universal. Es en ella donde se despliega el espíritu. El filósofo se ve obligado a pensar la historia no como una rapsodia de acciones que no parecen manifestar un sentido, sino que el pensamiento filosófico sobre la historia conduce a la exclusión del azar, para así abrir paso a una consideración reflexiva sobre cómo la razón guía la historia. Frente a una representación meramente descriptiva del acontecer histórico, la filosofía permite contemplar la historia universal como el escenario del despliegue necesario del espíritu que busca su libertad. El sentido pertenece a la historia universal, y es en ella donde se manifiesta lo permanente.

Los pueblos sirven al espíritu y se subordinan a sus necesidades, contribuyendo a expresar el concepto de libertad que éste va adquiriendo en las distintas etapas, que Hegel resume en tres grandes momentos: el de los pueblos orientales, que tuvieron una idea de libertad muy parcial (sólo un individuo, el déspota, es libre), el de los pueblos griegos, que progresaron en la conciencia de libertad al advertir que algunos individuos, y no sólo uno, son libres, y, finalmente el de los pueblos germánicos, cuya religión es el cristianismo (la religión de la libertad), para quienes todos los individuos son libres. Con los pueblos germánicos se alcanza (especialmente con el advenimiento de la Reforma y de la Ilustración), según Hegel, la madurez del espíritu.

Puede decirse que la sistematización hegeliana de la filosofía de la historia, inspirada, como hemos visto, en la premisa fundamental de que la razón gobierna el rumbo de los acontecimientos en su vertiente de historia universal, se presenta, ante todo, como una tentativa de explicación de los cambios históricos. Con el fin de realizar su objetivo, que es el autoconocimiento, el espíritu se vale de medios, como la individualidad. El espíritu se sirve de las pasiones que guían a los individuos y de los conflictos de la historia para encaminarse hacia un fin último, sin que nada le detenga: es la “astucia de la razón”. Los individuos transforman, sí, la historia, pero en la filosofía de Hegel la causa última de esta modificación no es su voluntad particular, sino la del espíritu, que se vale de los intereses individuales. El espíritu también usa materiales en los que se concreta la progresiva realización de la idea que tiene de sí mismo: el estado, en el que se objetiva la libertad, el estado de derecho, las esferas de la vida de un pueblo (siendo central la religión) y la constitución. La historia tiene un fin: el fin último del espíritu. El concepto supremo del espíritu es el pensamiento que se piensa a sí mismo, su conciencia absoluta cuando ya ha superado toda posible determinación y se ha logrado la síntesis final. Así, en la filosofía hegeliana la historia es, en sentido propio, historia universal, que trasciende la contingencia de las historias particulares, y que como tal expresa el despliegue progresivo de una realidad eterna, sustancial y verdadera, la del espíritu, que la rige racionalmente y se encamina hacia su fin último, él mismo, pero habiendo adquirido una conciencia plena de su libertad.

El diálogo de Pannenberg con la filosofía hegeliana ha sido, como hemos visto, muy importante en la obra de nuestro autor. El teólogo alemán muestra, de hecho, gran aprecio por nociones clave en el pensamiento de Hegel, como las de unidad y universalidad del proceso histórico como un todo, la de infinito verdadero (el cual no consiste en la mera oposición a la finitud, sino en la superación de la oposición entre lo infinito y lo finito) y, sobre todo, la idea de fondo de que la revelación divina no puede ser ajena a la historia. De hecho, Pannenberg considera que ningún intento de historicización de la verdad, la cual, en lugar de contemplarse como una realidad

inmutable y ajena al tiempo, se integra en la dinámica del curso de los acontecimientos, puede ignorar el ambicioso proyecto hegeliano.

Sin embargo, existe una diferencia fundamental entre la filosofía de la historia de Hegel y la de Pannenberg. Para el primero, la contingencia de los acontecimientos singulares queda subordinada al fin supremo del espíritu, con el consiguiente peligro de que el curso de los tiempos se asemeje a una especie de “despliegue” necesario de la idea, de un núcleo conceptual que se va expresando en el tiempo y en el espacio, siendo así que tanto la individualidad como la contingencia de los eventos particulares vendrían a ser relativizadas en aras de la perspectiva de una totalidad que sirve a los intereses del espíritu. Pannenberg, por el contrario, se muestra comprometido con la defensa de la contingencia de los acontecimientos puntuales, que no es sino una proclama de la libertad en la historia, la cual no queda relegada a mero cumplimiento de un proceso necesario. A pesar de ello, Pannenberg es consciente de que una acentuación excesiva de la contingencia podría nublar la óptica del sentido, que en la aproximación hegeliana viene garantizada por la subordinación de lo singular a la dinámica global del espíritu. Para admitir, simultáneamente, la posibilidad de una contingencia real de los acontecimientos, como signo de la libertad en la historia, con la idea de que los sucesos singulares no están dejados al acaso, sino que manifiestan un sentido, aunque todavía no se haya hecho del todo perceptible, Pannenberg introduce una categoría de radical importancia en su pensamiento: la de anticipación.

2. Pannenberg y la anticipación: contingencia y libertad

La noción de “anticipación” le permite a Pannenberg conjugar la defensa de un sentido total de la historia con la afirmación del valor único de los acontecimientos singulares y, en particular, del acontecimiento-Cristo. El concepto pannenbergiano de anticipación está inspirado, en lo fundamental, en la noción análoga de Dilthey y, en menor medida, en la que propone Heidegger.

En la línea de Dilthey, Pannenberg vincula estrechamente la anticipación con la unidad de la historia. La noción de anticipación hace factible la conciencia de identidad en una historia aún no concluida, no resuelta, ya que en cada presente histórico se puede anticipar el sentido final. Esta capacidad de anticipación sería imposible sin la unidad del proceso histórico, que lo hace irreducible a la suma de historias particulares (consideración presente también en Hegel). La anticipación permite que los individuos y los pueblos no se vean a sí mismos como meros momentos en el tránsito de los tiempos, tal y como podría desprenderse de la filosofía de la historia hegeliana, sino que adquieran conciencia de su identidad dentro de una historia que aún no ha terminado, pero que se encamina hacia un fin.

Pannenberg, al igual que Dilthey, considera que el sentido de las experiencias individuales sólo puede comprenderse a la luz de una totalidad, aspecto éste que desempeña también un papel de gran importancia en su epistemología: comprender es integrar la parte en un todo mayor, pero toda comprensión es siempre anticipativa, porque aún no conocemos el desenlace final del proceso de la historia. Todo concepto es, así pues, una anticipación del concepto final. La filosofía, a diferencia de las ciencias naturales, tiene como objetivo entender conexiones de significado, pero en el contexto

de la realidad como un todo y no, exclusivamente, en el de sus elementos parciales. La tarea de filosofía es el esclarecimiento del sentido de los fenómenos, para lo que se hace necesario anticipar el sentido de la realidad como un todo, la cual está aún inconclusa. La filosofía proporciona, así, una síntesis de sentido que constituye, necesariamente, una anticipación hipotética de un sentido aún no dilucidado, por lo que, y a diferencia de Hegel, Pannenberg no cree que se pueda dar, ya, con un concepto absoluto.

El significado de un acontecimiento trasciende, necesariamente, el límite impuesto por él mismo, y sólo puede esclarecerse mediante su inserción en la totalidad de los acontecimientos. Sólo desde el final de la historia, desde una historia consumada que hubiera alcanzado su realización, sería posible entender el significado del curso de los acontecimientos. Por el momento, sólo cabe “anticiparlo”, pues toda experiencia individual de sentido anticipa, como resaltara Dilthey, un significado de mayor envergadura, al establecerse una serie de nexos de sentido que vinculan inexorablemente los acontecimientos entre sí, de manera que cada sentido singular apunta, necesariamente, a un sentido mayor que lo trasciende.

Se produce, sin embargo, un distanciamiento relevante entre Pannenberg y Dilthey, porque, para el primero, la totalidad desde la que se ha de comprender el sentido de la experiencia parcial de sentido no puede reducirse al ámbito de la vida individual, sino que ha de proyectarse a la historia universal. Las experiencias individuales de sentido, en definitiva, remiten no sólo a la totalidad de la vida, todavía inconclusa, que hace necesario esperar a que tenga lugar la muerte para poder así mirar en “retrospectiva” a la existencia pasada, sino que obligan a esperar a que acontezca la consumación escatológica de la historia, para que esa mirada en retrospectiva pueda hacerse extensible a la historia universal, ya que el sentido de la vida individual no puede entenderse si no es a la luz de su inserción en la historia de la humanidad. Por tanto, es la perspectiva de una historia universal encaminada hacia una consumación escatológica lo que complementa, en Pannenberg, el enfoque de Dilthey sobre la importancia de conectar la parte con el todo en la dilucidación del sentido de la parte, de manera que ésta no puede comprenderse si no es desde su integración en un todo mayor.

Es, justamente, la necesidad que Pannenberg encuentra de incluir el sentido de la vida individual, y por tanto también la posibilidad de su anticipación en las experiencias concretas, dentro del marco de la historia universal, lo que le separa, asimismo, de Heidegger. Para Heidegger, el *Dasein* presenta una carencia básica que lo constituye en un no-todavía, y sólo puede resolverse alcanzando su fin, que es la muerte, para así lograr la integridad, aun a costa de dejar de estar-en-el-mundo. La anticipación no es una posibilidad más del *Dasein*, sino que expresa su incompletitud esencial, que convierte su existencia en anticipativa. La anticipación es así una tarea para el *Dasein*, que se manifiesta como cuidado. En el anticiparse-a-sí, el *Dasein* dispone de su propia existencia y proyecta de acuerdo con sus posibilidades internas. Según Pannenberg, la anticipación apunta al fin de la historia, pero también a su inconclusión actual, y sin ella no cabe reflexividad, vuelta-hacia-sí-mismo y auténtico protagonismo en la existencia individual y en el decurso de la historia. Si, para Heidegger, la anticipación es una expresión del cuidado del *Dasein* encaminado hacia la muerte, para Pannenberg expresa la unidad de la historia en su encaminamiento hacia el fin.

Podemos notar, en cualquier caso, cómo en Pannenberg la anticipación denota también un “cuidado” de la historia, una capacidad que ésta tiene de reflejar su unidad,

al estar encaminada hacia un fin, al tiempo que también alude al cuidado de cada ser humano, a su capacidad reflexiva de buscar una identidad dentro de la historia volviendo sobre sí mismo, y la anticipación no puede interpretarse como una tentativa de esquivar la historia, sino todo lo contrario: adelantar el sentido de la historia mediante la anticipación es muestra de que el sujeto que está en la historia asume una tarea, abriéndose a la historia en su futuridad, la cual refleja, a juicio de Pannenberg, la libertad de Dios y la contingencia de los acontecimientos históricos. Es así que, en Pannenberg, la perspectiva de la historia amplía la de la existencia individual del *Dasein*, que predomina en Heidegger. Si, en Heidegger, es el dirigirse anticipadamente hacia nuestra posibilidad más extrema, que es la muerte, lo que nos permite tomar posesión de nuestro arrojo en el mundo, de manera que el futuro auténtico sólo se experimenta anticipando la propia muerte (viéndonos como seres finitos, destinados a morir, que han de apropiarse de su existencia), Pannenberg duda de que el conocimiento de la muerte sea capaz de darnos conciencia del tiempo y de transformar la existencia individual en una totalidad. La existencia individual ha de contextualizarse en la historia.

Pannenberg, inspirado por Dilthey, concibe la historia como un tejido dinámico de nexos de significación, en el que todos los acontecimientos se encuentran entrelazados y remiten a una totalidad de significado que los trasciende, y critica, en consecuencia, la reducción heideggeriana y bultmanniana de historia a historicidad, a posibilidad concreta del *Dasein*. El ser humano, para Pannenberg, es esencialmente excéntrico: se distancia de su posición existencial e histórica concreta, abriéndose a un horizonte mayor, y se encuentra desde el principio con unos nexos de sentido que él no ha establecido. El sentido total sólo se descubrirá cuando se haya consumado la historia, y sólo entonces cobrarán luz los acontecimientos singulares.

3. El tránsito necesario de la filosofía a la teología: fundamento y sentido de la historia

La historia posee, para Pannenberg, unidad, en base a los nexos de sentido que vinculan a todos los acontecimientos entre sí, y la identidad de cada sujeto remite a la recepción de unos contextos vitales y sociales que lo anteceden. En la historia, el sujeto se encamina hacia una meta que puede anticipar y, anticipando el final, el ser humano construye su identidad. La convicción de que existirá un cumplimiento futuro de la historia, una clausura definitiva que le asigne un significado final, es lo que para Pannenberg confiere unidad al proceso histórico. La unidad la da el fin: el fin futuro permite englobar la multiplicidad de eventos históricos pasados y presentes en un marco de comprensión unitario, el de la historia como realidad sustantiva y universal. Una historia perennemente inconclusa imposibilitaría la búsqueda de un sentido unitario para todos los sucesos. La historia estaría condenada a la indefinición y a la dispersión. La presencia de un punto focal, aun en el futuro, posibilita referir todos los sucesos de la historia a un mismo objetivo.

Sin embargo, ese punto focal no resulta evidente desde un tratamiento puramente filosófico. La filosofía, sin una referencia a Dios, no es capaz de encontrar un fundamento que verdaderamente vincule las partes del proceso histórico entre sí. Sin una instancia trascendente a la historia no sería posible vislumbrar un sentido, una orientación en su marcha, y siempre permanecería la sospecha de que todo hubiera sido

dejado al acaso. La historia aparecería, entonces, como un agregado de acciones. Para Pannenberg, sólo mediante la atribución a Dios del carácter de fundamento es posible concebir la unidad de la historia. En esta tesis reside la clave más importante para entender el tránsito pannenbergiano de una comprensión meramente filosófica de la historia (que, retomando las reflexiones de Löwith, que tanto han influido en Pannenberg, remite, en último término, a presupuestos teológicos) a su intelección teológica. Podríamos decir que este paso, el que conduce de la filosofía a la teología, representa un momento necesario en el acercamiento pannenbergiano a la historia. Lo que la teología añade a la filosofía no es algo meramente extrínseco, de lo que la filosofía pudiera, eventualmente, prescindir, si optase por desligarse de una cosmovisión judeocristiana, sino que, a juicio de nuestro autor, son las limitaciones inherentes al razonamiento filosófico sobre la historia y, en particular, su incapacidad de fundamentar un sentido que ligue todos los acontecimientos que en ella participan, lo que exige abrirse a una consideración teológica que entronca, también, con la experiencia de fe del pueblo de Israel.

Sólo un fundamento trascendente a la historia vincula *ab origine* unidad y contingencia. La historia es unitaria porque toda ella procede de Dios, y está integrada por hechos contingentes en virtud de la libertad divina. De ese modo, Pannenberg asocia las dos características principales de su concepto de historia (unidad y contingencia) con dos atributos de Dios: su unidad entitativa y su libertad. La historia no dejaría de ser un simple despliegue del ser divino o de su voluntad si no se respetara la libertad de Dios, cuya salvaguarda obliga a hacer depender el sentido de lo histórico del futuro, y a albergar la posibilidad de novedad en la historia. La libertad de Dios, sin embargo, no puede representarse como pura espontaneidad arbitraria, o, de lo contrario, la historia perdería su coherencia. La libertad de Dios es fidelidad a sus promesas, pero la forma en que esto se lleve a cabo no puede deducirse a través de un razonamiento mecánico-causal.

La disyuntiva principal en la hermenéutica de la historia se produce, de esta manera, entre una visión antropocéntrica y una teocéntrica, entre el ser humano o Dios como sujeto de la historia. En cualquier caso, una fundamentación divina de la historia, que se traduce en una hermenéutica no antropocéntrica, no basta, por sí sola, para satisfacer las exigencias del concepto pannenbergiano de historia. A juicio de nuestro autor, es esencial, para toda visión de la historia, respetar la contingencia de los acontecimientos particulares, y para ello hay que adoptar un entendimiento de Dios que lo conciba como el poder del futuro. Puede decirse, por tanto, que no servirá, a los propósitos pannenbergianos, cualquier tipo de fundamentación divina de la historia, sino que ésta habrá de adoptar una ontología del futuro que permita, desde la idea de la libertad divina, respetar la individualidad y la contingencia en el seno del proceso histórico.

El tránsito de la filosofía a la teología en el entendimiento de la historia se refleja en la tesis de Pannenberg de que no es posible comprender el sentido de la historia sin entender quién es Dios, y a la inversa, para entender quién es Dios hay que dilucidar el sentido de la historia, dándose un nexo inquebrantable entre ambos, aunque el sentido de la historia se sitúa en un plano distinto al de las eventualidades de los diferentes sucesos: representa, más bien, un principio hermenéutico que se refiere a la historia como un todo, y no como una yuxtaposición de eventualidades particulares. Es en el marco de la historia como universalidad donde se descubre su sentido y, por tanto,

donde se vislumbra la presencia reveladora de Dios. Al igual que Israel acabó advirtiéndolo que la revelación de Dios no aparecía en referencia a teofanías particulares, sino en lo que concierne al sentido de la historia como un todo, encaminada hacia un final (algo visible, de modo eminente, en la proyección escatológica de la teología de la historia con la apocalíptica), Pannenberg descubre a Dios en el término del acontecer histórico, cuando se esté en condiciones de identificar un sentido para todo el proceso anterior. Sólo desde el fin se podrán interpretar el principio y el desarrollo, pues sólo entonces se habrá producido la superación necesaria de toda particularidad, abriéndosele a la mente el auténtico horizonte del sentido.

Para Pannenberg, la historia sólo se comprende como historia universal a partir del acontecimiento-Cristo, porque en él se anticipa el futuro de la historia, su realización definitiva, y es desde él que puede contemplarse la historia con una perspectiva verdaderamente universal, la cual sólo podría lograrse si se conociera ya el futuro. En este punto, la conexión entre el planteamiento filosófico pannenbergiano y el teológico es máxima. En efecto, la figura de Jesús de Nazaret, revestida, de por sí, de una honda significación teológica, adquiere ahora una importancia filosófica capital como el anticipo del final escatológico que a todos nos aguarda, y como anticipo, en definitiva, del sentido final de una historia todavía inconclusa. Dicho anticipo es garante del sentido de la historia. Si, estrictamente, sería necesario esperar hasta que aconteciese la consumación de los tiempos para esclarecer el sentido de la historia, puesto que éste ha sido anticipado en Jesús de Nazaret, tanto la filosofía como la teología pueden, ya, disponer de una valiosa fuente de reflexión. De esta manera, Pannenberg puede sostener el carácter abierto de la historia, frente al determinismo, al tiempo que señala que la historia no permanecerá incierta por siempre, porque su sentido final ha sido anticipado ya en el destino de Jesús de Nazaret.

La teología, por tanto, contribuye a la filosofía no sólo aportando un fundamento trascendente, a saber, Dios, para la historia, sino también un anticipo del sentido final del curso de los tiempos, que, para Pannenberg, sólo puede ser Jesús de Nazaret, dado que en su figura se cumplen las exigencias de unicidad (un acontecimiento singular, y no un evento dilatado en el tiempo) y de universalidad (está abierto “para todo el que tenga ojos”). En ello radica la importancia de la teología: la filosofía descubre, por así decirlo, la posibilidad de anticipar el sentido final de la historia, pero no ofrece una concreción de ese anticipo en ningún acontecimiento singular. La reflexión filosófica sobre la historia se encuentra, así, doblemente incompleta: es incapaz de encontrar un fundamento del sentido de la historia prescindiendo de Dios, y es incapaz de proponer un anticipo concreto de ese sentido definitivo. La primera carencia es subsanable desde la propia filosofía, mediante la referencia a Dios como fundamento trascendente del proceso histórico como un todo, aunque la aceptación de una visión teocéntrica apunte ya, irremediablemente, a la reflexión teológica, al introducir a Dios. La segunda, sin embargo, sólo puede resolverse, cree Pannenberg, si la filosofía tiene en cuenta el significado del acontecimiento-Cristo como anticipo del final escatológico de la historia. Para ello, es necesario que se establezca un diálogo fecundo entre la filosofía y la teología.

4. Filosofía y teología desde la óptica del futuro

El futuro que se anticipa en el destino de Jesús de Nazaret desempeña un papel central en el pensamiento de Pannenberg. El teólogo alemán reconoce el mérito de filosofías que, como la de Bloch, han sido capaces de acentuar el poder arrollador del futuro en la comprensión de la historia (en especial, desde el prisma de la esperanza). En Pannenberg, el futuro se presenta como futuro escatológico, destinado a una consumación final de la historia que ha sido anticipada en la resurrección de Jesús. Pannenberg sitúa el horizonte de la teodicea, como justificación de Dios pese a las contradicciones del mundo y de la historia, en la escatología, que es la historia considerada desde la perspectiva del *ésjaton*, de lo último. Si, para Hegel, la historia es en sí misma teodicea, porque refleja el esplendor de la idea, que se expresa en el curso evolutivo de la historia universal, Pannenberg sólo puede elaborar una teodicea a la luz de la historia en su consumación final, y no en su realización presente.

La centralidad del futuro en el pensamiento de Pannenberg le lleva a elaborar una interpretación propia de una idea nuclear en las enseñanzas del Nuevo Testamento: la de Reino de Dios. Frente a una hermenéutica puramente ético-moral del Reino, Pannenberg opta por una renovación de la escatología consecuente, concediendo a la dimensión de futuridad del Reino de Dios un lugar preeminente. El futuro del Reino de Dios atrae continuamente al presente, que espera que su significado se revele en el futuro. El presente, sin embargo, puede anticipar ya el futuro, por lo que no queda desprovisto de su sustancialidad. Ese futuro habría sido anticipado por Jesús en su predicación del Reino de Dios, haciendo que el presente apareciera como efecto del futuro que ha de llegar. La primacía le corresponde, en cualquier caso, al futuro que orienta el presente. El presente pierde su carácter absoluto por encaminarse hacia un futuro escatológico pero, frente al determinismo histórico, el futuro, que es anticipable, no anula la singularidad del presente.

El futuro que atrae hacia sí al presente viene a ser contemplado por Pannenberg como un poder unificador, el cual orienta todo presente y exhibe la característica de unidad. Es por ello que puede ser identificado con el ser divino: Dios es el poder unificador del futuro, que unirá todo lo que ahora se presenta como diferente y contradictorio. Y siendo Dios el poder unificador del futuro, sólo podrá decirse que Dios existe cuando se haya consumado la historia en el futuro escatológico, en la realización plena del Reino de Dios. La revelación definitiva de Dios se dará, en consecuencia, al final de la historia.

La futuridad de Dios permite también comprender su libertad: Dios es pura libertad porque tiene siempre un futuro que no se agota en las determinaciones presentes. La comprensión del ser divino como un poder futuro unificador tiene una clara consecuencia socio-política: el futuro de la humanidad ha de converger hacia una creciente unidad. Aunque el Reino de Dios trascienda todo esfuerzo humano, no puede ser ajeno a las conquistas sociales y políticas ganadas por la humanidad, si bien sólo en el Reino escatológico se superarán definitivamente los antagonismos presentes, y en especial los que enfrentan el individuo y la sociedad. La consumación de la sociedad en el Reino de Dios escatológico sólo es posible si en ella pueden participar todos los individuos que han existido a lo largo de la historia o, de lo contrario, éstos habrían sido meros medios en la andadura hacia el futuro. De ahí la importancia, para Pannenberg, de la fe en la resurrección de los muertos al final de los tiempos, anticipada ya en el destino de Jesús de Nazaret.

Un elemento definitorio de la concepción pannenbergiana de la historia es, como hemos señalado, la centralidad que concede a la temática escatológica. La escatología, esto es, la perspectiva de una historia encaminada hacia una consumación futura, en la que se esclarecerá su sentido final, constituye un punto irrenunciable para la aproximación pannenbergiana a la historia, tanto en la filosofía como en la teología. Sus constantes alusiones al futuro, y a su poder sobre el presente, remiten, en última instancia, no a cualquier tipo de futuro, sino a un futuro de naturaleza escatológica. El futuro podría ser lo eternamente abierto, sin visos de consumación. Aun así, nuestro autor reconoce, como Kant, que la idea de un final del tiempo supera por completo el poder de la imaginación humana. Y, en efecto, sería posible concebir una historia que careciera de conclusión, en el sentido de una resolución definitiva que, como pretende la conciencia escatológica, la “cerrara”, para así desvelar su sentido último. El significado de las experiencias individuales de sentido no podría, entonces, vincularse a una totalidad mayor cuyo sentido se posterga al final escatológico. Y, por otra parte, en esta hermenéutica de la historia no sería necesario, como Pannenberg plantea, un Dios que actuase como garante del sentido último de los acontecimientos, ya que esta cuestión perdería su carácter apremiante.

No sería exagerado afirmar que la problemática de la perspectiva de una consumación escatológica de la historia constituye la más seria objeción contra el planteamiento pannenbergiano de una revelación divina a través del curso de los tiempos tomado como totalidad, pues exige postular que la historia se encamina hacia un fin en el que será llevada a término, manifestándose su significado último. La posibilidad de concebir una historia sin fin, constantemente abierta, en la que nada se resuelve, implicaría negar de plano tanto la idea de una anticipación del futuro escatológico en el destino de Jesús de Nazaret (tesis central en la cristología pannenbergiana y en su respuesta al desafío de Lessing sobre cómo las verdades contingentes de la historia pueden erigirse en verdades universales de la razón) como la noción misma de un futuro escatológico. De hecho, la respuesta de Pannenberg al interrogante fundamental de la teodicea, esto es, a la pregunta por la presencia del mal en el mundo y su compatibilidad con la existencia de Dios, pasa por la escatología: aún no conocemos el sentido del mal en la historia, pues éste sólo será revelado al final de los tiempos. Sin escatología no hay solución posible, para Pannenberg, al problema del mal. Tal es el resultado de asumir, en su radicalidad, la orientación de la historia hacia un futuro escatológico.

5. Desarrollo intelectual y constantes en el pensamiento de Pannenberg

Si bien se aprecian diferencias entre los escritos iniciales de Pannenberg (destacando, dentro de este ámbito y por su carácter innovador, “Acontecer Salvífico e Historia” y *La Revelación como Historia*) y sus publicaciones de madurez, como la *Teología Sistemática* o los *Beiträge zur systematischen Theologie*, no es menos cierto que, en lo que atañe a su concepción filosófico-teológica de la historia, puede decirse que, en lo fundamental, Pannenberg ha mantenido una serie de ejes vertebradores a los que parece no querer renunciar. Son los siguientes:

- 1) La perspectiva de una historia universal, frente a su disolución en historias particulares o en la historicidad como posibilidad del individuo, lo que

entronca con un planteamiento que, inspirado en Hegel y, más aún, en Dilthey, entiende que el sentido de la experiencia individual sólo puede comprenderse a la luz de su inserción en un todo mayor.

- 2) La concepción escatológica de la historia, que obliga a posponer el sentido final del curso de los tiempos a su consumación futura, y que ofrece también, en el pensamiento de Pannenberg, una respuesta al problema del mal.
- 3) La importancia de la categoría de “anticipación”, tanto en su aproximación al método del conocimiento como en su interpretación del significado del acontecimiento-Cristo como anticipo del final que a todos nos aguarda.
- 4) La primacía de la óptica del futuro, que se manifiesta en la elaboración pannenbergiana de una ontología del futuro, la cual le hace proponer una idea de Dios como “poder del futuro”.
- 5) La necesidad de apelar a Dios como fundamento de la historia, lo que constituye el vínculo eminente entre la reflexión en clave filosófica y la que procede en clave teológica.
- 6) El intento de conjugar la defensa de la contingencia de los acontecimientos particulares, que para nuestro autor está asociada con la libertad de Dios, con la convicción de que la historia no está dejada al acaso, siendo posible, aun provisional y anticipadamente, encontrar un sentido en ella.

Por tanto, y aunque resulta innegable que el Pannenberg tardío ha incorporado, por ejemplo, el planteamiento (*a priori* contrario a sus posiciones iniciales, y más en consonancia con las teologías de Barth y de Bultmann) de que la revelación de Dios tiene lugar como historia y como palabra, sin darse una oposición tan acusada entre ambas realidades como podría colegirse de la lectura de sus textos más tempranos, lo cierto es que este cambio, sin duda significativo, no afecta, en lo fundamental, a su concepción filosófico-teológica de la historia, la cual se mantiene sustancialmente desde sus escritos programáticos. Análogamente, y si bien en sus obras más recientes se percibe el creciente interés por temáticas que, como la del fenómeno de la pérdida de sentido, parecieran inscribirse, en primera instancia, en un planteamiento existencial, no hemos de olvidar que la respuesta que Pannenberg ofrece a todos estos interrogantes remite, en el fondo, a las categorías básicas que ha delineado ya en sus escritos de juventud.

Puede decirse, en definitiva, que Pannenberg ha ido explicitando sus concepciones iniciales, sobre todo mediante su aplicación a una variada gama de cuestiones, de índole filosófica y teológica, pero que, en lo fundamental, las ideas “matrices” que edifican su pensamiento se han mantenido sustancialmente idénticas a lo largo de su dilatada trayectoria intelectual.

6. Filosofía, teología, religiones e historia

La filosofía y la teología comparten, en el pensamiento de Pannenberg, dos características sumamente relevantes: ambas tienen como objeto no aspectos parciales, sino el sentido de la realidad como un todo, y, por otra parte, las conclusiones de ambas disciplinas, en virtud del carácter abierto de una historia aún en proceso, están sometidas a unas notas de provisionalidad que les impiden aportar un “concepto definitivo”, sino, tan sólo, conjeturas anticipadoras que han de irse validando históricamente.

Pannenberg hace depender, de este modo, la metodología y el alcance de la filosofía y de la teología de la perspectiva de una historia inconclusa, cuyo sentido no puede esclarecerse por el momento. Sin embargo, la teología no es una mera prolongación de la filosofía. Es cierto que, para nuestro autor, las dos comparten un fundamento común en lo que concierne al entendimiento de la naturaleza de la historia: Dios, garante del sentido y de la unidad del proceso histórico, pero la teología no puede deducirse apriorísticamente de la filosofía, como pretendiera el idealismo alemán, sino que se basa en la experiencia concreta de fe. Las religiones, para Pannenberg, explicitan, en una historia no concluida, el modo en que, anticipativamente, experimentamos la realidad de Dios.

Para la teología es esencial, en consecuencia, basarse en la conciencia religiosa como posible anticipadora de un sentido que se refiere a la realidad como un todo. La filosofía, por el contrario, aunque tenga también por objeto el sentido de la realidad como un todo, no parte de éste tal y como se explicita en la conciencia religiosa, pero las dos confluyen en el interrogante de fondo que guía sus respectivas empresas, y la filosofía no puede ignorar el modo en que la conciencia religiosa, en su variedad fenomenológica, ha pretendido anticipar un sentido último en una historia aún abierta. De ahí que, para Pannenberg, sea legítimo el tránsito de la filosofía a la teología, no sólo en virtud del fundamento común que, a su juicio, ambas comparten (Dios como garante del sentido y de la unidad de la historia), y que la propia filosofía, a causa de sus limitaciones intrínsecas si parte de una visión exclusivamente antropocéntrica, ha de asumir, sino también por cuanto la filosofía no puede excluir de sus consideraciones las anticipaciones que la conciencia religiosa, como experiencia de la realidad divina (la cual es necesaria, para Pannenberg, tanto filosófica como teológicamente, si se quiere fundamentar un posible sentido del curso de la historia), ha ido ofreciendo a lo largo de los siglos. La posición central, pero no excluyente, que Pannenberg concede al cristianismo se debe, precisamente, a que esta religión proporcionaría una anticipación que, por sus características internas, respondería plenamente a las exigencias que, racionalmente, la filosofía plantea a toda pretensión de anticipación de un sentido último de la realidad.

En la cuestión relativa a la naturaleza de la historia convergen, como hemos visto, las categorías centrales que vertebran el pensamiento de Pannenberg en sus distintas dimensiones, y su obra ha contribuido a mostrar la fecundidad que aún hoy manifiestan cuestiones clásicas de la filosofía y de la teología, las cuales, lejos de haber perdido su vigencia, pueden continuar interpelando a la mente contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE WOLFHART PANNENBERG

En la medida de lo posible, hemos acudido a la traducción castellana existente de las obras de Pannenberg, cotejándola con el original alemán. Sin embargo, numerosos títulos del teólogo alemán no han sido traducidos al castellano, y algunos de ellos sólo se encuentran en inglés. En la bibliografía indicamos la edición alemana, seguida, en su caso, por la traducción castellana.

Para la citación directa de Pannenberg hemos preferido utilizar, en general, las traducciones castellanas, aunque ocasionalmente no ha sido posible, por lo que hemos tenido que proporcionar nuestra propia traducción o, simplemente, reseñar el texto alemán o inglés a pie de página.

A) Libros

Pannenberg, W. *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, tesis de teología, Gotinga 1954.

Pannenberg, W. *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung der Geschichte des Analogiebegriffs in der Gotteserkenntnis*, maschinenschriftliche Habilitationsschrift, Heidelberg 1955.

Pannenberg, W. - Rendtorff, R. – Wilckens, O. – Rendtorff, T. *Offenbarung als Geschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1961. Edición castellana: *La Revelación como Historia*, Sígueme, Salamanca 1977.

Pannenberg, W. *Was ist der Mensch. Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1962. Edición castellana: *El Hombre como Problema. Hacia una Antropología Teológica*, Herder, Barcelona 1976.

Pannenberg, W. *Grundzüge der Christologie*, G. Mohn, Gütersloh 1964. Edición castellana : *Fundamentos de Cristología*, Sígueme, Salamanca 1974.

Pannenberg, W. *Grundfragen systematischer Theologie: gesammelte Aufsätze*, vol. I, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1967. Edición castellana: *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976.

Pannenberg, W. *Thesen zur Theologie der Kirche*, Claudius-Verlag, Munich 1970.

Pannenberg, W. – Müller, A.M.K. *Erwägung zu einer Theologie der Natur*, G. Mohn, Gütersloh 1970.

Pannenberg, W. *Theologie und Reich Gottes*, G. Mohn, Gütersloh 1971. Edición castellana: *Teología y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1974.

Pannenberg, W. *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1972.

Pannenberg, W. *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt 1973. Edición castellana: *Teoría de la Ciencia y Teología*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1981.

Pannenberg, W. *Glaube und Wirklichkeit: kleine Beiträge zur christlichen Denken*, Kaiser, Munich 1975.

Pannenberg, W. *Ethik und Ekklesiologie: gesammelte Aufsätze*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1977. Edición castellana: *Ética y Eclesiología*, Sígueme, Salamanca 1985.

Pannenberg, W. *Die Bestimmung des Menschen: Menschsein, Erwählung und Geschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1978. Edición castellana: *El Destino del Hombre: Reflexiones Teológicas sobre el Ser del Hombre, la Elección y la Historia*, Sígueme, Salamanca 1981.

Pannenberg, W. *Das Glaubensbekenntnis: ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*, G. Mohn, Gütersloh 1979.

Pannenberg, W. *Grundfragen systematischer Theologie: gesammelte Aufsätze*, vol. II, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1980.

Pannenberg, W. *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1988.

Pannenberg, W. *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1983. Edición castellana: *Antropología en Perspectiva Teológica*, Sígueme, Salamanca 1993.

Pannenberg, W. (ed.), *Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1984.

Pannenberg, W. *Christliche Spiritualität: theologische Aspekte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1986.

Pannenberg, W. (ed.), *Sind wir von Natur aus religiös?*, Patmos, Düsseldorf 1986.

Pannenberg, W. *Systematische Theologie*, vol. I, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1988. Edición castellana: *Teología Sistemática*, vol. I., Pontificia Universidad de Comillas, Madrid 1996.

Pannenberg, W. *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Herder, Friburgo 1988.

Pannenberg, W. – Lehman, K. (eds.), *Les Anathèmes du XVIe Siècle sont ils encore actuels? Les condamnations doctrinales du concile de Trente et des Réformateurs justifient-elles encore la division de nos Églises? Propositions soumises aux Églises catholique, luthérienne et réformée en Allemagne sous la direction de Karl Lehman et Wolfhart Pannenberg à la demande de l'éveque E. Lohse et du cardinal Ratzinger*, Éditions du Cerf, París 1989.

Pannenberg, W. *Systematische Theologie*, vol. II, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1991, vol. II. Edición castellana: *Teología Sistemática*, vol. II, Pontificia Universidad de Comillas, Madrid 1996.

Pannenberg, W. *An Introduction to Systematic Theology*, T and T Clarke, Edimburgo 1991.

Pannenberg, W. – Schneider, Th. (eds.), *Verbindliches Zeugnis*, Herder, Friburgo de Brigovia 1992.

Pannenberg, W. *Systematische Theologie*, vol. III, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1993. Edición castellana: *Teología Sistemática*, vol. III, Pontificia Universidad de Comillas, Madrid 1996.

Pannenberg, W. *Toward a Theology of Nature. Essays on Science and Faith*, Westminster, John Knox Press, Louisville Kentucky 1993.

Dorschner, J. – Heller, M. – Pannenberg, W. *Mensch und Universum: Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog*, F. Pustet, Ratisbona 1995.

Pannenberg, W. *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1996. Edición castellana: *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*, Sígueme, Salamanca 2001.

Pannenberg, W. *Grundlagen der Ethik: philosophisch-theologische Perspektiven*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1996.

Pannenberg, W. *Schleiermachers Schwierigkeiten mit dem Schopfungsgedanken*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Munich 1996.

Pannenberg, W. *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland: von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1997.

Pannenberg, W. *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I: "Philosophie, Religion, Offenbarung", Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1999.

Hilberath, B.J. – Pannenberg, W. (ed.), *Zur Zukunft der Ökumene: die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre"*, Pustet, Ratisbona 1999.

Pannenberg, W. *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II: "Natur und Mensch und die Zukunft der Schöpfung", Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000.

Pannenberg, W. *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. III: "Kirche und Ökumene", Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000.

Pannenberg, W. *Hintergründe des Streites um die Rechtfertigungslehre in der evangelischen Theologie*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Munich 2000.

Pannenberg, W. *The Historicity of Nature. Essays on Science and Theology*. Editado por N.H. Gregersen, Templeton Foundation Press, West Conshohocken PA 2008.

B) Artículos

Pannenberg, W. “Die Krise des Ethischen und die Theologie”, en *Theologische Literaturzeitung* 87 (1962), 7-16.

Pannenberg, W. “Anthropologie und Gottesfrage”, en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1972, 9-28. Publicado originalmente en *Kerk en theologie* 22 (1971), 1-14.

Pannenberg, W. “Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik”, en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1972, 29-47. Publicado originalmente en *Evangelische Kirche* 2 (1969), 442-446.

Pannenberg, W. “Christliche Theologie und philosophische Kritik”, en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1972, 48-77. Publicado originalmente en *Révue de Théologie et de Philosophie* 18 (1968), 349-371.

Pannenberg, W. “Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels”, en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1972, 78-113. Publicado originalmente como “La signification du Christianisme dans la philosophie de Hegel”, en *Archives de philosophie* 33 (1970), 755-786.

Pannenberg, W. “Die Christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg”, en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1972, 114-128. Publicado originalmente en *Radius* 3 (1968), 40-42.

Pannenberg, W. “Ein Briefwechsel zwischen Wolfhart Pannenberg und Gerhard Ebeling”, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (1973), 448-473.

Pannenberg, W. “Der Geist des Lebens”, en *Glaube und Wirklichkeit: kleine Beiträge zur christlichen Denken*, Kaiser, Munich 1975, 31-56.

Pannenberg, W. “La Crisis del Principio Escritura”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976, 11-21.

Pannenberg, W. “¿Qué es la Verdad?”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976, 53-76. Publicado originalmente como “Was ist Wahrheit?”, en K. Scharf (ed.): *Vom Herrengeheimnis der Wahrheit; Festschrift für Heinrich Vogel*, Lettner-Verlag, Berlín-Stuttgart 1962, 214-239.

Pannenberg, W. “El Dios de la Esperanza”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976, 197-210. Publicado originalmente como “Der Gott der Hoffnung”, en S. Unseld (ed.), *Ernst Bloch zu Ehren. Beiträge zu seinem Werk*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1965, 209-225.

Pannenberg, W. “Acontecer Salvífico e Historia”, en *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976, 211-275. Publicado originalmente como “Heilsgeschehen und Geschichte”, en *Kerygma und Dogma* 5 (1959) 218-237 y 259-288.

Pannenberg, W. “Eschatologie und Sinnerfahrung”, en *Grundfragen systematischer Theologie: gesammelte Aufsätze*, vol. II, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1980, 66-79. Publicado originalmente en *Kerygma und Dogma* 19 (1973), 39-52.

Pannenberg, W. “Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte”, en *Grundfragen systematischer Theologie: gesammelte Aufsätze*, vol. II, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1980, 96-128.

Pannenberg, W. “Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen”, en *Grundfragen systematischer Theologie: gesammelte Aufsätze*, vol. II, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1980, 174-187. Publicado originalmente en *Kerygma und Dogma* 24 (1978), 104-117.

Pannenberg, W. “Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums”, en *Grundfragen systematischer Theologie: gesammelte Aufsätze*, vol. II, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1980, 188-206.

Pannenberg, W. “Gottesbenbildlichkeit und Bildung des Menschen”, en *Grundfragen systematischer Theologie: gesammelte Aufsätze*, vol. II, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1980, 207-225. Publicado originalmente en *Theologia Practica* 12 (1977), 259-273.

Pannenberg, W. “Wahrheit, Gewissheit und Glaube”, en *Grundfragen systematischer Theologie: gesammelte Aufsätze*, vol. II, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1980, 226-264.

Pannenberg, W. “Das Ende der Metaphysik und der Gottesgedanke”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1988, 7-19.

Pannenberg, W. “Das Problem des Absoluten”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1988, 20-33.

Pannenberg, W. “Bewusstsein und Subjektivität”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1988, 34-50.

Pannenberg, W. "Sein und Zeit", en *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1988, 61-65.

Pannenberg, W. "Begriff und Antizipation", en *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1988, 66-79.

Pannenberg, W. "Atom, Dauer, Gestalt: Schwierigkeiten mit der Prozessphilosophie", en *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1988, 80-84. Publicado originalmente como "Atom, Duration, Form: Difficulties with Process Philosophy", en *Process Studies* 14 (1984), 21-30.

Pannenberg, W. "Die Bedeutung der Kategorien 'Teil' und 'Ganzes' für die Wissenschaftstheorie der Theologie", *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1988, 85-100. Publicado originalmente en *Theologie und Philosophie* 53 (1978), 481-497.

Pannenberg, W. "God's presence in history", en *Christian Century*, 11 de marzo de 1981, 260-263.

Pannenberg, W. "Constructive and Critical Functions of Christian Eschatology", en *Harvard Theological Review* 77:2 (1984), 119-139.

Pannenberg, W. "Der Geist und sein Anders", en D. Heinrich – R.P. Horstmann (eds.), *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, 151-159.

Pannenberg, W. "Die Wahrheit Gottes in der Bibel und im christlichen Dogma", en W. Oelmüller (ed.), *Wahrheitsansprüchen der Religionen heute*, F. Schöningh, Paderborn 1986, 271-285.

Pannenberg, W. "Die weltgrundende Funktion des Mythos", en H.H. Schmid (ed.), *Mythos und Rationalität*, G. Mohn, Gütersloh 1988, 108-122.

Pannenberg, W. "The Doctrine of Creation and Modern Science", en *Zygon* 23 (1988), 3-21. Publicado originalmente como "Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft", en H. Deuser (ed.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt: Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, Chr. Kaiser, Munich 1986, 276-291.

Pannenberg, W. "Theological Questions to Scientists", en *Toward a Theology of Nature. Essays on Science and Faith*, Westminster, John Knox Press, Louisville Kentucky 1993, 15-28. Publicado originalmente en *Zygon* 16 (1981), 65-77.

Pannenberg, W. "The Doctrine of Creation and Modern Science", en *Toward a Theology of Nature. Essays on Science and Faith*, Westminster, John Knox Press, Louisville Kentucky 1993, 29-49.

Pannenberg, W. "God and Nature", en *Toward a Theology of Nature. Essays on Science and Faith*, Westminster, John Knox Press, Louisville Kentucky 1993, 50-71.

Pannenberg, W. "Contingency and Natural Law", en *Toward a Theology of Nature. Essays on Science and Faith*, Westminster, John Knox Press, Louisville Kentucky 1993, 72-122.

Pannenberg, W. "The Doctrine of the Spirit and the Task of a Theology of Nature", en *Toward a Theology of Nature. Essays on Science and Faith*, Westminster, John Knox Press, Louisville Kentucky 1993, 123-137.

Pannenberg, W. "Spirit and Nature", en *Toward a Theology of Nature. Essays on Science and Faith*, Westminster, John Knox Press, Louisville Kentucky 1993, 138-147.

Pannenberg, W. "Spirit and Mind", en *Toward a Theology of Nature. Essays on Science and Faith*, Westminster, John Knox Press, Louisville Kentucky 1993, 148-161.

Pannenberg, W. "Das Heilige in der modernen Kultur", en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I: "Philosophie, Religion, Offenbarung", Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1999, 11-26. Publicado originalmente como "Il sacro nella civiltà moderna", en *Fondamenti* 4 (1986), 105-123.

Pannenberg, W. "Ein theologischer Rückblick auf die Metaphysik", en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I: "Philosophie, Religion, Offenbarung", Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1999, 27-31. Publicado originalmente en *Heidelberger Jahrbücher* 39 (1995), 19-23.

W. Pannenberg, "Fichte und die Metaphysik des Unendlichen", en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, "Philosophie, Religion, Offenbarung", Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1999, 32-44. Publicado originalmente en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992), 348-362.

Pannenberg, W. "Die Rationalität der Theologie", en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I: "Philosophie, Religion, Offenbarung", Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1999, 74-84. Publicado originalmente en M. Kessler - W. Pannenberg - H. J. Pottmeyer (eds.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie. Max Seckler zum 65. Geburtstag*, Francke, Tübinga 1992, 533-544.

Pannenberg, W. "Sinnerfahrung, Religion und Gottesgedanke", en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I: "Philosophie, Religion, Offenbarung", Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1999, 101-113. Publicado originalmente en *Theologie und Philosophie* 59 (1984), 178-190.

Pannenberg, W. "Religion und Religionen", en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I: "Philosophie, Religion, Offenbarung", Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1999, 145-154. Publicado originalmente como "Religion und Religionen. Theologische Erwägungen zu den Prinzipien eines Dialogs mit den Weltreligionen", en A. Bsteh (ed.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, St. Gabriel, Mödling 1987, 179-196.

Pannenberg, W. "Die Religionen als Thema der Theologie", en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I: "Philosophie, Religion, Offenbarung", Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1999, 160-172. Publicado originalmente como "Die Religionen

als Thema der Theologie. Die Relevanz der Religionen für das Selbstverständnis der Theologie”, en *Theologische Quartalsschrift* 169 (1989), 99-110.

Pannenberg, W. “Das Christentum: eine Religion unter anderen?”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I: “Philosophie, Religion, Offenbarung”, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1999, 173-184. Publicado originalmente en *Theologische Schriftenreihe des Johanniterordens* 1 (1996), 1-16.

Pannenberg, W. “Offenbarung und ‘Offenbarungen’ im Zeugnis der Geschichte”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, “Philosophie, Religion, Offenbarung”, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1999, 212-237. Publicado originalmente en W. Kern – H.J. Pottmeyer- M. Seckler (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg de Brisgovia-Basilea-Viena 1985, vol. II, 84-107.

Pannenberg, W. “Offenbarung als Kategorie philosophischer Theologie”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, “Philosophie, Religion, Offenbarung”, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1999, 238-245. Publicado originalmente en M. Olivetti (ed.), *Filosofia della Revelazione*, CEDAM, Padua 1994, 867-874.

Pannenberg, W. “Zur Begründung der Lehre von der Schriftinspiration”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I: “Philosophie, Religion, Offenbarung”, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1999, 246-248. Publicado originalmente en M. Seitz – K. Lehmkuhler, *In der Wahrheit bleiben. Dogma – Schriftauslegung – Kirche: Festschrift für Reinhard Slenczka zum 65. Geburtstag*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1996, 156-159.

Pannenberg, W. “Die Auferstehung Jesu-Historie und Theologie”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I: “Philosophie, Religion, Offenbarung”, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1999, 308-318. Publicado originalmente en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 91 (1994), 318-328.

Pannenberg, W. “History and the Reality of the Resurrection”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, “Philosophie, Religion, Offenbarung”, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1999, 319-326. Publicado originalmente en G. D’Costa (ed.): *Resurrection Reconsidered*, One World, Oxford 1996, 62-72.

Pannenberg, W. “Gott und die Natur. Zur Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Theologie und Naturwissenschaft”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II: “Natur und Mensch- und die Zukunft der Schöpfung”, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2000, 11-29. Publicado originalmente en *Theologie und Philosophie* 58 (1983), 481-500.

Pannenberg, W. “Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II: “Natur und Mensch- und die Zukunft der Schöpfung”, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2000, 43-54. Publicado originalmente en W. Gräb (ed.), *Urknall oder Schöpfung. Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie*, C. Kaiser, Gütersloh 1995, 139-152.

Pannenberg, W. “Geist und Energie. Zur Phänomenologie Teilhards de Chardin”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II: “Natur und Mensch- und die Zukunft der

Schöpfung”, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000, 55-63. Publicado originalmente en *Acta Teilhardiana* 8 (1971), 5-12.

Pannenberg, W. “Geist als Feld –nur eine Metaphor”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II: “Natur und Mensch- und die Zukunft der Schöpfung”, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000, 64-68. Publicado originalmente en *Theologie und Philosophie* 71 (1996), 257-260.

Pannenberg, W. “Humanbiologie-Religion-Theologie. Ontologische und wissenschaftstheologische Prämissen ihrer Verknüpfung”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II: “Natur und Mensch- und die Zukunft der Schöpfung”, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000, 99-111. Publicado originalmente en H. May – M. Striegnitz – Ph. Hefner, *Kooperation und Wettbewerb. Zur Ethik und Biologie menschlichen Sozialverhaltens*, Evangelische Akademie Loccum, Loccum 1988, 131-149.

Pannenberg, W. “Bewusstsein und Geist”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II: “Natur und Mensch- und die Zukunft der Schöpfung”, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000, 123-140. Publicado originalmente en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983), 322-351.

Pannenberg, W. “Christliche Anthropologie und Personalität”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II: “Natur und Mensch- und die Zukunft der Schöpfung”, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000, 150-161.

Pannenberg, W. “Die christliche Deutung des Leidens”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II: “Natur und Mensch- und die Zukunft der Schöpfung”, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000, 246-253.

Pannenberg, W. “Macht der Mensch die Religion, oder macht die Religion den Menschen. Ein Rückblick auf die Diskussion des religionstheoretischen Arbeitskreises”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II: “Natur und Mensch- und die Zukunft der Schöpfung”, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000, 254-259.

Pannenberg, W. “Religion und menschliche Natur”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II: “Natur und Mensch- und die Zukunft der Schöpfung”, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000, 260-270. Publicado originalmente en W. Pannenberg (ed.), *Sind wir von Natur aus religiös?*, Patmos, Düsseldorf 1986, 9-24.

Pannenberg, W. “Die Aufgabe christlicher Eschatologie”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II: “Natur und Mensch- und die Zukunft der Schöpfung”, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000, 271-282. Publicado originalmente en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 (1995), 71-82.

Pannenberg, W. “Das Nahen des Lichts und die Finsternis der Welt”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. II: “Natur und Mensch- und die Zukunft der Schöpfung”, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000, 283-294. Publicado originalmente en E. Angehrn (ed.), *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, 237-251.

Pannenberg, W. "Pluralismus als Herausforderung und Chance der Kircher", en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. III: "Kirche und Ökumene", Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000, 23-33.

Pannenberg, W. "Angst und die Kirche. Zwischen Wahrheit und Pluralismus", en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. III: "Kirche und Ökumene", Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000, 34-42. Publicado originalmente en *Evangelische Kommentare* 26 (1993), 709-773.

Pannenberg, W. "Bemerkungen zu den Ausführungen über das kirchliche Amt im Gutachten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen über die Studie 'Lehrverurteilungen – kirchentrennend'", en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. III: "Kirche und Ökumene", Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000, 119-123.

Pannenberg, W. "Das kirchliche Amt und die Einheit der Kirche", en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. III: "Kirche und Ökumene", Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000, 138-149.

Pannenberg, W. "Reformation und Einheit der Kirche", en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. III: "Kirche und Ökumene", Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000, 173-185.

Pannenberg, W. "Das protestantische Prinzip im ökumenischen Dialog", en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. III: "Kirche und Ökumene", Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000, 186-193.

Pannenberg, W. "Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nicaea-Konstantinopol für den ökumenischen Dialog heute", en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. III: "Kirche und Ökumene", Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000, 194-204. Publicado originalmente en *Ökumenische Rundschau* 31(1982), 129-140.

Pannenberg, W. "Die Arbeit von Faith and Order im Kontext der ökumenischen Bewegung", en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. III: "Kirche und Ökumene", Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000, 205-216. Publicado originalmente en *Ökumenische Rundschau* 31(1982), 47-59.

Pannenberg, W. "Eine Grundlage für die Einheit? Über die Katholizität des Ausburger Bekenntnisses", en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. III: "Kirche und Ökumene", Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000, 245-259.

Pannenberg, W. "Die Rechtfertigungslehre im ökumenischen Gespräch", en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. III: "Kirche und Ökumene", Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000, 275-288. Publicado originalmente en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 88 (1991), 232-246.

Pannenberg, W. "Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus evangelischer Sicht", en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. III: "Kirche und Ökumene", Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 2000, 289-294.

Pannenberg, W. "Thesen zur 'Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre'", en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. III: "Kirche und Ökumene", Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2000, 300-302.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

En la medida de lo posible, hemos consultado y citado a partir de la versión castellana de las distintas obras mencionadas a lo largo de nuestro trabajo. Sin embargo, ello no siempre ha sido posible, por lo que, en algunas ocasiones, hemos acudido al título original y, ocasionalmente, a su traducción inglesa o francesa.

La fecha indicada entre corchetes al final de la cita bibliográfica corresponde al año de la primera edición de una determinada obra.

Accordini, G. *La Rivelazione di Dio come Storia e come Atto: Scenari e Codici nella Teologia di W. Pannenberg*, Glossa, Milán 2002.

Adorno, Th. *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid 1975 [1966].

Adorno, Th. *Actualidad en la Filosofía*, Altaya, Barcelona 1997 [1973].

Adorno, Th. *et al. Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Neuwied 1970.

Aguirre, R. *Aproximación Actual al Jesús de la Historia*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao 1996.

Albert, H. *Konstruktion und Kritik: Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus*, Hoffmann und Campe, Hamburgo 1972.

Albert, H. – Stapf, K. (eds.), *Theorie und Erfahrung: Beiträge zur Grundlagenproblematik der Sozialwissenschaften*, Klett-Cotta, Stuttgart 1979.

Albertz, R. *et al. Israël Construit son Histoire: l'Historiographie Deutéronomiste à la Lumière des Recherches Récentes*, Labor et Fides, Ginebra 1996.

Albertz, R. *Historia de la Religión de Israel en Tiempos del Antiguo Testamento*, vol. I: *De los Comienzos Hasta el Final de la Monarquía*, Trotta, Madrid 1999 [1992].

Albertz, R. *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003.

Alegre, X. “Perspectiva de la exégesis actual ante la resurrección de Jesús y el nacimiento de la fe pascual”, en Fraijó, M. – Alegre, X. – Tornos, A. *La Fe Cristiana en la Resurrección*, Sal Terrae, Santander 1998, 33-62.

Althaus, P. “Offenbarung als Geschichte und Glaube. Bemerkungen zu W. Pannenberg's Begriff der Offenbarung”, en *Theologische Literaturzeitung* 87 (1962), 321-330.

Althusser, L. “Remarque sur une catégorie : Procès sans Sujet ni Fin(s)”, en *Réponse à John Lewis*, Librairie François Maspero, París 1973.

Altner, G. *Charles Darwin und Ernst Haeckel*, Evangelischer Verlag, Zürich 1966.

Anaxágoras, *Fragmentos*. Traducción del griego, estudio preliminar y notas de J. Martín, Aguilar, Buenos Aires 1962.

Anderson, D.S. *Hegel's Speculative Good Friday: the Death of God in Philosophical Perspective*, Scholars Press, Atlanta 1996.

Anderson, P. “The Ends of History”, en *A Zone of Engagement*, Verso, Nueva York 1992, 279-375.

Aranda, G. – García Martínez, F. – Pérez Fernández, M. *Literatura Judía Intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 2005 [1996].

Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe por V. García Yebra, Gredos, Madrid 1970.

Aristóteles, *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1978.

Aristóteles, *Política*. Traducción y notas de C. García Gual y A. Pérez Jiménez, Alianza, Madrid 2000.

Asveld, P. *La Pensée Religieuse du Jeune Hegel*, Publications Universitaires de Louvain, Lovaina 1953.

Ayala, F. – Dobzhansky, Th (eds.), *Estudios sobre Filosofía de la Biología*, Ariel, Barcelona 1983 [1974].

Baltzer, K. *Deutero-Jesaja: Kommentar zum Alten Testament*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999.

Barr, J. *Old and New in Interpretation; a Study of the Two Testaments*, Harper and Row, Nueva York 1966.

Barstad, H.M. *History and the Hebrew Bible: Studies in Ancient Israelite and Ancient Near Eastern Historiography*, Mohr Siebeck, Tubinga 2008.

Barth, K. *Die Kirchliche Dogmatik*, EVZ Verlag, 13 tomos, Zürich 1932-1967.

Barth, K. “An Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg”, en J. Fangmeier – H. Stoevesandt (eds.), *Briefe 1961-1968*, Theologischer Verlag, Zürich 1975.

Barton, J. “Marcion Revisited”, en L.M. McDonald – J.A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*, Hendrickson Publishers, Peabody MA 2002, 341-354.

Baumgärtel, F. "The Hermeneutical Problem of the Old Testament", en C. Westermann – J.L. Mays (eds.), *Essays on OT Hermeneutics*, John Knox Press, Richmond 1963, 134-159.

Baumgartner, H. M. "Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie", en H. Nagl-Docekal (ed.), *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophischen Debatten*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt 1996, 151-172.

Benjamin, W. "Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers", en *Zeitschrift für Sozialforschung* 3 (1934), 54-73.

Benjamin, W. *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Madrid 1989.

Berger, P. – Luckmann, T. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Doubleday and Company, Nueva York 1966.

Berten, I. *Histoire, Révélation et Foi: Dialogue avec Wolfhart Pannenberg*, Éditions du CEP, Bruselas 1969.

Beyerle, S. *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik*, Brill, Leiden-Boston 2005.

Bird, R.J. *Chaos and Life: Complexity and Order in Evolution and Thought*, Columbia University Press, Nueva York 2003.

Birkner, H.J. *Spekulation und Heilsgeschichte; die Geschichtsauffassung Richard Rothes*, C. Kaiser, Munich 1959.

Blackburn, R. (ed.), *Después de la Caída. El Fracaso del Comunismo y el Futuro del Socialismo*, Cambio XXI, México 1994 [1991].

Blázquez, R. *La Resurrección en la Cristología de Wolfhart Pannenberg*, ESET, Vitoria 1976.

Bloch, E. *El Principio Esperanza*, 3 vols., Trotta, Madrid 2004 [1953].

Bloch, E. *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp, Frankfurt 1968.

Blumenberg, H. *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt 1966.

Blumenthal, D. R. "Teodicea: disonancias entre la teoría y la práctica. Entre la aceptación y la protesta", en *Concilium* 274 (1998), 131-146.

Boff, L. *Jesucristo y la Liberación del Hombre*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1981.

Bohr, N. *The Correspondence Principle (1918-1923)*, en *Collected Works*, vol. 3. Editado por L. Rosenfeld y J. R. Nielsen, North-Holland, Amsterdam 1976.

Bolte, G. *Staatsidee und Naturgeschichte: zur Dialektik der Aufklärung im Hegelschen Staatsbegriff*, Klampen, Lüneburg 1991.

Bonhoeffer, D. *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, Ch. Kaiser, Munich 1956 [1930].

Bosch, J. (ed.), *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2004.

Braaten, C.E. "The current controversy on Revelation: Pannenberg and his critics", en *The Journal of Religion*, vol. 45, n. 3 (1965), 225-237.

Braaten, C.E. *History and Hermeneutics*, Westminster Press, Filadelfia 1966.

Braaten, C.E.-Clayton, P. (eds.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg: Twelve American Critiques, with an Autobiographical Essay and Response*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1988.

Brandt, R.B. *The Philosophy of Schleiermacher. The Development of his Theory of Scientific and Religious Knowledge*, Harper and Brothers, Nueva York 1941.

Bravo, F. *Teilhard de Chardin, su Concepción de la Historia*, Nova Terra, Barcelona 1970.

Buller, C.A. *The Unity of Nature and History's in Pannenberg's Theology*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham MA 1996.

Bultmann, R. *Essays Philosophical and Theological*, Duckworth, Londres 1955 [1933].

Bultmann, R. – Von Rad, G. – Bertran, G. – Oepke, A. "Vie, mort, résurrection", en Kittel, G. (ed.), *Dictionnaire Biblique*, Labor et Fides, Ginebra 1972.

Bultmann, R. *Creer y Comprender*, Studium, Madrid 1976 [1933].

Bultmann, R. *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981 [1953].

Busto, J.R. "El resucitado", en J.J. Tamayo, (ed.), *10 Palabras Clave sobre Jesús de Nazaret*, Verbo Divino, Estella, 1999, 357-399.

Camps, V. *Los Teólogos de la Muerte de Dios*, Nova Terra, Barcelona 1968.

Camps, V. – Valcárcel, A., *Hablemos de Dios*, Madrid, Taurus 2007.

Cappelletti, A.J. *La Filosofía de Anaxágoras*, Sociedad Venezolana de Filosofía, Caracas 1984.

Caputo, J.D. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Fordham University Press, Nueva York 1986 [1978].

Castillo, J.M. “¿Cómo, dónde y en quién está presente y actúa el Señor resucitado?”, en *Sal Terrae* 70 (1982), 209-217.

Castillo, J.M. *Víctimas del Pecado*, Trotta, Madrid 2004.

Castillo, J.M. *El Reino de Dios: por la Vida y la Dignidad de los Seres Humanos*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1999.

Castillo, J.M. *La Humanización de Dios. Ensayo sobre Cristología*, Trotta, Madrid 2009.

Cavallin, H.C.C. *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*, 2 vols., Gleerup, Lund 1974.

Clooney, F.X. *Hindu God, Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*, Oxford University Press, Oxford 2001.

Clooney, F.X. *Comparative Theology: Deep Learning across Religious Borders*, Wiley-Blackwell, Chichester 2010.

Cohen, G.A. *Karl Marx' Theory of History: A Defence*, Princeton University Press, Princeton 2000 [1978].

Collingwood, R. G. *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford 1946.

Collins, A.Y. “Review of *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*”, en *Journal of Biblical Literature*, vol. 103/3 (1984), 465-467.

Collins, J.J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge, Londres 1997.

Condorcet, *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain*, Éditions Sociales, Paris 1966.

Conzelmann, H. “Randbemerkungen zur Lage im ‘Neuen Testament’”, en *Evangelische Theologie* 22 (1962), 225-233.

Copleston, F. *Historia de la Filosofía*. Ariel, Barcelona 1994 [1946].

Corbin, H. *Historia de la Filosofía Islámica*, Trotta, Madrid 1994 [1964].

Cortina, A. *Crítica y Utopía: la Escuela de Francfort*, Cincel, Madrid 1985.

Cox, H.G. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Macmillan, Nueva York 1965.

Crossan, J.D. *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Harper, San Francisco 1991.

Crossan, J.D. *El Nacimiento del Cristianismo. Qué Sucedió en los Años Posteriores a la Ejecución de Jesús*, Sal Terrae, Santander 2002 [1998].

Cullmann, O. *Christus und die Zeit: die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1946.

Darwin, Ch. *El Origen de las Especies por Medio de la Selección Natural*, Alianza, Madrid 2009 [1859].

Davies, W.D. – Daube, D. (eds.), *The Background of the New Testament and Its Eschatology: In Honour of Charles Harald Dodd*, Cambridge University Press, Cambridge 1964.

Davies, S. – Kendall, D. – O'Collins, G. *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford University Press, Oxford 1998.

Dawkins, R. *The God Delusion*, Bantham Books, Londres 2006.

De Andia, Y. *Incorruptibilité et Divinisation de l'Homme selon Irenée de Lyons*, Études Agustiniennes, París 1986.

De Lubac, H. *La Pensée Religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Aubier, París 1962.

Dentan, D.C. (ed.), *The Idea of History in the Ancient Near East*, Yale University Press, New Haven 1955.

Denzinger, H. *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Herder, Friburgo de Brisgobia 1932 [1854].

Derrida, J. “Bonnes volontés de puissance (Une réponse à Hans-Georg Gadamer)”, en *Revue Internationale de Philosophie*, n. 151, 1984.

Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*. Traducción de J. Gil Fernández. Aguilar, Buenos Aires 1967 [1641].

Díaz de Cerio, F. W. *Dilthey y el Problema del Mundo Histórico. Estudio Genético-Evolutivo con una Bibliografía General*, Juan Flors, Barcelona 1959.

Díez Macho, A. *La Resurrección de Jesucristo y la del Hombre en la Biblia*, Fe-Católica Ediciones, Madrid 1977.

Díez Macho, A. (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1982.

Dillenberger, J. *God Hidden and Revealed: The Interpretation of Luther's Deus Absconditus and Its Significance for Religious Thought*, Muhlenberg Press, Filadelfia 1953.

Dilthey, W. *Die Jugendgeschichte Hegels*, en *Gesammelte Schriften*, vol. IV, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1957.

Dilthey, W. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, en *Gesammelte Schriften*, vols. V-VI, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1957.

Dilthey, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1957.

Dilthey, W. *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, B.G. Teubner, Stuttgart 1959 [1883].

Drewermann, E. *Psicoanálisis y Teología Moral*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996 [1982].

Droysen, J.G. *Geschichte Alexanders des Grossen*, Reprint-Verlag Leipzig, Holzminden 2000 [1833].

Dubach, A. *Glauben in säkularer Gesellschaft. Zum Thema Glaube und Säkularisierung in der neueren Theologie, besonders bei Friedrich Gogarten*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1973.

Dunn, J. *Jesús y el Espíritu*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981 [1975].

Durkheim, É. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, le Système Totémique en Australie*, Presses Universitaires de France, París 1968 [1912].

Ebeling, G. "Die Evidenz des Ethischen und die Theologie", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57 (1960), 318-356.

Ebeling, G. "Die Krise des Ethischen und die Theologie", en *Wort und Glaube*, vol. II, 42-55, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga 1969.

Eicher, P. *Offenbarung: Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kösel, Munich 1977.

Eichhorn, J.G. *Allgemeine Geschichte der Kultur und Literatur des neuern Europa*, Olms-Weidmann, Hildesheim 2006 [1796].

Eliade, M. *Lo Sagrado y lo Profano*, Labor, Barcelona 1992 [1959].

Eliade, M. *El Mito del Eterno Retorno*, Alianza, Madrid 1998 [1949].

Endsjo, D.O. "Immortal Bodies before Christ: Bodily Continuity in Ancient Greece and 1 Corinthians", en *Journal for the Study of the New Testament*, 30.4 (2008), 417-436.

Erasmus, *De Libero Arbitrio*, Alexander Street Press, Alexandria VA 2007 [1524].

Estrada, J.A. *La Teoría Crítica de Max Horkheimer. Del Socialismo Ético a la Resignación*, Universidad de Granada, Granada 1990.

Estrada, J.A. *La Imposible Teodicea*, Trotta, Madrid 1997.

Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona 1994 [1941].

- Ferrater Mora, J. *Diccionario de Grandes Filósofos*, Alianza, Madrid 1997.
- Feuerbach, L. *La Esencia del Cristianismo*, Trotta, Madrid 2009 [1841].
- Feyerabend, P. K. *Tratado contra el Método. Esquema de una Teoría Anarquista del Conocimiento*, Tecnos, Madrid 1992 [1975].
- Fichte, J.G. *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinem Umriss (1810)*. Edición de G. Schulte, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1976.
- Finkelstein, I. - Silberman, N.A. *The Bible Unearthed, Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origins of Its Sacred Texts*, Free Press, Nueva York 2001.
- Florkowski, J. *La Teología de la Fe en Bultmann*, Studium, Madrid 1973 [1971].
- Ford, A. *Ussher, James (1581-1656)*, [Oxford Dictionary of National Biography](#), Oxford University Press 2004.
- Ford, L.S. "The Nature of the Power of the Future", en C.E. Braaten- P. Clayton (eds.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg: Twelve American Critiques, with an Autobiographical Essay and Response*, 75-94.
- Fraijó, M. *Das Sprechen von Gott bei W. Pannenberg*, Fotodruck Präzis Barbara v. Spangenberg, Tübinga 1976.
- Fraijó, M. "Introducción al pensamiento teológico de Pannenberg", en A. Vargas-Machuca (ed.), *Jesucristo en la Historia y en la Fe*, Sígueme, Salamanca 1977, 327-337.
- Fraijó, M. "Interpretación existencial y universal de la historia: de Bultmann a Pannenberg", en *Proyección Teológica* 110 (1978), 189-200.
- Fraijó, M. *Jesús y los Marginados. Utopía y Esperanza Cristiana*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985.
- Fraijó, M. *El Sentido de la Historia: Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1986.
- Fraijó, M. *Fragmentos de Esperanza*, Verbo Divino, Estella 1992.
- Fraijó, M. *A Vueltas con la Religión*, Verbo Divino, Estella 1998.
- Fraijó, M. *Dios, el Mal y otros Ensayos*, Trotta, Madrid 2006.
- Fraijó, M. "El cristianismo ante el enigma del mal", en R.R. Aramayo – J. F. Álvarez (eds.), *Disenso e Incertidumbre. Un Homenaje a Javier Muguerza*, Plaza y Valdés, Madrid-México 2006, 87-138.
- Frénaud, G. *Pensée Philosophique et Religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Je de Saint-Chamas, Le Chesnay 1965.

- Freud, S. *El Porvenir de una Ilusión*, Alianza, Madrid 1983 [1927].
- Freud, S. *El Malestar en la Cultura*, Alianza, Madrid 1990 [1930].
- Freud, S. *Tótem y Tabú*, Alianza, Madrid 1990 [1913].
- Fries, H. (ed.), *Das Ringen um die Einheit der Christen: zum Stand des evangelisch-katholischen Dialogs*, Patmos, Dusseldorf 1983.
- Fries, H. *Teología Fundamental*, Herder, Barcelona 1987 [1985].
- Fries, H. – Rahner, K. *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Herder, Friburgo 1983.
- Fukuyama, F. *The End of History and the Last Man*, Free Press, Nueva York 1992.
- Gadamer, H.G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tubinga 1960.
- Gadamer, H.G. “Et pourtant, puissance de la bonne volonté (Une réplique à Jacques Derrida)”, en *Revue Internationale de Philosophie*, n 151, 1984.
- Galiano, A. “La revelación en K. Barth y W. Pannenberg. Inicio de estudio comparativo”, en *Mayéutica* 7 (1981), 147-160.
- García López, F. *El Pentateuco*, Verbo Divino, Estella 2002.
- García Martínez, F. – Trebelle, J. *Los Hombres de Qumrán: Literatura, Estructura Social y Congregaciones Religiosas*, Trotta, Madrid 1993.
- Gardner, H. *Extraordinary Minds: Portraits of Exceptional Individuals and an Examination of our Extraordinariness*, Basic Books, Nueva York 1997.
- Gibellini, R. *Teologia e Ragione: Itinerario e Opera di Wolfhart Pannenberg: in appendice ‘Intervista Teologica’*, Queriniana, Brescia 1980.
- Gibellini, R. *La Teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998 [1992].
- Glimpel, Ch. *Gottesgedanke und Autonome Vernunft. Eine kritische Auseinandersetzung mit den philosophischen Grundlagen der Theologie Wolfhart Pannengers*, V und R Unipress, Gotinga 2007.
- Gogarten, F. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: die Säkularisierung als theologisches Problem*, Friedrich Vorwerk Verlag, Stuttgart 1953.
- Gogarten, F. *Entmythologisierung und Kirche* Vorwerk Verlag, Stuttgart 1953.
- Gómez Caffarena, J. *El Teísmo Moral de Kant*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1983.
- González de Cardenal, O. *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1975.

González de Cardenal, O. “La espera y la esperanza”, en D. Gracia *et al.*, *La Empresa de Vivir*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2003, 185-227.

González de Mendoza, R. *Stimmung und Transzendenz. Die Antizipation der existenzialanalytischen Stimmungsproblematik bei Ignatius von Loyola*, Duncker und Humblot, Berlín 1970.

Greiner, S. *Die Theologie Wolfhart Pannenberg's*, Echter, Würzburg 1988.

Grenz, S.J. “Wolfhart Pannenberg’s quest for ultimate truth”, en *The Christian Century*, 14-21 de septiembre de 1988, 795-798.

Guardini, R. *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Hess Verlag, Basilea 1950.

Gutiérrez, G. *Teología de la Liberación. Perspectivas*, CEP, Lima 1971.

Habermas, J. “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, en K.O. Appel (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt 1971, 120-159.

Habermas, J. *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid 1989 [1968].

Habermas, J. *Teoría y Praxis*, Altaya, Barcelona 1994 [1963].

Habermas, J. *Israel o Atenas: Ensayos sobre Religión, Teología y Racionalidad*, Trotta, Madrid 2001.

Habermas, J. *Ciencia y Técnica como “Ideología”*, Tecnos, Madrid 2007 [1968].

Habermas, H. – Luhmann, N. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt 1971.

Hahne, H.A. *The Corruption and Redemption of Creation. Nature in Romans 8.19-22 and Jewish Apocalyptic Literature*, T&T International, Londres 2006 [1997].

Han, J.A. *Daniel’s Spiel: Apocalyptic Literacy in the Book of Daniel*, Lanham, Maryland 2008.

Hanson, P. D. *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Eschatology*, Fortress Press, Filadelfia 1979.

Hanson, P.D. *Political Engagement as Biblical Mandate*, Cascade Books, Eugene OR 2010.

Harvey, W.Z. *Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas*, J.C. Gieben, Amsterdam 1998.

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Meiner, Hamburgo 1966 [1829].

Hegel, G.W.F. *Philosophie der Religion*, en *Werke XV*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1970. Edición castellana: *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, 3 vols. Traducción de R. Ferrara, Alianza, Madrid 1984-1987 [1827].

Hegel, G.W.F. *Philosophie der Geschichte*, en *Werke, XII*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1970 [1837]. Edición castellana: *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*. Traducción de J. Gaos, Alianza, Madrid 1997 [1837].

Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhandigen Notizen und den mundlichen Zusätzen*, en *Werke VII*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1975. Edición castellana: *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Traducción de J.L. Vermal, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1975 [1821].

Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, en *Werke VIII-X*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1975-1976. Edición castellana: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*. Edición, introducción y notas de R. Valls Plana, Alianza, Madrid 2005 [1817].

Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke III*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1976. Edición castellana: *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de W. Roces con la colaboración de R. Guerra, Fondo de Cultura Económica, México 1966 [1807].

Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*, en *Werke V-VI*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1976. Edición castellana: *Ciencia de la Lógica*. Traducción de A. y R. Mondolfo, Solar, Buenos Aires 1982 [1812-1832].

Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1959 [1954].

Heidegger, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1963 [1944].

Heidegger, M. *Der Satz vom Grund*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1965 [1957].

Heidegger, M. *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tubinga 1969.

Heidegger, M. *Introducción a la Metafísica*. Traducción de A. Ackermann Pilári, Gedisa, Barcelona, 1993 [1953].

Heidegger, M. *Ser y Tiempo*. Traducción de J.E. Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997 [1927].

Heidegger, M. *Tiempo y Ser*. Traducción de M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque, Tecnos, Madrid 1999 [1988].

Heidegger, M. *Carta sobre el Humanismo*. Versión de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid 2000 [1945].

- Hengel, M. *Judaism and Hellenism*, Fortress Press, Filadelfia 1974 [1969].
- Herder, J.G. *Obra Selecta*. Prólogo, traducción y notas de P. Ribas, RBA coleccionables, Barcelona 2002.
- Hick, J. *La Metáfora de Dios Encarnado. Cristología para un Tiempo Pluralista*, ediciones Abya-Yala, Quito 2004 [1993].
- Hjelde, S. *Das Eschaton und die Eschata. Eine Studie über Sprachgebrauch und Spracherwirrung in protestantischer Theologie von der Orthodoxie bis zur Gegenwart*, Chr. Kaiser Verlag, Munich 1987.
- Horkheimer, M. *Anhelo de Justicia. Teoría Crítica y Religión*. Edición de J.J. Sánchez. Trotta, Madrid 2000.
- Horkheimer, M. – Adorno, Th., *La Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos Filosóficos*, Trotta, Madrid 1997 [1947].
- Horkheimer, M. – Adorno, Th. “Zur Kritik der Geschichtsphilosophie”, en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. V, Fischer, Frankfurt 1987, 253-256.
- Hyppolite, J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, París 1946.
- Ihmels, L. *Zentralfragen der Dogmatik in der Gegenwart*, A.Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf, Leipzig 1910.
- Imaz, E. *El Pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México 1978.
- Jaspers, K. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis-Verlag, Zürich 1949.
- Jungel, E. *Tod*, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1971.
- Jeremias, J. *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1973 [1971].
- Jiménez Ortiz, A. *Los Conceptos de Revelación y de Fe en la Teología Fundamental de Heinrich Fries*, Pontificia Universidad Salesiana, Roma 1986.
- Johnson, A.P. *Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio Evangelica*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Johnson, R.A. *Rudolf Bultmann: Interpreting Faith in the Modern Era*, Collins, Londres 1987.
- Jonas, H. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.
- Kähler, M. *Der sogenannte Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, A. Deichert, Leipzig 1892.

Kähler, M. *Dogmatische Zeitfragen : Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre*, A. Deichert, Leipzig 1907-1913.

Kamlah, W. *Christentum und Geschichtlichkeit; Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins "Bürgerschaft Gottes"*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1951.

Kandel, E. *In Search of Memory. The Emergence of a New Science of Mind*, W.W. Norton and Company, Londres 2006.

Kant, I. *Kants Schrift, Das Ende aller Dinge*. Edición de H. A. Salmony. EVZ-Verlag, Zürich 1962 [1794].

Kant, I. *La Religión dentro de los Límites de la Mera Razón*. Traducción, prólogo y notas de F. Martínez Marzoa, Alianza, Madrid 1995 [1793].

Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de P. Ribas, Alfaguara, Madrid 2000 [1781].

Kant, I. *Crítica de la Razón Práctica*. Edición y Traducción de R.R. Aramayo, Alianza, Madrid 2008 [1788].

Käsemann, E. *Essays on New Testament Themes*, SCM Press, Londres 1964 [1960].

Käsemann, E. "The Beginnings of Christian Theology", en Funk, R.W. (ed.), *Apocalypticism*, Herder and Herder, Nueva York 1969, 6-40.

Kendel, A. *Geschichte, Antizipation und Auferstehung. Theologische und Texttheoretische Untersuchung zu W. Pannenberg's Verständnis von Wirklichkeit*, Peter Lang 2001.

Kessler, H. *La Resurrección de Jesús. Aspecto Bíblico, Teológico y Sistemático*, Sígueme, Salamanca 1989.

King, K. *What is Gnosticism?* Harvard University Press, Cambridge 2003.

Kitamori, K. *Teología del Dolor de Dios*, Sígueme, Salamanca 1974 [1954].

Klein, G. *Theologie des Wortes Gottes und die Hypothese der Universalgeschichte*, Chr. Kaiser Verlag, Munich 1964.

Kline, M. *El Pensamiento Matemático de la Antigüedad a Nuestros Días*, Alianza, Madrid 1994 [1972].

Kloppenborg, J. S. *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Fortress Press, Filadelfia 1987.

Koch, K. *The Prophets*, Fortress Press, Filadelfia 1983-1984 [1978].

Koch, K. *Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive*, Matthias-Grünwald-Verlag, Maguncia 1988.

Kolakowski, L. *Vigencia y Caducidad de las Tradiciones Cristianas*, Amorrortu, Buenos Aires 1971 [

Kondepudi, D.K. – Prigogine, I. *Modern Thermodynamics: from Heat Engines to Dissipative Structures*, John Wiley, Nueva York 1998.

König, F. *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Herder, Viena 1964.

Korsgaard, Ch. M. *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Koziel, B.Z. *Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesus und der frühen Christen? Ein Diskurs zwischen Exegese, Kulturphilosophie und systematischer Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen Denklinie*, Peter Lang, Frankfurt 2007.

Kuhn, Th. *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, Fondo de Cultura Económica, México 1987 [1962].

Küng, H. *La Encarnación de Dios: Introducción al Pensamiento Teológico de Hegel como Prolegómenos para una Cristología Futura*, Herder, Barcelona 1974 [1970].

Küng, H. *El Cristianismo. Esencia e Historia*, Trotta, Madrid 1997 [1994].

Kuykendall, R. "Hegel and Africa: an Evaluation of the Treatment of Africa in *The Philosophy of History*", en *Journal of Black Studies*, vol. 23/4 (1993), 571-581.

Laín Entralgo, P. *La Espera y la Esperanza*, Revista de Occidente, Madrid 1957

Laín Entralgo, P. *Antropología de la Esperanza*, Editorial Labor, Barcelona, 1978.

Laín Entralgo, P. *Qué es el Hombre*, Ediciones Nobel, Madrid 1991.

Laín Entralgo, P. *Creer, Esperar, Amar*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 1993.

Laín Entralgo, P. *Esperanza en Tiempo de Crisis*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 1993.

Laín Entralgo, P. *Idea del Hombre*, Circulo de Lectores Madrid, 1996.

Legros, R. *Le Jeune Hegel et la Naissance de la Pensée Romantique*, OUSIA, Bruselas 1980.

Leibniz, G.W. *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal : suivi de la Monadologie*, Aubier, París 1962 [1710].

Leibniz, G.W. *Compendio de la Controversia de la Teodicea*. Traducción de R. Rovira. Encuentro, Madrid 2001.

Leipoldt, J. "Zu den Auferstehungs-Geschichten", en *Theologische Literatur Zeitung* 73 (1948), 737-742.

Lessing, G.E. *Lessing's Theological Writings: A Selection in Translation*. Estudio introductorio de H. Chadwick, Stanford University Press, Stanford 1956.

Levenson, J.D. *Creation and the Persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton University Press, New Jersey 1988.

Levenson, J.D. *Resurrection and the Restoration of Israel*, Yale University Press, New Haven 2006.

Lévinas, E. *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité*, M. Nijhoff, La Haya 1961.

Lietzmann, H. *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*, Hildesheim, Oms 1970 [1904].

Limnatis, N.G. (ed.), *The Dimensions of Hegel's Dialectic*, Continuum, Londres 2010.

Liverani, M. *Oltre la Bibbia: Storia Antica di Israele*, GLF Editori Laterza, Roma 2003.

López Aranguren, J.L. *Ética*, Alianza, Madrid 1993 [1958].

Lorenz, E. *The Essence of Chaos*, University of Washington Press, Washington 1993.

Löwith, K. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1953 [1949].

Löwith, K. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo 1978 [1941].

Lübbe, H. *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, K. Alber, Friburgo 1965.

Lübbe, H. *Geschichtsphilosophie. Verbliebene Funktionen*, Palm und Enke, Erlangen 1993.

Lukács, G. *Der Junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*, Europa Verlag, Zürich 1948.

Lüdemann, G. *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*, Radius-Verlag, Stuttgart 1994.

Lutero, *De Servo Arbitrio*, Alexander Street Press, Alexandria VA 2007 [1525].

Lyotard, J.-F. *La Condition Postmoderne: Rapport sur le Savoir*, Éditions de Minuit, París 1979.

- Mackie, J. "Evil and Omnipotence", en *Mind* 254 (1955), 200-212.
- Mainville, O. – Marguerot, D. (eds.), *L'Après-Mort dans le Monde Ancien et le Nouveau Testament*, Médiaspau, Montreal 2001.
- Manuel, F.E. *Utopian Thought in the Western World*, Harvard University Press, Cambridge MA 1979.
- Maravall, J.A. *Antiguos y Modernos. Visión de la Historia e Idea de Progreso hasta el Renacimiento*, Alianza, Madrid 1986.
- Mardones, J.M. *Teología e Ideología. Confrontación de la Teología Política de la Esperanza de J. Moltmann con la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt*, Mensajero, Bilbao 1979.
- Marías, J. "Introducción a la Filosofía de la Vida", en W. Dilthey, *Teoría de las Concepciones del Mundo*, Altaya, Barcelona 1997, 9-32.
- Markus, T.A. *Visions of Perfection: the Influence of Utopian Thought upon Architecture from the Middle Ages to the Present Day*, Third Eye Centre, Glasgow 1985.
- Marquard, O. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt 1973.
- Marsch, W.-D. *Diskussion über die "Theologie der Hoffnung"*, Kaiser Verlag, Munich, 1967.
- Martínez Camino, J.A. *Recibir la Libertad. Dos Propuestas de Fundamentación de la Teología en la Modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1992.
- Martínez Gordo, J. *Del Miedo a la Libertad al Miedo a la Solidaridad: Propuesta de Teología Fundamental Práctica en Diálogo con Hans Urs von Balthasar, Gustavo Gutiérrez y Wolfhart Pannenberg*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 1993.
- Marx, K. *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Alianza, Madrid 2001 [1932].
- Marxsen, W. *Die Sache Jesu geht weiter*, G. Mohn, Gütersloh 1976.
- Marxsen, W. et al., *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Gütersloh 1966.
- Mate, R. *Por una Cultura de la Memoria*, Anthropos, Barcelona 1999.
- Mayr, E. *The Growth of Biological Thought*, Harvard University Press, Cambridge MA 1982.
- Meier, J.P. *Un Judío Marginal: Nueva Visión del Jesús Histórico*, Verbo Divino, Estella 2003 [1991].

- Meissinger, K.A. *Luthers Exegese in der Frühzeit*, Röder, Leipzig 1910.
- Metz, J.-B. “Theologie als Theodizee?”, en W. Oelmüller (ed.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, Fink Verlag, Munich 1990, 103-118.
- Metz, J.-B. (ed.), *El Clamor de la Tierra. El Problema Dramático de la Teodicea*, Verbo Divino, Estella 1996 [1995].
- Metz, J.-B. *Dios y el Tiempo: Nueva Teología Política*, Trotta, Madrid 2002.
- Mill, J. S. *La Utilidad de la Religión*. Introducción, traducción y notas de C. Mellizo, Alianza, Madrid 1986 [1874].
- Moltmann, J. *Teología de la Esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969 [1964].
- Moltmann, J. – Hurbon, L. *Utopía y Esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca 1980.
- Monod, J. *El Azar y la Necesidad*, Orbis, Barcelona 1985 [1970].
- Muguerza, J. *Desde la Perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, México 1990.
- Muguerza, J. “Una Visión del Cristianismo desde la Incredencia”, en J. Muguerza – J.A. Estrada, *Creencia e Incredencia: Un Debate en la Frontera*, Sal Terrae, Santander 2000, 13-23.
- Mühlenberg, E. *Apollinaris von Laodicea*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1969.
- Müller, D. *Parole et Histoire. Dialogue avec W. Pannenberg*, Labor et Fides, Ginebra 1983.
- Nagl-Docekal, H. (ed.), *Der Sinn des Historischen: Geschichtsphilosophischen Debatten*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt 1996.
- Nagl-Docekal, H. – Kaltenbacher, W. – Nagl, L. (eds.), *Viele Religionen, eine Vernunft? Ein Disput zu Hegel*, Akademie Verlag, Berlín 2008.
- Neuner, P. – Wenz, G. (eds.), *Theologen des 20 Jahrhunderts. Eine Einführung*, WBG, Darmstadt 2002.
- Nickelsburg, G.W.E. *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Harvard University Press, Cambridge MA 1972 [1967].
- Nietzsche, F. *La Gaya Ciencia*. Edición de C. Crego y G. Groot, Akal, Madrid 1988 [1882].
- Nietzsche, F. *El Nacimiento de la Tragedia o Grecia y el Pesimismo*. Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1981 [1872].

Nipperdey, Th. *Gesellschaft, Kultur, Theorie: gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1976.

Nisbet, R.A. *History of the Idea of Progress*, Transaction Publishers, New Brunswick 1994 [1980].

O'Brien, P. Th. *The Letter to the Ephesians*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1999.

Oelmüller, W. (ed.), *Theodizee Gott – vor Gericht ?*, Fink Verlag, Munich 1990.

Oelmüller, W. *Philosophische Aufklärung. Ein Orientierungsversuch*, Fink Verlag, Munich 1994.

Okolo Okonda, B. *Hegel et l'Afrique: Thèses, Critiques et Dépassements*, Cercle Herméneutique, Argenteuil 2010.

Onuki, T. *Heil und Erlösung : Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004.

Ortega y Gasset, J. *Historia como Sistema y del Imperio Romano*, Revista de Occidente, Madrid 1942 [1941].

Ortega y Gasset, J. *Obras Completas*, vol. VI, Revista de Occidente, Madrid 1964.

Ortiz-Osés, A. – Lanceros, P. (eds.), *Diccionario de Hermenéutica. Una Obra Interdisciplinaria para las Ciencias Humanas*, Universidad de Deusto, Bilbao 1997.

Otto, R. *Aufsätze das Numinose Betreffend*, Verlag Friedrich Andreas Perthes A.G., Stuttgart-Götha 1923.

Otto, R. *West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Leopold Klotz Verlag, Götha 1926.

Otto, R. *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum. Vergleich und Unterscheidung*, C.H. Beck, Munich 1930.

Otto, R. *Das Gefühl des Über-weltlichen (sensus numinis)*, C.H. Beck, Munich 1932.

Otto, R. *Gottheit und Gottheiten der Arier*, Verlag von Alfred Töpelmann, Gießen 1932.

Otto, R. *Lo Santo. Lo Racional y lo Irracional en la Idea de Dios*. Introducción de M. Fraijó, Círculo de Lectores, Barcelona, 2000 [1917].

Pagano, M. *Storia ed Escatologia nel Pensiero di W. Pannenberg*, U. Mursia, Milán 1973.

Pagola, J.A. *Jesús. Aproximación Histórica*, PPC, Madrid 2007.

Palakeel, J. *The Use of Analogy in Theological Discourse. An Investigation in Ecumenical Perspective*, Ediciones de la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1995.

Panikkar, R. *El Concepto de Naturaleza: Análisis Histórico y Metafísico de un Concepto*, Instituto de Filosofía “Luis Vives”, Madrid 1972.

Paolucci, H. *Hegel: On the Arts. Selections from G.W.F. Hegel’s “Aesthetics or Philosophy of Fine Arts,” abridged and translated with an introduction by H. Paolucci*, Griffon House, Smyrna 1977.

Pauly, W. (ed.), *Der Staat, eine Hieroglyphe der Vernunft: Staat und Gesellschaft bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Nomos, Baden-Baden 2009.

Pérez de Laborda, A. *Teilhard de Chardin: la Emergencia de un Pensamiento Transfigurado*, Encuentro, Madrid 2001.

Pikaza, X. *El Evangelio. Vida y Pascua de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1990.

Polkinghorne, J. *Ciencia y Teología: Una Introducción*, Sal Terrae, Santander 2000 [1998].

Popper, K. *La Lógica de la Investigación Científica*, Tecnos, Madrid 1985 [1935].

Potestá, G.L. *El Tiempo del Apocalipsis: Vida de Joaquín de Fiore*, Trotta, Madrid 2010 [2004].

Pradeau (ed.), J.-F. *Platon: Les Formes Intelligibles: Sur la Forme Intelligible et la Participation dans les Dialogues Platoniciens*, Presses Universitaires de France, París 2001.

Puech, É. *La Croyance des Esséniens en la Vie Future : Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle ? Histoire d’une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, 2 vols., J. Gabalda et compagnie, París 1993.

Puech, É. “Mesianismo, escatología y resurrección en los manuscritos del mar Muerto”, en J. Trebelle, (ed.), *Paganos, Judíos y Cristianos en los Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1999, 245-286.

Rahner, K. “Bemerkungen zum dogmatischen Traktat *De Trinitate*”, 1960, en *Schriften zur Theologie IV*, Benziger, Einsiedeln 1960.

Rahner, K. *Schriften zur Theologie*, vol. VI, Benzinger Verlag, Einsiedeln 1968.

Rahner, K. *Curso Fundamental de la Fe*, Herder, Barcelona 1979 [1976].

Rateau, P. *La Question du Mal chez Leibniz: Fondements et Élaboration de la Théodicée*, Champion, París 2008.

Rateau, P. (ed.). *L’Idée de Théodicée de Leibniz à Kant: Héritage, Transformations, Critiques*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2009.

Raven, Ch. E. *Apollinarism: an Essay on the Christology of the Early Church*, AMS Press, Nueva York 1978.

Richert, F. *Der endlose Weg der Utopie: eine kritische Untersuchung zur Geschichte, Konzeption und Zukunftsperspektive utopischen Denkens*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001.

Rigaux, B. *Dieu l'a Ressucité. Exégèse et Théologie Biblique*, Duculot, Gembloux 1973.

Rivera de Rosales, J. *Kant, el Conocimiento Objetivo del Mundo: Guía de Lectura de la "Crítica de la Razón Pura"*, UNED, Madrid 1994.

Robinson, J.M. – Cobb, J.B. (eds.), *Theologie als Geschichte*, Zuinglio, Zürich 1967.

Robinson, J. – Koester, H. *Trajectories through Early Christianity*, Fortress Press, Filadelfia 1971.

Rohbeck, J. *Technik, Kultur, Geschichte: eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt 2000.

Rohbeck, J. "Rehabilitating the Philosophy of History", en P. Koslowski (ed.), *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historicism*, Springer, Nueva York 2005, 187-211.

Rohls, J. – Wenz, G. (eds.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60 Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1988.

Rosenberg, A. – Arp, R. (eds.), *Philosophy of Biology: An Anthology*, Wiley-Blackwell, Chichester 2010.

Rosenzweig, F. *Hegel und der Staat...*, Scientia Verlag, Aalen 1982 [1920].

Rothe, R. *Theologische Ethik*, Zimmermann, Wittenberg 1845-1848.

Rowland, Ch. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, Crossroad, Nueva York 1982.

Rumpf, L. et al. *Hegel et la Théologie Contemporaine : l'Absolu dans l'Histoire ?*, Delahaux et Niestlé, Neuchatel 1977.

Russell, B. *Introducción a la Filosofía Matemática*. Traducción de J.B. Molinari, Losada, Buenos Aires 1945 [1919].

Russell, D.S. *Divine Disclosure. An Introduction to Jewish Apocalyptic*, SCM Press, London 1992.

Sacchi, P. *Historia del Judaísmo en la Época del Segundo Templo*, Trotta, Madrid 2004 [1994].

Safranski, R. *Un Maestro de Alemania: Martin Heidegger y su Tiempo*, Tusquets, Barcelona 2003 [1994].

Sánchez Ron, J.M. *El Poder de la Ciencia. Historia Socioeconómica de la Física en el Siglo XX*, Alianza, Madrid 1992.

Sánchez Ron, J.M. *Historia de la Física Cuántica*, 2 vols., Crítica, Barcelona 2001.

Sanders, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Fortress Press, Filadelfia 1977.

Sanders, E.P. *Jesus and Judaism*, Fortress Press, Filadelfia 1985.

Schelling, F.W.J. *Werke*, Stuttgart, Frommann-Holzboog 1976.

Schillebeeckx, E. *Gott, die Zukunft des Menschen*, Matthias-Grünwald-Verlag, Maguncia 1969.

Schillebeeckx, E. *En Torno al Problema de Jesús. Claves de una Cristología*, Cristiandad, Madrid 1983 [1978].

Schillebeeckx, E. *Jesús. Historia de un Viviente*, Trotta, Madrid 2002 [1974].

Schilson, A. – Kasper, W. *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Friburgo de Brisgovia 1974.

Schleiermacher, F. *Sobre la Religión. Discursos a sus Menospreciadores Cultivados*. Edición de A. Ginzo. Tecnos, Madrid 1990 [1799].

Schleiermacher, F. *Der christliche Glaube: nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Walter de Gruyter, Berlín 2008 [1830-1831].

Schluchter, W. *Die Entzauberung der Welt: sechs Studien zu Max Weber*, Mohr Siebeck, Tubinga 2009.

Schopenhauer, F. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2 vols., Philipp Reclam Jun., Stuttgart 1987 [1819].

Schulz, M. *Sein und Trinität: systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H.U. v. Balthasar*, EOS Verlag, St. Ottilien 1997.

Simmel, G. *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, Duncker und Humblot, Munich 1922 [1892].

Slenczka, N. *Studien zur Erlanger Theologie*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1998.

Smith, W.C. *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Tradition of Mankind*, Macmillan, Nueva York 1963.

Snow, C.P. *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1959.

Sobrino, J. *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del Seguimiento del Jesús Histórico*, Centro de Reflexión Teológica, México 1977.

Sobrino, J. “El Resucitado es el Crucificado. Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo”, en *Sal Terrae* 70 (1982), 181-194.

Sobrino, J. *Jesucristo Liberador. Lectura Histórico-Teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1997 [1991].

Sölle, D. *Die Hinreise*, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1976.

Souriac, J.-P. *Les Affrontements Religieux en Europe: du Début du XVIe Siècle au Milieu du XVIIe Siècle*, Belin, París 2008.

Southard, R. *Droysen and the Prussian School of History*, University Press of Kentucky, Lexington KY 1995.

Spinoza, *Obras Completas*, Acervo Cultural, Buenos Aires 1977.

Stendahl, K. “The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West”, en *Harvard Theological Review*, vol. 56/3 (1963), 199-215.

Stewart, J.A. *Reconstructing Science and Theology in Postmodernity. Pannenberg's Ethics and the Human Sciences*, Ashgate Publishing Company, Burlington VT 2000.

Suter, J.-F. *Philosophie et Histoire chez Wilhelm Dilthey. Essai sur le Problème de l'Historicisme*, Verlag für Recht und Gesellschaft AG, Basilea 1960.

Tamayo, J.J. (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología*, Trotta, Madrid 2005.

Tassi, A. *G.W.F. Hegel e gli anni di Stuttgart e Tübingen: 1785-1793*, Guerini e Associati, Milán 1996.

Taylor, Ch. *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1977 [1975].

Teilhard de Chardin, P. *Le Phénomène Humain*, Éditions du Seuil, París 1955.

Tejerina Arias, G. *Revelación y Religión en la Teología Antropológica de Heinrich Fries: Un Pensamiento Católico al Encuentro de la Modernidad*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1996.

Tertuliano, *De Carne Christi. Tertullian's Treatise on the Incarnation: the Text Edited with an Introduction, Translation, and Commentary*, S.P.C.K., Londres 1956.

- Theissen, G. – Merz, A. *El Jesús Histórico*, Sígueme, Salamanca 1999.
- Theunissen, M. *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlín 1965.
- Theunissen, M. *Kritische Theorie der Gesellschaft: Zwei Studien*, Walter de Gruyter, Berlín 1981.
- Thyssen, J. *Geschichte der Geschichtsphilosophie*, Junker und Dünhaupt, Berlín 1936.
- Tillich, P. *Systematic Theology*, 3 vols., The University of Chicago Press, Chicago 1951-1963.
- Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, La Editorial Católica, Madrid 1947 [1265-1274].
- Torres Queiruga, A. “Replanteamiento actual de la Teodicea: secularización del mal, ponerología, piteodicea”, en M. Fraijó – J. Masiá (eds.), *Cristianismo e Ilustración: Homenaje al Profesor José Gómez Caffarena en su Setenta Cumpleaños*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1995, 241-292.
- Torres Queiruga, A. *Repensar la Resurrección*, Trotta, Madrid 2003.
- Torres Queiruga, A. *Repensar la Revelación. La Revelación Divina en la Realización Humana*, Trotta, Madrid 2008.
- Trebolle, J. *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*, Trotta, Madrid 1998.
- Troeltsch, E. *Gesammelte Schriften*, J.C.B. Mohr, Tubinga 1912-1925.
- Unamuno, Miguel de, *Del Sentimiento Trágico de la Vida en los Hombres y en los Pueblos*. Prólogo de Fernando Savater. Alianza, Madrid 1986 [1913].
- Vermes, G. *Jesus and the World of Judaism*, Fortress Press, Filadelfia 1984.
- Vico, G.B. *Principi di Scienza Nuova, d'Intorno alla comune Natura delle Nazioni*, Stamperia Muziana, Nápoles 1744 [1725].
- Vidal, S. *La Resurrección de Jesús en las Cartas de Pablo. Análisis de las Tradiciones*, Sígueme, Salamanca 1982.
- Voltaire, *Essai sur les Mœurs et l'Esprit des Nations et sur les Principaux Faits de l'Histoire depuis Charlemagnes jusqu'à Louis XIII*, Garnier, París 1963 [1756].
- Voltaire, “Dialogue entre le philosophe et la nature”, en *Questions sur l'Encyclopédie*, en *Les Œuvres Complètes de Voltaire*, Institut et Musée Voltaire, Ginebra 1968 [1771].
- Von Balthasar, H.U. *Liturgie Cosmique - Maxime le Confesseur*, Aubier, Paris 1947 [1941].

Von Harnack, A. *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott : eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985 [1921].

Von Harnack, A. *What is Christianity*, Harper, Nueva York 1957 [1900].

Von Rad, G. *Theologie des Alten Testaments*, C. Kaiser, Munich 1965 [1957].

Vorgrimler, H. *Karl Rahner: Experiencia de Dios en su Vida y en su Pensamiento*, Sal Terrae, Santander 2004.

Vourveres, K.I. *Die Geschichte als Ancilla Philosophiae bei Platon*, Helenike Anthropistike Hetairea, Atenas 1969.

Walter, Ch. *Typen des Reich-Gottes-Verständnisses, Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert*, C. Kaiser, Munich 1961.

Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B. Mohr, Tubinga 1920.

Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr, Tubinga 1922.

Weber, M. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, J.C.B. Mohr, Tubinga 1972 [1922].

Weeber, M. *Schleiermachers Eschatologie*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000.

Weil, E. *Hegel et l'État*, J. Vrin, París 1950.

Weinberg, S. *Los Tres Primeros Minutos del Universo: una Concepción Moderna del Origen del Universo*, Alianza, Madrid 1986 [1977].

West, D. – Zimdars-Swartz, S. *Joaquín de Fiore: una Visión Espiritual de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México 1986 [1983].

Whitehead, A.N. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Social Science Book Store, Nueva York 1929.

Wigner, E. "The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences", en *Communications in Pure and Applied Mathematics*, vol. 13, no. I (1960), John Wiley and Sons, Nueva York 1960.

Wilckens, U. *La Resurrección de Jesús. Estudio Histórico-Crítico del Testimonio Bíblico*, Sígueme, Salamanca 1981 [1970].

Wilson, E.O. *Consilience: The Unity of Knowledge*, Knof, Nueva York 1998.

Wittram, R. *Das Interesse an der Geschichte; zwölf Vorlesungen über Fragen des zeitgenössischen Geschichtsverständnisses*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1968.

Wolfson, H.A. *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic philosophy*, Harvard University Press, Cambridge MA 1929.

Woolhouse, R.S. *Descartes, Spinoza, Leibniz: the Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics*, Routledge, Londres 1993.

Wright, N.T. *La Resurrección del Hijo de Dios*, Verbo Divino, Estella 2008 [2003].

Yamamoto, K. *Trinité et Salut: Une Nouvelle Lecture de Karl Barth et Wolfhart Pannenberg*, Lit, Viena 2009.

Zubiri, X. *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid 1944.

