

La temática de los universales y su presencia en la cristología de algunos autores

FELIPE PARDO FARIÑA

Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)

fpardo@uc.cl

Resumen

El autor comienza por delimitar el significado de los conceptos *universal* y *singular*, y continúa con una reseña histórica acerca de su utilización en el pensamiento de algunos filósofos, para finalmente establecer la comprensión de la relación entre el *universal* y lo *singular* referida a Jesucristo en la trama de algunas Cristologías.

Palabras clave: Universal, singular, tomismo, nominalismo, kantismo, corrientes cristológicas.

The theme of the universal and its presence in the Christology of some authors

Abstract

The author begins by defining the concepts of singular and universal, continuing with a historical review regarding their use in the thought of some philosophers, in order to finally establish the connection between the universal and the singular referred to Jesus Christ in the plot of some Christologies.

Key words: *Universal, singular, thomism, nominalism, kantianism, christological paradigms.*

Sacerdote diocesano de Rancagua. Doctor en teología de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma). Docente de la Facultad de Teología de la PUC y del Pontificio Seminario Mayor San Rafael. Entre sus publicaciones cabe destacar los libros: *¿Quién dicen los hombres que soy yo? La divinidad y humanidad de Jesucristo y su relación, en el pensamiento cristiano de los primeros siglos* (2008), *¿Hemos nacido para morir?* (2001), *El concepto de sumisión a la voluntad de Dios en la Carta de Clemente a los Corintios* (1992).

La ya clásica relación entre el *universal* y lo *singular* es, a mi modo de ver, una problemática que repercute hondamente en el modo como emprendemos lo que somos, pensamos y hacemos¹. Dicha relación tiene también una gran injerencia en la representación que hacemos de Jesucristo. En efecto, la síntesis que alcanzamos como resultado de la ilación entre el *universal* y lo *singular*, influye notablemente en el cometido de la cristología. Lo que acabo de decir es aún una hipótesis, que buscará ser demostrada —en lo posible— a través de los argumentos que se esgrimen en la trama de este escrito. El plan de trabajo es el siguiente: Me avocaré en primer lugar, en los dos primeros grandes apartados, a rastrear el significado y correspondencia entre los términos *universal* y *singular*, haciendo una breve reseña histórica que permita ver su evolución. Más tarde presento la articulación entre el *universal* y lo *singular* en torno a la comprensión que tienen del ser de Jesucristo algunas cristologías, lo cual —a mi modo de entender— le proporciona al texto un perfil teológico más que filosófico. De todas maneras la reciprocidad entre filosofía y teología está presente en el trasfondo del análisis de estas páginas, correspondencia que nunca se podrá presentar en calidad de impuesta, debido a que ella es solicitada desde el profundo diálogo y compromiso que existe entre ambos saberes.

1. Acerca de los términos *universal* y *singular*

Se entiende por *universal* aquello que como concepto aglutina en torno a sí mismo un conjunto de elementos particulares que existen como entidades concretas, las cuales son percibidas por el hombre y señaladas dentro de lo que llamamos comúnmente *realidad*². Lo *singular* es, precisamente, ese conjunto de elementos concretos reunidos en el

¹ La disciplina que aborda el tema del *universal* y lo *singular* es la ontología como rama de la filosofía. Sin embargo, el asunto repercute en otros ámbitos de la filosofía, tales como la epistemología y la lógica. Las implicaciones de este tópico van incluso más allá de las elaboraciones filosóficas: las encontramos por ejemplo, en la teología y reflexión eclesial: en torno a ciertos temas de doctrina y moral presentes en el desarrollo de la vida de la Iglesia, que en todo caso no constituyen el objetivo de este estudio.

² En las líneas siguientes abordaré el *universal* como concepto, esto es, como entidad abstracta, cuya existencia se realiza principalmente en cuanto a su comprensión, a diferencia de las entidades concretas, que existen fundamentalmente en cuanto a su ser. El concepto pertenece a la mente y es una idea abstracta. La cuestión de fondo del presente artículo, consiste en esclarecer hasta donde sea posible, el *status* ontológico de ese concepto, es decir, si él es independiente de la mente, o si simplemente la mente lo crea. Una cosa es captar un concepto desde la mente, y otra muy distinta es crear el concepto a partir de la mente.

concepto. Cuando decimos por ejemplo, *casa (universal)*, aludimos a un cúmulo de construcciones utilizadas por los seres humanos como viviendas (*singular*), que se contienen en un solo concepto, expresado bajo el rótulo *casa*. Aún cuando las construcciones habitacionales sean distintas, esto es, de diferentes estructuras y dimensiones, con diversos diseños y colores, todas ellas quedan resumidas bajo un único concepto: *casa*. En las realidades espirituales ocurre lo mismo. Al hablar del *alma* aludimos a un *universal* que encierra un conjunto de realidades singulares llamadas comúnmente *almas*, las cuales no se perciben sensorialmente, pero se captan a partir de ciertas acciones que aluden a un fondo personal, inteligente y libre. Es indiscutible que lo *singular* implica una determinada pluralidad, que se expresa mediante un *universal* que indica su síntesis. Lo *singular* es expansión, mientras que el *universal* es compresión. De este modo, en cada ejemplo que coloquemos bajo la perspectiva del *universal* que contiene las entidades concretas regidas por él, el lenguaje se hace más comprensible y los hombres llegan a un mayor acuerdo al momento de querer explicar la realidad.

2. El *universal* y lo *singular* en la perspectiva de su evolución: breve reseña histórica

Cuando nos proponemos señalar la evolución que experimentan los términos *universal* y *singular*, en la perspectiva de entidad abstracta o concepto (*universal*) y entidad concreta o particular (*singular*), necesitamos recurrir a ciertos hitos históricos inevitables y suficientes. Ellos darán razón del *status* ontológico del *universal* y su relación con lo *singular*³.

³ Básicamente el *status* ontológico del *universal* es tratado bajo las siguientes concepciones filosóficas: por un lado, la afirmación de que el *universal* tiene una existencia propia independiente del sujeto que conoce lo *singular*, y por otro, desde aquella visión que afirma que el *universal* simplemente se encuentra en el sujeto que conoce la realidad *singular*. Dicho de otro modo como pregunta: ¿es posible afirmar la existencia del *universal* como entidad ontológica más allá del sujeto que conoce, o debemos leerlo solamente en el sujeto que conoce como categoría epistemológica? Es obvio que si entendemos el *universal* solamente como categoría epistemológica, entonces negamos su realismo ontológico. Ambas posturas que forman la pregunta formulada, tienen representantes en la historia del pensamiento, y se desarrollarán con los matices de diferenciación en el marco conceptual de la reseña histórica que presento a continuación.

2.1. Tomás de Aquino y el realismo del *universal*⁴

En esta oportunidad colocamos la reflexión del doctor angélico como el hito histórico de partida⁵.

Para Santo Tomás de Aquino el *universal* expresa en una síntesis compresiva un conjunto de singulares. Éste —según el aquinate— existe con independencia respecto a la realidad *singular* que expresa y significa; tiene una real consistencia que se aplica a las entidades concretas que representa, y no es una simple voz mediante la cual se denomina a un conjunto de singularidades. Además, el *universal* en todo su realismo esencial designa a los singulares y no al revés, ya que él no es una palabra otorgada desde la singularidad, como una simple voz producto de un acuerdo de la mente humana. Para Santo Tomás el *universal* no admite mutación alguna por otro término, debido a que no es de naturaleza consensual.

Profundicemos más en el contenido del párrafo anterior, y analicemos el *status* ontológico del *universal* conforme a la interpretación de Santo Tomás de Aquino. Su postura es *realista*. Ella se sitúa entre el platonismo y el nominalismo. Para Platón cada *singular* existente en el ámbito del mundo presente o sensorial, está en referencia a un determinado *universal* que existe en el mundo supra sensorial, esto es, más arriba del cielo⁶. Por lo tanto, el *status* ontológico del *universal* en el pensamiento platónico, indica que éste existe como arquetipo de lo *singular*, más allá y con antelación a la entidad concreta o *singular* que lo

⁴ Existe una duda acerca de la fecha y lugar de su nacimiento: ¿1224 o 1225? ¿en Roccaseca en la región del Lacio o en Belcastro en la región de Calabria? El dato seguro es su nacimiento en Italia. Perteneció a la Orden de los Predicadores (frailes dominicos) y fue uno de los máximos representantes de la Alta Escolástica del siglo XIII, formada por teólogos que incursionaron en las razones que sustentan los postulados teológicos. En la cúspide de su obra intelectual encontramos su Suma Teológica. Canonizado en 1323, fue declarado Doctor de la Iglesia en 1567 (Ramírez, 1975).

⁵ La evolución cronológica que normalmente se sigue, al momento de tratar el asunto del *universal* en su *status* ontológico y en su relación con lo *singular*, es a partir de Platón pasando por Aristóteles y considerando de todas maneras la traducción que hizo Boecio de la *Isagoge* de Porfirio. No considero este itinerario un marco referencial necesario para el abordaje de los apartados del presente artículo que se iluminan desde la reseña histórica.

⁶ A modo de síntesis podemos decir lo siguiente: la idea arquetípica de cuño platónico, que en este momento del presente artículo equivale al *universal*, aparecerá posteriormente en el pensamiento cristiano bajo la influencia del platonismo medio o neoplatonismo de la segunda centuria, el cual se inserta en el cristianismo principalmente mediante las obras de Orígenes, Clemente de Alejandría y Agustín de Hipona (Von Ivánka, 1990).

refleja (*universalia ante rem*). El *universal* existe también con anterioridad al sujeto que conoce dicha realidad *singular*. Santo Tomás se separa de Platón en el asunto del *status* ontológico del *universal*. Ambos pensadores coinciden en el realismo que posee el *universal*, pero difieren en el modo de concebir su existencia. Mientras la postura de Platón expuesta anteriormente puede ser descrita como realismo exagerado, la posición de Santo Tomás debe ser entendida como realismo moderado. ¿Cuál es la diferencia esencial entre el realismo exagerado y el realismo moderado respecto al *status* ontológico del *universal*? Esta es la cuestión. En el realismo exagerado —tal como ya se dijo— el *universal* es una entidad que existe en otro mundo antes de la cosa *singular* y antes que el sujeto la conozca, mientras que para el realismo moderado el *universal* existe ligado necesariamente a la cosa *singular*. En esta perspectiva, el *universal* concebido por el realismo moderado en su aspecto ontológico, no está separado de lo *singular*, sino que existe realmente en lo individual (*in re*) donde se fundamenta (*fundamentum in re*). El *universal* para Santo Tomás en su aspecto ontológico, es la entidad de las realidades concretas, y existe en las cosas que unifica como inmanente a ellas, sin llegar a identificarse con cada uno de esos singulares. En el aspecto lógico —según Santo Tomás— la mente del sujeto también posee el *universal* como concepto (*in anima*), esto es, como producto de una abstracción, en la medida en que lo capta desde la realidad como entidad en lo *singular* o cosa (*post rem*). El entendimiento —piensa el doctor angélico— alcanza la verdad acerca del objeto, en la medida en que percibe la entidad del objeto precisamente desde lo *singular* y la conceptualiza. Reflexionemos lo que acabo de describir desde las mismas palabras de Santo Tomás expresadas en el *De Veritate*:

Así, la primera comparación del ente al entendimiento es ésta: que el ente corresponda al entendimiento, correspondencia que se denomina ‘adecuación’ de la cosa y el entendimiento. Y en esto se cumple formalmente la noción de lo verdadero. Luego, esto es lo que añade lo verdadero al ente: la conformidad o la adecuación de la cosa y del entendimiento. Y, como ya se ha dicho, a esta conformidad sigue el conocimiento de la cosa. Así, pues, la entidad de la cosa precede a la noción de verdad, y el conocimiento es como un efecto de la verdad (Aquino, 1996: 54).

El siglo de Santo Tomás constituyó el esplendor de la escolástica, consagrando varias páginas de sus escritos al fundamento de la metafísica, en la cual el *universal* adquirió —como vimos— una

delimitación conceptual nítida en términos de *entidad abstracta*⁷. El *universal* es objetivo, es decir, el mismo para todos los entendimientos que funcionan correctamente en la captación de la esencia común, que aglutina en torno a sí misma un cierto número de realidades singulares. Desde el momento en que el entendimiento se relaciona correctamente con la cosa y capta el *universal*, el pensamiento se unifica, y todos los seres humanos entendemos lo mismo conceptualmente hablando, respecto al conjunto de entidades concretas que estamos viendo, oyendo, oliendo, gustando y tocando. Lo dicho equivale a encontrar una de las llaves que permite el acceso a lo verdadero según el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Volveré sobre estos enunciados más adelante, al momento de entrar de lleno en la descripción de algunas líneas cristológicas.

2.2. El nominalismo: una nueva percepción del *universal*

El camino que recorre el *universal* en los autores que expondré a continuación, refleja un *giro copernicano* respecto a Santo Tomás de Aquino, en cuanto a la noción de su *status* ontológico. Los nominalistas cuestionaron la existencia del *universal*: lo entienden de otro modo y se separan de Santo Tomás de Aquino al momento de abordarlo⁸. Según los nominalistas, los universales no existen como entidades abstractas sino al modo de un soplo de voz (*flatus vocis*). Su *status* ontológico nos dice —según los nominalistas— que debemos clasificarlo en dos grandes grupos: por un lado, en el de los signos naturales, espontáneos, dados, que remiten o señalan determinadas realidades singulares, y por otro, en el de los nombres voluntarios, donde el *universal* funciona como una palabra acordada que sirve para designar un conjunto de realidades

⁷ Leyendo a ciertos estudiosos hago la siguiente precisión conceptual: en el realismo moderado de Santo Tomás, el *universal* como entidad abstracta se debe entender en cuanto *forma* unida a la *materia*. *Forma* y *materia* constituyen el ente. El *universal* no es el ente, sino el elemento determinante que unido a la materia individual constituye el ente. Si el *universal* fuese el ente, entonces la postura tomasiana entraría en las coordenadas del realismo exagerado de tipo platónico, para el cual —y tal como vimos— el *universal* es un ser real, independiente y anterior a la cosa que vemos. En el tema del *universal* en cuanto *forma* presente en la cosa, Santo Tomás se muestra cercano a Aristóteles (Störig, 1995).

⁸ Dentro de sus representantes resalta la figura de William of Ockam, nombre que traducido al español ha sido puesto con diversas grafías: Guillermo de Ockam, Guillermo de Ockham, también como Occam. Fue un fraile franciscano, filósofo y lógico escolástico inglés. Precisamente Ockam se refiere aquí a una pequeña localidad en Inglaterra donde nuestro personaje nació hacia fines del siglo XIII. Su fallecimiento se registra en la primera mitad del siglo XIV. Dedicó su vida ciertamente al estudio y al servicio de los pobres en la pobreza extrema (Adams, 1987).

concretas. En ambos órdenes de clasificación, el *universal* —según el nominalismo— no tiene consistencia, esto es, aparece sin contenido, de ahí que sea solamente un signo y una voz de consenso, que evoca una determinada realidad *singular*. El *universal* no existe; lo que existe realmente para los nominalistas es lo *singular*. Fundamentemos lo anteriormente dicho, y atendamos a las palabras de nuestro filósofo que recogen parte del capítulo XIV de su *Summa Logicae*:

Pero hay que tener presente que hay dos clases de universal. Hay un universal naturalmente, que es signo predicable de muchos, de una manera parecida a como el humo significa al fuego; y el gemido del enfermo el dolor; y la risa, la alegría interior. Y tal universal no es más que una intención del alma, de suerte que ninguna sustancia existente fuera del alma, ni ningún accidente, es tal universal. De ese universal trataré en los capítulos siguientes. Hay otro universal por institución voluntaria. Y así, la palabra externa, que en realidad es una cualidad, una numéricamente, es universal porque es un signo voluntariamente instituido para significar muchas cosas. Por lo que, así como a esa palabra se la llama común, también se la puede llamar universal; pero eso no lo tiene por su naturaleza, sino tan sólo por la decisión de los que la crean (Ockam, 1979: 5).

Hemos podido apreciar el vuelco notable en la concepción del *universal* que presentan los nominalistas respecto a Santo Tomás de Aquino, que va desde una postura realista moderada (Santo Tomás) donde se concibe el *universal* como real en la cosa y en el entendimiento, a una postura nominalista (Ockam) que concibe el *universal* como irreal. El *status* ontológico del *universal* ha cambiado radicalmente. En la perspectiva tomista el *universal* es objetivo, esto es, el mismo para todos e independiente del sujeto que lo afirma; en el enfoque nominalista el *universal* es subjetivo, esto es, el mismo para todos y dependiente del sujeto que lo afirma: el sujeto en el realismo moderado capta el *universal* que se da primeramente fuera de él, en cambio el sujeto en el nominalismo exagerado crea el *universal* que existe solamente en él. El *giro copernicano* es cada vez más preciso: el paso de lo objetivo a lo subjetivo. Lo que comienza a valer con los nominalistas es lo que el sujeto pone en la constitución de la realidad, y no lo que recibe como real desde fuera de su propia existencia. El vuelco descrito se percibe mejor aún —según mi opinión— cuando nos adentramos en el pensamiento del autor que ocupará las próximas líneas.

2.3. Desde el *universalia in re* hacia las categorías universales en el sujeto: I. Kant⁹

Tanto el tomismo como el nominalismo tienen en común la afirmación de un objeto construido. En efecto, el objeto, esto es, lo que no es sujeto, se entiende tanto en el realismo moderado como en el nominalismo exagerado, a modo de un todo dado para ser recepcionado por los sentidos y el entendimiento. Para Santo Tomás y para Ockam, el entendimiento se adapta a la cosa produciéndose de este modo una adecuación del sujeto al objeto. La diferencia descrita en las líneas precedentes entre ambas corrientes de pensamiento, no se encuentra en la consistencia que tiene la realidad en cuanto formada por objetos organizados antes de ser conocidos, sino más bien, en la *valía* que tiene el *universal* presente en dichos objetos: posee un valor en sí mismo independiente de la mente (Santo Tomás) o simplemente es un nombre bajo cuyo rótulo la mente designa el objeto (Ockam).

La época medieval a la que perteneció Santo Tomás y Ockam desarrolló el pensamiento especulativo, partiendo del supuesto de un mundo entregado por Dios al cuidado del hombre como realidad estructurada. El *universal* es parte importante de ese mundo organizado y descubierto paulatinamente, aún cuando éste sea en el decir de los nominalistas, apenas un signo lingüístico que nos permite designar ese todo en cada una de sus respectivas partes.

El pensamiento kantiano —a diferencia del expuesto en Santo Tomás de Aquino y el nominalismo— parte del supuesto de un objeto que ciertamente está delante de nosotros, pero en construcción permanente. Lo dado no se manifiesta como organizado por el simple hecho de estar más allá del sujeto. El paso de la concepción acerca del mundo como construido y acabado, a la visión de un mundo que se

⁹ Nuestro personaje vive entre el siglo XVIII y comienzos del XIX. Es un filósofo alemán de gran envergadura. Lo más destacable dentro de su biografía —a mi modo de ver— es lo que Roberto Torretti, filósofo chileno, entiende como la filosofía crítica kantiana, la cual constituye «una meditación o serie concatenada de meditaciones sobre los fundamentos de la racionalidad del hombre» (Torretti, 1967: 19). Dichos fundamentos de la racionalidad en su tiempo y de ahí en adelante, revolucionaron la comprensión del conocimiento y también de los tipos de juicios que son posibles en la ciencia. Los fundamentos de la filosofía crítica kantiana, nos permiten posesionarnos de los procedimientos epistemológicos que hace la razón al momento de abordar un objeto de conocimiento y de estudio científico. Este pensamiento, por lo mismo, muestra analogía con una cierta metodología que presentan algunos planteamientos de la cristología cuando abordan a Jesús como objeto, lo cual nos permite afirmar en cierto modo la inspiración kantiana que tienen dichos estudios. A esto me avocaré más adelante.

edifica siempre, marca una de las diferencias principales —según mi opinión— entre la Edad Media y la Modernidad. El lugar que ocupa el sujeto en ambas cosmovisiones es también diferente. Efectivamente, éste cambia de posición: en la Edad Media el sujeto se concibe como aquel que recepciona el mundo construido de un modo estático, mientras que en la Modernidad se manifiesta como el que arma ese mismo mundo. Lo dado en la nueva visión del objeto, no pasa de ser una información que el sujeto organiza.

Kant es precisamente un buen representante de la Modernidad. En su obra *Crítica a la razón pura*, nuestro autor revisa el modo como conocemos el objeto que se muestra delante de nosotros. Éste nos es entregado por lo que Kant denomina *intuición empírica* que se da mediante la *sensación*, es decir, a través de los sentidos:

Sea cual fuere el modo cómo un conocimiento se relacione con los objetos, aquel en que la relación es inmediata y para el que todo pensamiento sirve de medio, se llama *intuición*. Pero esta intuición sólo tiene lugar en tanto que el objeto nos es dado, lo cual solo es posible, al menos para nosotros los hombres, cuando el espíritu ha sido afectado por él de cierto modo (Kant, 1967: 171-172).

Dicha realidad, que se distingue del sujeto, aparece desordenada. La característica principal de aquello que se muestra delante del sujeto, no es el *totus* dado y prácticamente impuesto por un ser superior, sino la dispersión de datos que han de ser ordenados por el sujeto¹⁰. Lo anteriormente dicho desde el punto de vista de la teoría del *universal*, certifica un cambio de mentalidad en Kant respecto a Santo Tomás: para este último la materia, que no es el sujeto, está organizada delante del sujeto, y revela desde los conjuntos de singulares el *universal* que subyace a ellos, en cambio para Kant, el *universal* no puede manifestarse fuera del sujeto en singulares que no están organizados, y que por lo mismo, son incapaces de remitir a una esencia común presente en ellos. Respecto al nominalismo también se nota claramente el cambio de postura: Kant no puede sostener con los nominalistas que el *universal* es una voz que

¹⁰ El tema de Dios, esperable en este momento en *cuanto creador de ese caos entregado al sujeto*, está en realidad ausente en la trama de la intuición empírica kantiana y en el curso que sigue el proceso de la *razón pura*. La temática de Dios es analizada por Kant principalmente en la *Crítica a la Razón Práctica*, en la que nuestro personaje analiza el comportamiento humano desde el punto de vista moral. No abordaré el tema de Dios como *imperativo categórico* de la *razón práctica* en el presente artículo, por un asunto de restricción teórica, que exige despreocuparse de aquel tema que no tiene relación directa con la materia tratada.

designa singulares, ya que éstos no se encuentran erigidos fuera del sujeto, y por lo mismo, no pueden ser nombrados por el sujeto.

La edificación del objeto de parte del sujeto cognoscente, no termina donde comenzó: en el impacto sensorial o *intuición empírica*. A los datos ofrecidos a los sentidos por lo que no es el sujeto, se suman en el pensamiento de Kant las categorías *a priori* de la sensibilidad. Éstas son formas estructurales mediante las cuales el sujeto organiza la información recibida por los sentidos, configurando así al objeto. Las categorías son precisamente *a priori* y no *a posteriori*, es decir, existen en el sujeto con anterioridad e independencia de la experiencia sensorial. También son representaciones universales, porque se encuentran en todo sujeto, y necesarias, ya que sin ellas no podemos constituir el objeto.

Las categorías *a priori* de la sensibilidad son —según Kant— espacio y tiempo. Ambas son intuiciones desde las cuales se produce una primera organización de la información sensorial: los datos captados por los sentidos se reciben en el espacio y en el tiempo, por lo tanto, ambas categorías son condiciones universales y necesarias de todo lo que existe. Como podemos apreciar siendo coherentes con el pensamiento kantiano, tanto el espacio como el tiempo existen en el sujeto. No son realidades físicas objetivas:

El Espacio no es un concepto empírico derivado de experiencias externas, porque, para que ciertas sensaciones se refieran a alguna cosa fuera de mí (es decir, a algo que se encuentra en otro lugar del espacio que en el que yo me hallo) y para que yo pueda representarme las cosas como exteriores y juntas las unas con las otras, y por consiguiente, no sólo diferentes, sino también en diferentes lugares, debe existir ya en principio la representación del Espacio (Kant, 1967: 176).

El Tiempo no es un concepto empírico derivado de experiencia alguna, porque la simultaneidad o la sucesión no serían percibidas si la representación *a priori* del Tiempo no les sirviera de fundamento. Sólo bajo esta suposición podemos representarnos que una cosa sea al mismo tiempo que otra (simultánea), o en tiempo diferente (sucesiva) (Kant, 1967: 183).

Completo el discurso epistemológico kantiano dedicándole algunos renglones al tema del entendimiento. Éste también posee categorías, mediante las cuales, actúa sobre la intuición empírica recibida en el espacio y en el tiempo por la sensibilidad subjetiva. Las categorías del entendimiento al igual que las de la sensibilidad, reúnen las condiciones de universalidad y necesidad: son *a priori*, esto es, anteriores e independientes a cualquier experiencia sensorial, se encuentran en todo

sujeto, y su funcionamiento es indispensable para pensar la realidad: establece conexiones, estructura y elabora síntesis conceptual:

Nuestro conocimiento emana de dos fuentes principales del espíritu: la primera consiste en la capacidad de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), y la segunda en la facultad de conocer un objeto por medio de esas representaciones (la espontaneidad de los conceptos). Por la primera nos es dado un objeto, por la segunda es pensado en relación con esta representación (como pura determinación del espíritu) (Kant, 1967: 201).

Dicha comprensión de la realidad basada en categorías, se expresa en la argumentación kantiana mediante juicios clasificados en funciones, cuyo detalle escapa al objeto de estudio de este escrito (Torretti, 1967: 225).

Tanto el impacto sensorial como las categorías de la sensibilidad y del entendimiento, son descritas de modo secuencial para entender bien el proceso del conocimiento, sin embargo y según Kant, actúan en conjunto en la constitución del objeto.

Miremos a continuación un ejemplo que nos permita apreciar lo anteriormente desarrollado. Supongamos que observo un caballo, blanco y ágil. Lo que veo me llega mediante el impacto que producen a mis sentidos los tres elementos en cuestión. Ellos son recibidos por los sentidos de modo independiente: de una parte tenemos: *caballo*, de otra: *blanco*, y también: *ágil*. Los tres elementos son colocados por el sujeto en el marco de las categorías *a priori* de espacio y tiempo. Efectivamente, los tres elementos no se presentan a los sentidos en el espacio y en el tiempo, sino que son representados en el espacio y en el tiempo, lo cual ocurre dentro del sujeto. El entendimiento estructura los tres elementos colocados en el espacio y en el tiempo organizándolos desde la categoría *a priori* de *subsistencia*, que le compete solamente a uno de los tres elementos del ejemplo: *caballo*. Se entiende por *subsistencia* en el pensamiento de Kant, aquello a lo que se adhiere lo demás. En nuestro ejemplo, solamente *caballo* se relaciona directamente con la categoría *a priori* de *subsistencia*. Es imposible que *caballo* pueda estar adherido a la blancura o a la agilidad, más bien y en estricta lógica, el entendimiento nos dice que delante de nosotros tenemos un algo subsistente que produce la inherencia de un color (blanco) y de una característica peculiar (velocidad). El entendimiento nos permite afirmar en un juicio lógico,

que estamos ante un caballo blanco y ágil, no ante una agilidad blanca y caballuna, ni tampoco ante una blancura ágil y caballuna¹¹.

Como síntesis de todo lo dicho en las líneas precedentes acerca del pensamiento de Kant, y orientando la reflexión hacia el tema del *universal*, concluimos que para nuestro autor, el entendimiento no conoce las cosas (*singular*) en sí mismas (*noúmeno*), sino más bien, en cuanto ellas son construidas por el sujeto (*fenómeno*). El *status* ontológico del *universal* en el pensamiento kantiano revela que éste no existe, lo que consta es lo *singular*, pero no al modo de entidad concreta distinta del sujeto, sino como edificación del sujeto. Lo *singular* existe para Kant —a diferencia de los pensadores anteriormente descritos— en el sujeto y no fuera de él. El sujeto construye el *singular*, y por lo mismo, organiza la realidad desde el punto de vista de la subjetividad, esto es, en él y desde él.

Si la razón pura según la reflexión de Kant actúa en el ámbito de lo real-perceptible a nuestros sentidos, sin que la cosa en sí misma pueda ser captada, entonces es imposible acceder al *universal* en la cosa. Lo que poseemos —según Kant— con una clara nota de universalidad, es la intuición *a priori* de la sensibilidad y las categorías *a priori* del entendimiento. Si articulamos correctamente las apreciaciones sensoriales con los *a priori* del sujeto, garantizamos —según Kant— un conocimiento universal y verdadero de la realidad.

En la segunda parte de este estudio, intentaré relacionar la teoría del *universal* y lo *singular* con algunas reflexiones acerca de Jesucristo. Veremos cómo ciertas concepciones en torno al *universal* y lo *singular* repercuten en la manera de abordar la cristología.

¹¹ En términos kantianos, cuando afirmamos *caballo blanco y ágil*, estamos ante un juicio sintético *a posteriori*, es decir, ante un juicio que el entendimiento ha elaborado en base a una categoría *a priori* (en este caso: *subsistencia*) pero que tiene su punto de arranque en la *intuición empírica*. El entendimiento ha relacionado la categoría *a priori* de *subsistencia*, con el elemento que corresponde de los tres que tiene delante de sus ojos, y éste es necesariamente *caballo*. El entendimiento reconoce que tanto *blanco* como *ágil* extienden el sujeto *caballo*, en cuanto son propiedades que éste tiene no contenidas en la definición. Por otra parte, Kant reconocerá que existen determinados juicios donde el predicado no extiende al sujeto, sino que lo explicita, lo presenta o simplemente lo define. Este tipo de juicios son *a priori*, porque no parten de la experiencia, y por lo mismo, no requieren verificación. Tal es el caso de la afirmación: *la materia es extensa*, la cual es equivalente a decir: *lo extenso es la materia*. Materia y extenso son equivalentes. Desde el momento en que decimos *materia* ya estamos afirmando *extensa*, en cambio cuando decimos *caballo* no necesariamente decimos *blanco* y *ágil*: la experiencia nos dice que existen muchos caballos que poseen otro color y no son veloces.

3. La cristología del *noúmeno* basada en el *universalia in re*

Aquí entran aquellas tendencias cristológicas que presentan a Jesucristo como una realidad objetiva y perfectamente diseñada desde el *noúmeno*. En ellas el concepto *Jesucristo* dice relación directa con el sujeto Jesús de Nazaret: verdadero Dios, verdadero hombre y salvador. Efectivamente, en este tipo de análisis, cada vez que decimos *Jesucristo* aludimos a un *universal*, cuya percepción y captación intelectual se desprende de la *cosa en sí* (*noúmeno*). En otras palabras: cuando hablamos de la *cosa en sí* en este caso, nos referimos a Jesús de Nazaret, quien se manifiesta a nosotros como una realidad unitaria que ya está construida, es decir, como un *totus*, que solamente requiere de parte nuestra ser percibido y entendido a través del *universal* contenido en él. Este *universalia in re* es el *Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*, que viene armado por la Revelación contenida en la Escritura Santa, y verbalizado como símbolo de fe por el Credo Niceno Constantinopolitano. Posee un *status* ontológico nítido: su existencia real se da indisolublemente unida a lo *singular*: el *existente concreto* Jesús de Nazaret. El *universal* referido a Jesús en esta comprensión, no es una creación del sujeto cognoscente, sino la participación de ese sujeto cognoscente en un conocimiento consistente y normativo: esta cristología recoge una conceptualización acerca de Jesucristo de raigambre bíblica y magisterial, basada en definiciones tomadas de la Revelación que norman el conocimiento, en cuanto propician un saber unificador, esto es, para todos aquellos que participan de la misma fe, y necesario, o sea, para todos los que desean conocer a Jesucristo sin errores doctrinales.

En el ámbito de la exposición acerca de Jesucristo descrita en el párrafo anterior, reconocemos dos grandes modelos: de una parte, la cristología con un fuerte sustento catequético, y de otra, la cristología que se desarrolla mediante la reflexión del dogma basada en los seis primeros concilios ecuménicos. En esta última, encontramos una preocupación hermenéutica-histórica basada en los conceptos elaborados por el magisterio católico universal, que toma distancia respecto a los aportes especulativos que pretenden construir el objeto llamado Jesucristo desde la pura subjetividad.

3.1. Modelo de sustento catequético

¿Qué autores conocemos en esta línea? Veamos algunos nombres y leamos lo que dicen.

En primer lugar, recurramos a L. Ott (1968: 207-307) en su *Manual de teología dogmática*, utilizado hasta la fecha en seminarios de formación para sacerdotes y también en universidades. Este libro en particular y la manualística teológica en general, acentúan en la sección correspondiente al tema de Jesucristo, una comprensión de éste expuesta en base a proposiciones con grados de certeza teológica, tal como las expone el magisterio papal y conciliar a lo largo de los siglos del cristianismo. También constatamos en los contenidos referentes a la cristología de este texto, la influencia de la patrística y de las reflexiones de Santo Tomás de Aquino. Para el manual de Ott Jesucristo es un *singular real*, existente, ente individual, percibido y comprendido mediante la reflexión eclesial, en la cual el magisterio juega un rol protagónico. A este *singular real* le llamamos Jesús de Nazaret. En el manual de Ott, Jesús de Nazaret en cuanto objeto de conocimiento, tiene como sujeto cognoscente a la Iglesia en su conjunto, la cual hace de mediadora entre el sujeto puramente individual y él. Es la misma Iglesia quien se hace cargo de la comprensión y transmisión del *universal* contenido en el objeto *singular* Jesús de Nazaret. Lo dicho se afirma en la trama argumentativa de la cristología del manual, ya que resulta evidente como Ott no transmite conjeturas personales acerca del *universal* dado en Jesús de Nazaret, sino que remite constantemente a quien según su parecer, tiene la autoridad necesaria y la información pertinente para diseñar con claridad ese *universal*.

Según Ott, el *universal* presente en el *singular real* que es Jesús de Nazaret, reúne los tres elementos distintos e indisolublemente unidos ya presentados anteriormente: verdadero Dios, verdadero hombre y salvador. La cristología manualística tiende más a la recopilación de datos que a la síntesis especulativa, y se coloca en la actitud de un observador *cuasi* pasivo al momento de referirse al *universal Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*: éste ya viene dado desde fuera de la mente del teólogo, y por lo mismo ya está construido. La cristología de Ott integra sin problemas la divinidad de Jesucristo y su condición de salvador presentes en la cosa (*en el singular* Jesús de Nazaret) aún cuando éstas pertenezcan al ámbito del misterio de las verdades de fe no demostrable por la razón. En lo que se refiere al *Verus Homo*, Ott está consciente de su ontología: se trata de una humanidad real y *singular* que no es persona humana, y por lo tanto, goza de las mismas características de cada una de las humanidades singulares, pero también tiene prerrogativas por ser la humanidad del Verbo Dios, tales como por ejemplo, una ciencia especial, una santidad a toda prueba, y un poder como instrumento del *logos* capaz de producir efectos sobrenaturales (los milagros y el perdón de los pecados).

A continuación pasamos a describir la cristología por antonomasia que representa al modelo de sustento catequético: *El Catecismo de la Iglesia Católica* promulgado por Juan Pablo II (1992: 99-163). Tanto el catecismo como la manualística son —a mi modo de ver— las dos grandes expresiones de la cristología que responden al modelo con base catequética. La finalidad principal de ambas cristologías, es hacer una buena síntesis de la reflexión eclesial acerca de Jesucristo con un énfasis en la doctrina segura. Su aplicación es teológica y pastoral: las dos están capacitadas para formar personas con contenido doctrinal teológico, tanto a nivel de mayor erudición como en el plano de la educación creyente más sencilla.

El Papa Juan Pablo II tuvo la gran idea de elaborar un catecismo católico completo. En este esfuerzo participaron eruditos convocados directamente por él, y otros en la condición de ayudantes de los señalados. Pero en definitiva —y al igual que lo ocurrido en torno al manual de Ott— fue la Iglesia en su conjunto (jerarquía y laicos) quien activando todas las instancias teológicas que conocemos, sintetizó su propia enseñanza impartida en distintos contextos a lo largo de los siglos. Sin embargo, hay dos diferencias importantes entre la obra de Ott y el trabajo suscitado por Juan Pablo II: mientras Ott escribió su manual en calidad de teólogo privado, Juan Pablo II revisa el catecismo en calidad de Sumo Romano Pontífice, colocando todo el peso de su magisterio en la aprobación de sus contenidos, lo que implicó de su parte promulgar una Constitución Apostólica, la *Fidei Depositum*, como garantía de la seguridad doctrinal del texto: éste no traiciona el depósito de la fe entregado por los apóstoles, quienes a su vez lo recibieron del mismo Jesús.

El *status* ontológico del *universal* que se desprende del *singular* Jesús de Nazaret, está claramente captado y descrito por la cristología del catecismo: Jesús de Nazaret queda resumido o comprendido también en el *Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*. En efecto, el catecismo asume al *singular* Jesús de Nazaret, el *existente concreto*, como Dios, hombre y salvador. Dicho de otro modo: los tres aspectos de la definición contenidos en el *universal* están recogidos desde el *singular* y comprendidos en él, para ser desarrollados en la reflexión cristológica que el catecismo expone en sus páginas.

A continuación y a modo de síntesis de lo anteriormente dicho, reproduzcamos el hermoso pasaje que introduce el segundo capítulo referido directamente a Jesucristo, ubicado en la segunda sección de la primera parte del catecismo:

Pero al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo [*Verus Deus*] nacido de mujer [*Verus Homo*] nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva [*propter nostram salutem*] (Juan Pablo II, 1992: 99).

El texto habla de modo implícito del *universal* contenido en el *singular* Jesús de Nazaret, y nos dice con sus palabras lo que coloco en las mías: En Jesús de Nazaret, Dios verdadero, hecho hombre verdadero por la Encarnación, somos conducidos a la salvación, la cual consiste en la liberación de la ley y en la filiación adoptiva. Efectivamente —interpretando el texto citado— la salvación realizada en Jesucristo Dios y hombre, es *por nosotros* y *para nosotros*: ella comporta dos movimientos que el texto permite leer entre líneas: un *de* y un *para que*. El *de* dice relación directa con la liberación que la salvación lleva consigo, el *para que* dice relación inmediata con la finalidad de la salvación. Por lo tanto, ser salvado por Jesucristo implica ser liberado de la esclavitud de la ley del pecado y de la muerte, para ser introducido en la comunión con Dios mediante la filiación adoptiva.

3.2. Modelo de sustento crítico-histórico

Esta cristología al igual que la anteriormente descrita, capta el *universal Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*, en el *singular* Jesús de Nazaret. Es otra rama del mismo tipo de cristología, debido a la concepción que tiene del binomio *universal-singular* referidos a Jesucristo: ese *universal* está realmente presente en la singularidad concreta que constituye Jesús de Nazaret, y por lo tanto, tiene un *status* ontológico. La razón dentro de sus límites, debe captarlo, capturarlo y entenderlo. Sin embargo, existe una mínima diferencia en cuanto al modelo de sustento: ésta a diferencia de las cristologías que expresan un modelo de sustento catequético, desarrolla una actitud crítica y no solamente descriptiva del *universal Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*. ¿Qué deseo afirmar con aquello de *crítica y no solamente descriptiva*? He aquí un tema importante. En el proceso descriptivo del *universal Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*, la cristología va narrando los enunciados con una lógica coherente, que permite apreciar la razonabilidad de la argumentación y la belleza del discurso estrictamente teológico. En el tratamiento crítico del *universal Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*, la cristología va analizando los contextos en los que se van gestando dichas afirmaciones, utilizando fuentes documentarias y echando mano a la misma historia como ciencia auxiliar de la cristología, lo cual capacita al lector para entender no solamente el texto, sino

también el contexto y a veces el pretexto donde aparece el *universal*. Esta cristología a diferencia de la expresada en la manualística y en el catecismo, no describe solamente el *universal*, sino que va más allá haciendo una interpretación (hermenéutica) de la situación (histórica) que contextualiza espacio temporalmente ese *universal*, a la vez que se introduce en la naturaleza filológica y teológica más profunda del *universal*, de acuerdo con la mentalidad de quienes lo descubrieron presente en el *singular* Jesús de Nazaret. La interpretación hermenéutica-histórica que hace este tipo de cristología, ubica la reflexión en el plano de la *crítica* del dogma cristológico, que tiene como centro operativo las afirmaciones dogmáticas de los seis primeros concilios ecuménicos: Nicea, ConstantinoplaI, Éfeso, Calcedonia, ConstantinoplaII y ConstantinoplaIII, quedando cubierto de este modo el vasto período que va desde el 325 hasta el 681 d.C.

En la línea investigativa-cristológica hermenéutica-histórica, se ubican varios trabajos del jesuita C. I. González (1991)¹², y la reciente reedición de la obra conjunta de F. Ocariz, L. Mateo Seco y J. A. Riestra (2010)¹³.

4. La postura de R. Bultmann y la crisis de la cristología del *universalia in re*

A un cierto punto es profundamente cuestionada la cristología que presenta a Jesucristo como un *noúmeno*, es decir, bajo el semblante de un *totus* construido y entregado al sujeto cognoscente mediante la predicación de la Iglesia. Uno de los mayores detractores de esa cristología fue precisamente R. Bultmann¹⁴. Su postura sobre Jesucristo marca un quiebre con la cristología diseñada desde el *noúmeno*, debido a que disocia a la persona de Jesucristo: por una parte tenemos al *universal* *Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*, y por otra, al *singular* Jesús

¹² Esta investigación me sirvió mucho en la preparación de mi propio trabajo en esta misma línea cristológica (Pardo, 2008: 112-165).

¹³ Este estudio, según mi opinión, traspasa los límites del modelo de sustento hermenéutico-histórico, para convertirse también en un estudio de sustento catequético dirigido a personas que quieren ser formadas en la cristología sistemática (Bilbao, Fuertes & Guibert, 2006).

¹⁴ Fallecido en 1976, fue un exégeta de gran renombre, conocido en este campo como uno de los precursores del método de la *historia de las formas*, procedimiento que se preocupó del estadio preliterario de los textos bíblicos. La inquietud principal de Bultmann consistió en rastrear ese estadio en los relatos del Nuevo Testamento, desde la cual accedió a una particular comprensión de Jesucristo que expondré en las siguientes líneas.

de Nazaret. Efectivamente, Jesucristo para Bultmann es Jesús de Nazaret, el *existente concreto*, quien constituye una realidad absolutamente separada de lo que se dice acerca de él en términos de *Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*. Estos tres conceptos lejos de ser el *universal* presente en la cosa, son para Bultmann enunciados de fe pura, elaborados por una comunidad creyente, sin consistencia propia racional, sino más bien, validados desde aquellos que los profesan. No hay para Bultmann un *universal* presente en el *singular* Jesús de Nazaret, lo que existe es el *singular* Jesús de Nazaret nombrado por la comunidad como Dios, hombre y salvador, conceptos descriptivos de una fe formulada en un credo particular, que hunde sus raíces en la comunidad cristiana primitiva¹⁵.

Bultmann, a mi modo de ver, concibe una suerte de nominalismo detrás de los conceptos *Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*, ya que en lo concreto estos son enunciados (o voces emanadas) de una fe grupal, no relacionados directamente con el objeto (Jesús de Nazaret, de quien no sabemos nada) sino con los sujetos que profesan esa fe (la comunidad creyente cristiana primitiva). Por lo mismo, estas voces de fe son variables, ya que en otro credo religioso no tienen el mismo significado o simplemente adolecen de significado. Es lo que sucede cuando *Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*, son leídos por ejemplo, en un grupo islámico.

Definitivamente en la teología de Bultmann tenemos, por una parte, al Jesús histórico, y por otra, al Cristo de la fe. El Jesús histórico es Jesús de Nazaret en cuanto individuo real; el Cristo de la fe es ese mismo Jesús de Nazaret interpretado por los primeros cristianos a la luz de la predicación eclesial, en cuya transmisión los Doce Apóstoles tuvieron un rol preponderante. Esa comprensión creyente enuncia y precisa en el tiempo el objeto como *Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*.

Delimitemos más aún lo anteriormente dicho sobre la cristología de Bultmann. De Jesús de Nazaret —afirma él— no sabemos nada con certeza. Al hablar de su existencia histórica más bien nos movemos en el plano de la suposición. Bultmann piensa que Jesús de Nazaret predicó la venida del reino de Dios, oratoria que no quedó registrada en la memoria colectiva eclesial. Lo que realmente quedó e importó —según él— es lo

¹⁵ A mi entender, Bultmann concibe una suerte de nominalismo detrás de los conceptos *verus Deus, verus homo et salvatore*, ya que en lo concreto estos son simples enunciados (o voces emanadas) de una fe particular, no relacionados directamente con el objeto sino con los sujetos que profesan esa fe. Por lo mismo, estas voces de fe son variables, ya que en otro credo religioso no tienen el mismo significado o simplemente adolecen de significado. Es lo que sucede cuando *verus Deus, verus homo et salvatore* son leídos, por ejemplo, en un grupo islámico.

que la comunidad creyente dijo acerca de su persona: el significado real de Jesús de Nazaret radica precisamente en lo que se predicó acerca de él y no en la doctrina que él expuso. De ahí que, según Bultmann, lo importante no es quién fue Jesús de Nazaret, lo que hizo o dijo (sus obras y palabras), ya que eso es en definitiva mitología plasmada en los Evangelios. Lo realmente importante y trascendente es lo que fue Jesús de Nazaret para la comunidad creyente. En esta línea, a su juicio, el significado de Jesús de Nazaret se reduce al impacto del *Kerigma* (anuncio de la Buena Noticia) predicado por los apóstoles acerca de él, que consiste esencialmente en proclamarle como el gran acontecimiento salvífico en favor de los hombres. En esta perspectiva, Jesús de Nazaret es atestiguado por la comunidad creyente en su condición de irrupción de Dios en la historia *propter nostram salutem*. Pero dejemos decir al mismo Bultmann y reflejemos lo explicado en el siguiente texto:

El N.T. habla de un acontecimiento gracias al cual Dios aporta la salvación a los hombres. Muestra a Jesús no como un doctor, que ha dicho cosas muy importantes y que veneramos por eso con infinito respeto, pero cuya persona sería en principio indiferente para aquel que haya comprendido su enseñanza. No, precisamente la persona de Jesús es anunciada por el Evangelio como el acontecimiento salvador decisivo. Habla de él mitológicamente; pero ¿es que ello justificaría el eliminar como pura mitología la predicación de la persona de Jesús? Ahí está el problema (Bultmann, 1951: 25).

5. La cristología del *fenómeno* y su negación del *universal*

Principalmente, y tal como vimos, a Bultmann debemos la separación radical entre el *existente concreto* (Jesús de Nazaret) y el *universal* (*Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*) referido a él. De los tres conceptos que componen el *universal*, Bultmann potencia en su teología el enunciado *propter nostram salutem*, como el centro neurálgico de la predicación que la Iglesia hizo acerca de Jesucristo a la luz de la fe, sin que interese mayormente el conocimiento de la persona que está detrás de ese enunciado, es decir, sin que importe especialmente el *singular* Jesús de Nazaret. Una de las ramas de la cristología que se desarrollará fuertemente con posterioridad a los escritos de Bultmann, se hace cargo de la separación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, pero centra su atención en el primero y se preocupa menos del segundo, sin que por ello queramos decir que incurra en la negación del *Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*. Esta línea de la cristología tiene un supuesto

desde donde desarrolla su discurso, que claramente y tal como se muestra a continuación, se centra en el hombre Jesús.

Demos una mirada a este tipo de cristología y observemos como su soporte o sustrato es diferente, si la comparamos con la cristología que describíamos antes de enhebrar el pensamiento bultmanniano¹⁶. La diferencia fundamental entre esta cristología por describir y la ya descrita antes de la transición bultmanniana, radica esencialmente en la forma de concebir el *universal* presente en el objeto. En aquella cristología, el *universal* posee un delineado *status* ontológico, en cuanto presente en el objeto *singular* desde donde es captado por el entendimiento a la luz de la fe, en las líneas que siguen, la cristología simplemente pierde de vista el *status* ontológico del *universal*, quedando delante de sus ojos solamente el *singular* Jesús de Nazaret como entidad concreta y real. Por lo tanto, estamos ante dos esquemas cristológicos distintos: por un lado, la cristología descrita antes de exponer el pensamiento de Bultmann, donde Jesucristo aparece como realidad objetiva y diseñada desde fuera del sujeto que lo percibe y entiende, y por otro, la cristología en la que nos situamos ahora, que traza a Jesucristo como realidad subjetiva, es decir, sin un diseño desde fuera del sujeto cognoscente, sino más bien construido desde ese mismo sujeto. El rol de la mediación eclesial en ambas cristologías es también diferente. En la ya vista, ésta aparece como una pieza clave en la transmisión del *universal* presente en la cosa, ya que en esa posición, es la Iglesia en su condición de madre y maestra la que enseña tanto la naturaleza como el significado de Jesucristo, en cuanto *Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*. El sujeto individual en este esquema capta y entiende desde la razón iluminada por la fe ese *universal*, comunicado por la misma Iglesia con base en la Revelación contenida en los libros canónicos. En la cristología que veremos ahora, es el sujeto individual, católico o no, el que construye el objeto, saltándose la transmisión que de él ha hecho y hace la Iglesia, abriéndose las interrogantes que nos acompañan desde hace algunos siglos: ¿es posible hablar de Jesucristo sin la mediación eclesial? ¿Es necesaria siempre esa mediación? Preguntas que no abordaremos porque no constituyen el objetivo del presente artículo.

Al tratar de resumir las páginas de esta introducción que nos conduce al siguiente enfoque cristológico, es posible decir que tenemos, de una parte, una cristología del *noúmeno* en la descrita antes de la

¹⁶ Esta línea cristológica no es anterior ni posterior en la reflexión sobre Jesucristo a la que presenté antes de la cristología bultmanniana. Tanto aquella como ésta se fueron desarrollando paralelamente y corresponden a lo que denomino diferentes *centros de interés en la comprensión del ser de Jesucristo*.

intervención de Bultmann, y de otra, una cristología del *fenómeno* en la que explico a continuación. La cristología de Bultmann tiene un poco de ambas: percibe a Jesucristo como *noúmeno*, en cuanto es la irrupción histórica de Dios predicada por la Iglesia *propter nostram salutem*, pero a la vez como *fenómeno* del que no sabemos prácticamente nada, cuya biografía en términos de vida y obras, no es lo que realmente debe interesarnos.

La cristología del *fenómeno* parte de la base de un *singular* Jesucristo en reconstitución permanente, debido a que de él poseemos muy poca información segura y demostrable. En efecto, cuando decimos *Jesucristo* conforme a esta tendencia, ya no concebimos el bloque compacto que hemos denominado *universal*, conformado por los conceptos *Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*, presentes en el *singular* Jesús de Nazaret, sino que percibimos al hombre Jesús de Nazaret como *existente concreto*, armable desde el sujeto cognoscente, quien principalmente como estudioso de la cristología, organiza el *fenómeno* desde la información dispersa que llega por distintos lados, y que por sí misma no dice nada válido sobre Jesucristo hasta que el investigador la coloque dentro de las categorías de la sensibilidad: espacio y tiempo subjetivos, y la estructure a partir de las categorías del entendimiento: seleccionando datos, asociándolos entre sí, elaborando premisas y llegando a una cierta síntesis comprensiva. Jesús de Nazaret desde este punto de vista, ya no es más el *uno y el mismo* explicado con matices leves de diferenciación, sino lisa y llanamente el que *yo reconstituyo* de acuerdo a una particular descripción, que por lo mismo es incapaz de imponerse en calidad de *un mismo Jesús de Nazaret para todos*. La cristología que brota de esta comprensión, es especulativa y no viene delimitada de ante mano. Los datos con los que ella cuenta acerca de Jesucristo no construyen al sujeto Jesús de Nazaret, sino que aportan una relativa información desde fuera del sujeto cognoscente, que permite construir el objeto con limitaciones. Entre estos datos se encuentran también los aportes del texto bíblico inspirado. El valor de la Biblia ha cambiado en cuanto a la percepción de su contribución en el conocimiento de Jesucristo: Si en la cristología descrita antes de la intervención de Bultmann, el texto sagrado aparece como fuente de Revelación para la predicación eclesial del *universal Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*, ahora, en este otro tipo de cristología, se muestra como un dato valioso, empírico, entre otros muchos aportes obtenidos desde fuera del sujeto investigador que interpreta.

En la cristología del *fenómeno* el método es kantiano: estamos ante una *intuición empírica*, que en el caso de la comprensión acerca de Jesús de Nazaret, impacta a los sentidos y permite administrar una cierta

información más o menos sustentable (dependiendo de los datos) para el trabajo del investigador. La sumatoria de informes se presenta a los sentidos indirectamente, ya que nadie ve a Jesús en la actualidad, y lo hace principalmente mediante documentos, hallazgos arqueológicos y resultados razonables del contexto histórico-cultural de la época en que se sitúa el personaje. A través de este impacto sensorial de distinta procedencia y caótico en su naturaleza, esto es, no armado en sí mismo como el Jesús de los Evangelios presentado por la Iglesia, el investigador apoya y elabora su aproximación a la construcción del *fenómeno* Jesús de Nazaret. Él toma distancia de los enunciados confesionales, que siempre se suponen como un *a priori* de la fe y no arrancan de la experiencia sensorial, para dar más cabida a los argumentos no confesionales, que incluso se descubren dentro del mismo texto sagrado, posibles de ser esgrimidos por la razón teórica en base a datos constatables¹⁷. Un trabajo de este tipo se hace mirando al hombre Jesús de Nazaret como objeto de conocimiento y estudio, de ahí el sustento antropológico que tiene la investigación de esta cristología en el que se inscribe la existencia del sujeto humano observado, que posibilita una hermenéutica con resultados que obviamente no obtienen siempre un reconocimiento de parte del texto inspirado.

Un representante de este tipo de cristología muy leída en la actualidad, es el catalán A. Puig. A mi entender, la obra de este pensador que mejor ilustra lo dicho anteriormente acerca de la cristología del *fenómeno* con un sustento antropológico hermenéutico, es *Jesús: una biografía* (2006). El título es sugerente en cuanto expresa con claridad la línea investigativa: centrar el objeto de estudio en Jesús de Nazaret, *el existente concreto*, con la finalidad de escribir acerca de él *una* y no *la* biografía, es decir, aquella que resulta de la propia interpretación del investigador, sin la pretensión de que sea *única*. En este estudio Jesús de Nazaret queda reconstituido en cuanto *fenómeno* desde un particular punto de vista, y se nos proporcionan algunas respuestas acerca de su existencia histórica. Recorren la obra varias preguntas sobre Jesús de Nazaret con su respectiva respuesta. Indico las preguntas más importantes sin desarrollar las respuestas: ¿Quién fue realmente Jesús de Nazaret? ¿Dónde nació? ¿Cómo vivió? ¿En qué contexto histórico

¹⁷ La Sagrada Escritura aporta también datos verificables acerca de Jesús de Nazaret a la intuición empírica. No toda la información que obtenemos de Jesús de Nazaret a partir del texto bíblico tiene que ver solamente con verdades confesionales. Estas verdades confesionales -en términos kantianos- no nos permiten formular juicios sintéticos (*a posteriori*) acerca de Jesús de Nazaret, precisamente porque no tienen base en la experiencia, y por lo tanto, no apuntan a la construcción del *fenómeno* llamado Jesús de Nazaret.

político se situó? ¿Por qué comienza a predicar a los treinta años y no antes? ¿Cuál es el trasfondo de su mensaje? ¿Qué sentido dio a su labor de sanación? ¿Quiénes fueron los responsables de su crucifixión? ¿Cómo afrontó su muerte? ¿Qué se puede decir de su resurrección desde una perspectiva histórica? Puig basado en datos extraídos de fuentes antiguas de distintas ascendencias, y utilizando la Sagrada Escritura también como principio de información, organiza, estructura y sintetiza con lógica, llegando a concluir aquello que es posible aseverar acerca de Jesús de Nazaret desde la exploración realizada, conjugando en todo momento la crítica histórica con la interpretación creyente que emana principalmente del texto inspirado. Una síntesis muy apretada pero iluminadora de quien fue Jesús de Nazaret conforme a la investigación de Puig, se obtiene del siguiente texto que encontramos hacia el final de la obra:

La historia se ha encargado de mostrar que la memoria de Jesús, un profeta y rabino judío del siglo I, no ha dejado de crecer en los últimos dos mil años, y que, especialmente en el siglo XX, se ha extendido por toda la tierra (Puig, 2006: 615).

Conclusiones

1. Hemos podido apreciar a lo largo de las páginas del presente estudio, dos grandes corrientes de pensamiento cristológico. Una de ellas, se caracteriza por la fisonomía de un Cristo legado al modo de un *totus construido*, que requiere de parte del sujeto cognoscente ser captado y entendido a la luz de la fe. Se trata de un Cristo *dado*, en cuya exposición la predicación de la Iglesia tiene un cometido fundamental. La otra cristología, se identifica con el semblante de un Cristo *en construcción permanente*. A éste lo erige el individuo desde su propia subjetividad, recepcionando e interpretando la información que recibe acerca de él.

2. Ambas cristologías descritas en el párrafo anterior tienen vigencia en la actualidad y se nutren de concepciones filosóficas distintas, las cuales les aportan nociones diferentes del significado de los términos *universal* y *singular*. El esfuerzo que se llevó a cabo en el presente estudio, consistió en presentar los conceptos *universal* y *singular* sostenidos por algunos pensamientos filosóficos, y relacionarlos con los dos tipos de cristología desarrollados.

3. En la cristología que reproduce a un Cristo bien cimentado y legado mediante la predicación de la Iglesia para ser conocido, subyace

una visión del *universal* presente en lo *singular* de corte realista moderado, lo que permite describir a Jesucristo como un *objeto ontológico*, esto es, a manera de un *noúmeno*. *La cosa en sí*, que es Jesucristo mismo, se muestra aquí absolutamente bien delineada: el *universal* constituido por los conceptos que sostienen la frase: *Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*, se encuentra indisolublemente ligado al *singular* Jesús de Nazaret. En cambio en la visión de la cristología que representa a Jesucristo en construcción permanente, éste aparece como *objeto lógico*, esto es, como *fenómeno* a estructurar epistemológicamente de parte de un *sujeto lógico* que lo aborda. En esta cristología no hay espacio para el *universal*. Éste es reemplazado por las categorías universales que existen *a priori* en el sujeto cognoscente, y que funcionan en el momento de constituir el objeto llamado Jesús de Nazaret. Dichas categorías son aquellas de la *razón pura* kantiana, y se relacionan directamente con los datos que se ofrecen a los sentidos acerca de Jesús de Nazaret. La *razón pura* no se conecta con el *universal* *Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*, debido a que este *universal* es una entidad abstracta (en términos del realismo exagerado y moderado) que pertenece al perímetro de la fe, ubicado fuera de las posibilidades de captación tanto de la sensibilidad como del entendimiento propios de la *razón pura*. En esta cristología, el señuelo del *Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*, no ya como *universal* sino simplemente como afirmación posible de adherirse al *singular* Jesús de Nazaret, se hace exclusivamente desde los textos canónicos del Nuevo Testamento, especialmente desde los Evangelios, donde el dato obtenido no tiene asidero empírico.

4. La cristología del *fenómeno* tiende a ser más Jesusología que Cristología propiamente tal. ¿Cuál es la diferencia entre ambas? La respuesta depende de la concepción que se tenga de la relación entre el *universal* y lo *singular*. Si el *singular* Jesús de Nazaret queda desnudo, esto es, sin referencia directa a su *universal* *Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*, lo que sucede en las investigaciones acerca de Jesucristo de mentalidad kantiana, entonces es posible abocarse con validez metodológica a la búsqueda de ese objeto epistemológico llamado Jesús de Nazaret. En este caso, la Jesusología toma distancia de aquellas afirmaciones básicas que hace la Cristología sobre Jesús de Nazaret: Dios, hombre y salvador, pero no las elimina, ya que dicha trilogía no es buscada por la Jesusología como objeto de estudio esencial, pero cierto lugar igualmente obtiene en la fisonomía de Jesucristo, en cuanto forma parte de la representación desprendible desde el texto bíblico.

5. Finalmente no podemos dejar pasar la concepción bultmanniana acerca de Jesucristo —la que tuvo un espacio merecido en el presente estudio— debido a que indica sobre todo en la época en que fue dada a luz, un jalón importante en el desarrollo del pensamiento cristológico. Ella tiene algo de la cristología del *fenómeno*, en cuanto deja a Jesús de Nazaret en la nebulosa histórica, y por lo tanto, con la posibilidad de ser reconstruido como objeto de conocimiento; pero también posee elementos de la cristología del *noúmeno*, ya que le da una gran importancia a la predicación que la Iglesia hizo sobre Jesucristo como la irrupción salvífica de Dios en la historia *propter nostram salutem*. Por otro lado, Bultmann se acerca bastante también al nominalismo: De Jesús de Nazaret —afirma— no es posible recoger nada a partir de lo que él dice, sino más bien, desde lo que de él se dice. En efecto, los conceptos que giran en torno a su persona (*Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*) lejos de ser el *universal* presente en el *existente concreto*, son interpretaciones de la Iglesia que obtenemos desde fuera de Jesús de Nazaret en cuanto entidad concreta, captados por aquellos que los leen como voces emanadas de una fe que los posibilita, incluso en disonancia con otras voces que remiten a expresiones de fe diferentes a la cristiana. Entramos aquí en el complejo tema de las distintas interpretaciones que se dan del *Verus Deus et Verus Homo propter nostram salutem*, y que bien ameritan ser el objeto de estudio de una investigación.

REFERENCIAS

- Adams, M. (1987). *William Ockham*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Bultmann, R. (1960-1962). *Kerigma and Mythos: a theological debate*. London: Bartsch, Hans Werner ed. S.P.C.K.
- De Aquino, T. (1996). *De Veritate*. (Segunda edición; H. Giannini y O. Velásquez, Trads.) Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- De Ockham, G. (1979). *Summa logicae* (C. Fernández, Trad.). Madrid: BAC.
- González, C. (1991). *El desarrollo dogmático en los concilios cristológicos*. Bogotá: CELAM.
- Juan Pablo II (1992). *Catecismo de la Iglesia Católica* (Segunda Edición). Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo.
- Kant, E. (1967). *Crítica a la razón pura* (Quinta edición; J. Del Perojo, Trad.). Buenos Aires: Editorial Losada.
- Ocariz, F., Mateo Seco, L. F. & Riestra, J. A. (2010). *El Misterio de Jesucristo*. (Cuarta edición). Pamplona: Eunsa.
- Ott, L. (1968). *Manual de teología dogmática*. (Sexta edición; C. Ruiz Garrido, Trad.) Barcelona: Herder.

- Pardo, F. (2008). *¿Quién dicen los hombres que soy yo? La divinidad y humanidad de Jesucristo y su relación, en el pensamiento cristiano de los primeros siglos*. Santiago de Chile: San Pablo.
- Puig, A. (2006). *Jesús: una biografía*. (D. Salas Mezquita, Trad.) Barcelona-Buenos Aires: Edhasa.
- Ramírez, S. (1975). *Introducción a Tomás de Aquino: Biografía*. (Edición actualizada por V. Rodríguez). Madrid: Ed. Católica.
- Störig, J. (1995). *Historia universal de la filosofía*. Madrid: Tecnos.
- Torretti, R. (1967). *Manuel Kant*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.
- Von Ivánka, E. (1990). *Plato christianus: la réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise*. (E. Kessler, Trad.) Paris: Presses Universitaires de France.

Sumario: 1. Acerca de los términos *universal* y *singular*; 2. El *universal* y lo *singular* en la perspectiva de su evolución: breve reseña histórica; 2.1. Tomás de Aquino y el realismo del *universal*; 2.2. El nominalismo: una nueva percepción del *universal*; 2.3. Desde el *universalia in re* hacia las categorías universales en el sujeto: I. Kant; 3. La cristología del *noúmeno* basada en el *universalia in re*; 3.1. Modelo de sustento catequético; 3.2. Modelo de sustento crítico-histórico; 4. La postura de R. Bultmann y la crisis de la cristología del *universalia in re*; 5. La cristología del *fenómeno* y su negación del *universal*; Conclusiones; Referencias.