

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Universidad de Murcia

Volumen XV
Enero-Junio 1999
Número 27

SUMARIO

ESTUDIOS

Antonio Gómez Cobo

Matizaciones teológicas y políticas de Leandro de Sevilla a los discursos de Recaredo en el Concilio III de Toledo 1-30

Francisco Chavero Blanco

La quaestio De doctrina theologiae del manuscrito Vat. Lat. 782. Introducción y edición 31-72

José Antonio Merino Abad

Cristo interpela también a los filósofos 73-93

Antonio Martínez Blanco

El hombre goza del favor del Derecho 95-126

M^a Ángeles Jiménez Tallón

Familias monoparentales y clima familiar 127-138

Francisco Henares Díaz

1598 en Murcia. Las Exequias de Felipe II. Literatura, Sermones, Historia 139-165

NOTAS Y COMENTARIOS

Pedro Ruiz Verdú

Se encarnó por obra del Espíritu Santo. XXXIV Simposio de Teología Trinitaria. Salamanca 19-21 octubre 1998 167-170

José Hernández Valenzuela

Ética y política: las teorías de los frailes mendicantes en el 'due' e 'trecento'. Asís, 15-17 octubre 1998 171-186

José Luis Parada Navas

Políticas familiares y nuevos tipos de familias. VII Jornadas nacionales sobre la Familia. Murcia, 4-5 noviembre 1998 187-200

Patricio Peñalver Gómez

La estrella de la redención 201-204

BIBLIOGRAFÍA 205-242

CRISTO INTERPELA TAMBIÉN A LOS FILÓSOFOS

J.A. MERINO ABAD

I

El filósofo es un personaje singular que tiene por misión o vocación el ir a la "realidad" y el mirar de frente a la vida y a su problemática. Se mueve ciertamente en su campo propio, que es la filosofía, pero necesita de la ciencia y debe estar abierto a la cultura, a la religión y al mito. Por eso los grandes personajes de la historia de la ciencia, de la política, de la economía, del arte y de la religión han sido siempre objeto de atención especial para el pensador auténtico. Es muy difícil, o casi imposible, que un verdadero filósofo no haya ido a Jesucristo alguna vez en su vida, aunque la forma de acercarse a él sea muy diversa: abiertamente como los discípulos que van en busca de modelo existencial, o de forma sospechosa e insidiosa como los escribas y fariseos, o como espectador y curioso a ver el drama de la pasión, o por la noche y a hurtadillas como Nicodemo, por miedo a las miradas críticas y a ser enjuiciados como filósofos no puros ni radicales.

La filosofía, en cuanto saber especulativo, tiene su propia historia interna, como se manifiesta en el oponerse o sucederse de los diversos sistemas, pero está condicionada también por la historia externa, pues cada pensador, en su libertad y sinceridad, se siente mediatizado por los paradigmas culturales de su época. Por eso, el paradigma cultural del Medievo, del Renacimiento, de la Ilustración, del Romanticismo, de la fenomenología, del estructuralismo, etc. tiene que condicionar ineludiblemente el pensar, el sentir y el expresarse filosófico de cada época. Es normal y lógico que la visión sobre Jesucristo, por ejemplo, de J. Duns Escoto, Erasmo, Spinoza, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Unamuno, Wittgenstein, etc. sea dife-

rente y contrastante. Lo importante es descubrir y sopesar esa presencia y su significado al interior de cada filósofo, sea creyente, cristiano, agnóstico o ateo, sin pretender en estas páginas justificar o demostrar una cristología filosófica o una filosofía cristológica, de las que hace algún tiempo se está hablando y escribiendo bastante.

Si tomamos un autor medieval como, por ejemplo, S. Buenaventura, teólogo, filósofo y místico al mismo tiempo, tan preocupado por resaltar el Verbo encarnado como alfa y omega del mundo y de la historia, nos percataremos inmediatamente de su propósito por colocar a Cristo incluso como centro de la metafísica y de las ciencias especulativas. Con sensibilidad agustiniana, decía a los universitarios de París: sólo tenéis un maestro: Jesucristo. Cristo no es sólo una realidad teológica de salvación, sino que es además un principio sapiencial y hermenéutico para poder conocer e interpretar la verdad y poder vivir en ella. Para alcanzar un conocimiento profundo y real de la estructura íntima del universo, tanto en su contenido ontológico cuanto en su valor simbólico, es indispensable conocer a Jesús de Nazaret. El conocimiento de las cosas está condicionado por un saber ver y relacionar que originan una especial sabiduría: la contemplación, cuya llave es el conocimiento del Verbo increado, por el cual todas las cosas son producidas; del Verbo encarnado, por el cual todas las cosas son reparadas; del Verbo inspirado, por el cual todas las cosas son reveladas. El que desconoce a Jesucristo desde este triple punto de vista, su entendimiento nunca podrá descubrir en el libro de la creación el origen de las cosas, el fin al que están ordenadas y no podrá percibir los vivos resplandores a través de los cuales los seres creados reflejan la majestad infinita del creador¹.

Tanto en el breve tratado “Cristo maestro único de todos” como en el discurso “Excelencia del magisterio de Cristo”, el Doctor Seráfico recalca la importancia que tiene Cristo para el hombre no sólo bajo el aspecto kerigmático, sino también bajo el aspecto epistemológico. Cristo es el principio fontal de la iluminación de todo conocimiento humano en las perspectivas de la fe, de las verdades de la razón y del obrar, pues él es el *camino*, la *verdad* y la *vida*, según las palabras de S. Juan.

Jesucristo es *camino* en cuanto es maestro y fuente del conocimiento de la fe, que se nos transmite por revelación y por autoridad. Es *verdad* en cuanto que es maestro y principio del conocimiento racional. Y es *vida* en cuanto que es maestro del conocimiento contemplativo. Esta triple fuente de conocimiento: la fe, la razón y la contemplación, están perfectamente

¹ S. BUENAVENTURA, *Breviloquium*, 4 1-3.

articuladas y escalonadas entre sí y sólo se poseen si el hombre logra sintonizar con el “maestro único de todos”, es decir, con Jesucristo. Por eso, Cristo debe ser *honrado* como reconocimiento de la dignidad de su magisterio, *oído* por la humildad de la fe y *preguntado* por el deso de aprender. La enseñanza de Cristo hace al hombre sabio, sensato, humilde y bueno, es decir, lo humaniza y lo completa.

Este planteamiento bonaventuriano de la centralidad de Cristo en la historia de cada hombre no es un consejo piadoso sino el reconocimiento profundo de una verdad antropológica: que el hombre no se conoce verdaderamente si no es iluminado por Dios. Cristo no es reducible a un principio heurístico ni a una idea programática sino que es esencialmente una existencia plena capaz de plenificar las existencias de todos los hombres. No es un principio irracional, sino un abismo de luz que ilumina y purifica los espíritus disponibles. En esta perspectiva bonaventuriana ha de entenderse la expresión de von Balthasar cuando afirma que el cristólogo es “*verus metaphysicus*”².

Otro filósofo medieval, R. Bacon, mira la realidad con ojos científicos y con mente experimental. Para este filósofo franciscano toda la historia de la cultura es la gran universidad libre del saber que, superando prejuicios de razas y de religión, conduce al hombre normal y libre a la comprensión de la verdad y de la sabiduría divinas. La visión baconiana de la cultura se apoya en dos convicciones fundamentales: el origen divino de la ciencia y la unidad del saber. La ciencia es demasiado grande y noble para no haber sido revelada por el mismo Dios, desde el origen del mundo, a los patriarcas y a los profetas, y para ser encontrada por el hombre solo. Dios ha revelado a los hombres la escritura y la filosofía como sabiduría divina o humana necesaria para todos. Dios se reveló no sólo a los profetas del Antiguo Testamento, sino también a los filósofos paganos³. Por tanto, las ciencias humanas y la Escritura son objeto y resultado de una revelación divina que simplemente difieren por el grado de perfección. La unidad y convergencia de las ciencias humanas y de la revelación se debe a que tienen el mismo autor: Dios; el mismo sujeto, el hombre; y la misma finalidad: la salvación⁴.

La sabiduría divina no tiene barreras y se manifiesta libremente donde quiere y en la forma más insospechada porque Dios es gratuidad, sorpresa y constante epifanía a los hombres atentos. Cristo, sabiduría de Dios, se

² H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*. Einsiedeln 1969, II 331.

³ R. BACON, *Opus Maius I*. Ed. J. H. Bridges, Oxford 1897-1900, 53-4.

⁴ *Ibid.*, 46

encuentra también en los filósofos a veces de un modo patente, a veces de un modo latente; se presenta en ellos o como *cogito* explícito o como *cogito* tácito, que es necesario detectar y evidenciar. No podemos pasar por alto que hay filósofos cristianos que no quieren meter a Jesucristo en la filosofía para no rebajarlo de categoría, como hay filósofos que lo excluyen expresamente para no pasar por pensadores confesionales. Pero lo que condiciona un sistema no es sólo el nombre explícito de una persona sino principalmente su doctrina y sus ideas. Y el mensaje evangélico se encuentra muy presente en los filósofos de un modo explícito o virtual, como evocación o como rechazo, como modelo o como antimodelo.

En la medida que el paradigma cultural cambia se observa también el modo diverso de afrontar los temas que provienen de la fe. Nicolás de Cusa, que se siente un hombre del Renacimiento, nos puede servir de ejemplo en su libro *De docta ignorantia*, que se inscribe en una corriente filosófica que toma conciencia de un saber “nesciente” como predisposición necesaria para convertirse de veras en sabio. La obra citada, que pretende ser una síntesis armónica y transversal de la realidad existente, se divide en tres partes claramente diferenciadas e interdependientes. En el primer libro, Dios viene presentado como “complicatio”, como el máximo absoluto, el centro, la circunferencia y la conexión de todo. En el segundo libro, el mundo se describe como “explicatio” o despliegue de Dios, como totalidad integrada a su vez por totalidades diversificadas. El tercer libro trata del hombre que, dotado de un impulso infinito, debe buscar y encontrar el camino hacia el Absoluto. Este camino pasa necesariamente por Cristo. En Cristo se ha encarnado e historizado la idea de la humanidad para que el hombre, a través de él, se realice como hombre y pueda encontrar el infinito necesario, que es Dios. Cristo es el arquitrabe entre lo infinito y lo finito o la bisagra vinculante entre Dios y el hombre. Es decir, no es posible una antropología real que no se apoye y se fundamente en una cristología descendente y ascendente.

Otro gran pensador, preocupado por Cristo, fue Erasmo, pero no va a él como el Cusano, buscando una cristología fundante, sino que presenta el mensaje evangélico como desafío y paradoja. Pero precisamente ahí reside su fuerza salvadora, estimulante y transformadora para el hombre y para la sociedad. A través de símbolos, de expresiones evocadoras y de figuras significativas la persona de Cristo se hace fermento doctrinal y sapiencial. Cristo, persona excepcional, como principio interpretativo y como modelo de comportamiento ético, lo encontramos también en Spinoza que le califica de “summus philosophus”, según unas notas biográficas de Leibniz. No obstante el contraste entre algunas tesis de la *Ética* y del *Tractatus* con la doctrina evangélica, salta a la vista la gran admiración de Spinoza por Jesu-

cristo, como se manifiesta claramente en el elogio que hace de él. “Así como antiguamente Dios se manifestó a Moisés en los sonidos de una voz exterior, Dios se ha manifestado a los apóstoles a través del espíritu de Cristo. La voz de Cristo puede ser llamada, por tanto, voz de Dios, tal como fue oída en otro tiempo por Moisés. En este mismo sentido podemos decir también que la sabiduría de Dios, es decir, la sabiduría sobrehumana, se ha encarnado en Cristo y que Cristo se ha hecho camino de salvación”⁵. Para el filósofo judío Cristo es la voz de Dios, el mediador divino, que ofrece a los hombres la verdadera sabiduría y representa un encuentro privilegiado entre lo divino y lo humano, aunque la filosofía spinoziana se distancie racionalmente no poco del mensaje evangélico.

Será Pascal quien dirá abiertamente que la filosofía es incapaz e impotente para descifrar el misterio humano, lleno de debilidades y de contradicciones. En los escritos pascalianos la presencia y la acción de Jesucristo es tan importante y decisiva que sin él el conocimiento puramente humano es inútil y estéril. La razón por sí sola puede llegar al conocimiento de un Dios distante y lejano, como lo demuestra el deísmo. Sólo mediante Jesucristo se llega a “un Dios de amor y de consuelo”⁶. Jesucristo es la gran revelación divina y “quien le conoce, conoce la razón de todas las cosas”⁷ y se capacita para dilucidar el misterio profundo de la existencia humana y mundana. El hombre, “monstruo incomprensible”⁸, encuentra en Cristo el camino hacia la verdad y la solución del misterio de la vida y de la muerte. Pascal ha sentido intensamente la “experiencia de la noche”, usando el lenguaje de S. Juan de la Cruz, la prueba atormentadora del “Deus absconditus”, ya que la existencia de Dios no es una evidencia natural sino que es una luz oscura, que a unos deja en la ceguera y a otros los pone en camino hacia la luz. “No es verdad que todo descubra a Dios, ni tampoco lo es que todo oculte a Dios”⁹. “El se descubre a los que le buscan”¹⁰. El hombre que no se pone en actitud abrahámica, en disposición de acogida y de marcha, no saldrá de las propias oscuridades y contradiccio-

⁵ Sobre la presencia e influjo de Cristo en Spinoza cfr. A. MATHERON, “Le salut par l’obéissance et la nécessité de la révélation chez Spinoza”, *Revue de Métaphysique et de Morale* I (1973), pp. 1-17. Sobre la contradicción entre el pensamiento spinoziano y su admiración por Cristo cfr. S. ZAR, *Spinoza et l’interprétation de l’Écriture*. Paris 1965, 190.

⁶ PASCAL, *Pensées*. Ed. Brunschvicg, n. 556

⁷ *Ibid.*, n. 741

⁸ *Ibid.*, nn. 420, 434

⁹ *Ibid.*, n. 557

¹⁰ *Ibid.*,

nes, pero sólo a través de Cristo el ser humano encuentra el camino de la verdad y la puerta de la libertad, el paso de la oscuridad a la luz, del sentido al sentido existencial, de la noche confusa al día radiante.

II

El mundo de la razón está lleno de ideas religiosas que la misma razón no siempre está dispuesta a reconocer. La razón humana está condicionada por la historia y lo que en ella acontece. Ahora bien, la persona de Jesucristo y su mensaje suponen un acontecimiento histórico y cultural que el filósofo sincero no puede desconocer ni dejarlo a un lado como si fuera un hecho cualquiera. Cristo, en cuanto Dios, no es una “potencia” o fuerza exterior a la historia humana sino interior a ella, que la asume, la orienta y le abre el horizonte de la verdadera trascendencia. Por eso los auténticos y verdaderos filósofos difícilmente podrán desentenderse de esta realidad, a no ser que estén demasiado condicionados por prejuicios determinantes y exclusivistas. Acertadamente dice X. Tilliette, uno de los escritores que ha dedicado abundante y profunda reflexión a este tema y ha demostrado aguda penetración intelectual en poner de relieve la presencia de Cristo en los filósofos: “La filosofía no puede desinteresarse de Jesucristo, y si se desinteresa es porque ha manifestado un juicio preliminar sobre la verdad del Cristo. De hecho, pronto o tarde, el filósofo es inducido a interrogarse sobre Jesucristo, a interrogar a Jesucristo, o porque hacia él le lleva el curso de sus pensamientos, incapaces de concluir, o porque, en todo caso, Cristo representa en la historia un enigma irritante y fascinante. Más aún, es Cristo quien interroga a la filosofía, quien la interpela en sus pretensiones; incluso en estos casos él es aquél que “disturba”. La pregunta de Cristo: ¿quién decís que soy yo? también se dirige a los filósofos. Non solamente él interroga a la filosofía sino que, en definitiva, la juzga”¹¹. Es preciso subrayar que la pregunta que hace Jesucristo a los filósofos no es en cuanto filósofos sino en cuanto hombres. Pero resulta muy difícil, por no decir

¹¹ X. TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*. Brescia 1989, 19; del mismo autor, *Le Christ de la philosophie*. Paris 1990; La Settimana Santa dei filosofi. Brescia 1992; S. BRETON, *La passion du Christ et les philosophes*. Terano 1954; H. Renz, *Geschichtsgedanke und Christologie*. (Göttingen 1977; AA.VV., *Cristologia e pensiero moderno*. Genova 198); AA.VV., *Cristo nel pensiero contemporaneo*. Palermo 1988; P. Gire (ed.), *Philosophes en quête du Christ*. Paris 1991; S. Zucal (ed.), *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*. Roma 1993; X. TILLIETTE, O. TODISCO, M. BORGHESI, A. NESTI, A. RIMEDIO, F. PELLECHIA, *Il Cristo dei filosofi*. Roma 1995.

que imposible, dividir el interior del hombre, por una parte la razón, por otra el sentimiento. Por eso se suele responder al hecho religioso o abiertamente, en sentido positivo o negativo, o evadiendo la cuestión, o excluyéndolo del propio campo para no tener que enfrentarse con una realidad que rebasa el puro pensar especulativo y resulta molesta al filósofo.

Lo mismo que Jacob luchó con el ángel durante la noche hasta el amanecer y “fue fuerte contra Dios” (Gn 32,29) en la conquista de la propia identidad personal, así el filósofo racionalista lucha con la trascendencia para recuperar al máximo la propia subjetividad. Pero mientras Jacob, abriéndose al otro, se abrió a la historia y creó historia, muchos filósofos, cerrándose en su propia subjetividad, se cierran a nuevas posibilidades y limitan su propia historia. Resulta muy difícil que un filósofo sincero y amante de la propia subjetividad no dé alguna vez en su vida un espacio concreto a Cristo, aunque tenga que luchar con él. Un rápido y fugaz recorrido por algunos filósofos nos demostrará que Jesús es una presencia condicionante en la propia subjetividad de cada pensador que se manifiesta en ideas o en sentimientos determinados frente a él. Ideas y sentimientos dispares, a veces contrastantes, que provienen ciertamente de la propia subjetividad, y no pocas veces derivan de la circunstancia cultural y ambiental.

Si entramos ahora en el paradigma filosófico y característico del idealismo se podrá constatar cómo ahí la visión y la interpretación sobre el Cristo dependen y están condicionadas notablemente por los presupuestos doctrinales, psicológicos y afectivos de cada pensador. Acertadamente decía Fichte que según el hombre que tengamos así será su filosofía. En Kant, por ejemplo, podemos distinguir claramente sus diversas actitudes frente a Cristo. Una primera actitud está marcada por el sentimiento de profunda veneración, expresada en una fascinación espontánea hacia el Cristo en cuanto personificación del más perfecto ideal de moralidad humana. Fascinación, por otra parte, común a los filósofos de la Ilustración. El cristiano Kant, educado en la escuela pietista protestante, ve en Cristo el modelo de la conciencia moral en cuanto que acepta voluntariamente el sufrimiento como medio de salvación universal. La segunda actitud es el resultado lógico de la crítica kantiana hacia el influjo de lo exterior en la decisión humana. Kant se plantea la dignidad de la libertad humana que se ve amenazada ante el proyecto universal de redención de Cristo. Según el filósofo alemán no se puede renunciar al deber moral personal, que caracteriza al hombre como sujeto libre, para someterse a una religión histórico-positiva hecha de dogmas, prácticas de culto, normas impositivas, influjo eclesíastico, etc. aunque él esté convencido de que el hombre pecador no puede redimirse por sí solo y con las solas fuerzas de la razón. Aquí entran en conflicto la autonomía y la heteronomía, es decir, Kant no alcanza a comprender cómo

Cristo pueda salvar a la persona humana con una intervención sobrenatural sin comprometer la autonomía y la dignidad del hombre en cuanto sujeto ético autónomo.

Frente a estas dos actitudes contrastantes, Kant repiensa y propone una vía armónica y de respeto hacia la heteronomía de Dios y la autonomía de la razón libre. La solución estaría en la interpretación ético-práctica de la persona de Cristo en cuanto que éste actuaría en el hombre no mediante su acción histórica y real sino como un *ideal* de la moralidad. No se trata, pues, de la persona de Jesús sino de la *idea* o del *modelo* de Cristo como ejemplo del ideal más sublime en el campo de la moralidad humana. El evangelio moral de Cristo ha tenido en la historia una gran función pedagógica y ha supuesto una “completa revolución”¹², aunque Kant no pudo evitar el conflicto entre la fe y la razón, como era común a los pensadores que pertenecieron a la filosofía de la Ilustración.

Jesucristo, como puente vinculante entre Dios y el hombre, y como síntesis proporcionada de finitud e infinitud, era un motivo apasionante en la reflexión filosófica del idealismo y del romanticismo. Pasión intelectual y cordial que no siempre lograba ver bien el Cristo histórico, ofreciendo frecuentemente una cristología ideal despojada del Cristo real. Fichte, tanto en la “Doctrina moral” (1812) como en la “Doctrina del Estado” (1813), da notable espacio a la figura de Jesús, que representa un nuevo mundo de servicio y de generosidad en oposición al mundo viejo y decadente que se mueve en el egoísmo natural. Cristo es mucho más que un taumaturgo, es el fundador de una nueva existencia y el que abre a la humanidad las puertas de un nuevo mundo. Cristo cumple su deber hasta llegar al absurdo y a la paradoja de la muerte, pero con ello funda una nueva alianza, una nueva forma de habitar y de ser en el mundo y con los otros. Schelling, por su parte, movido por la categoría del modelo, separa y opone el Jesús histórico, su persona empírica e histórica, a la *idea* de Cristo en cuanto modelo (Urbild) de la conjunción entre finitud e infinitud. Posteriormente este filósofo romántico irá corrigiendo esta dualidad y oposición hasta hacer de la persona histórica de Jesús la encarnación completa de la *idea-Cristo*, pues en nadie mejor que en él se ha manifestado el infinito. Cristo representa, pues, un semáforo de trascendencia y la encarnación más palpable y más patética de lo infinito. El Jesús histórico se transforma definitivamente en categoría universal.

¹² I. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione*, en *Scritti di filosofia della religione*. Milano 1989, 159, especialmente 107-127.

Está completamente demostrada la importancia no sólo de la Trinidad en el sistema hegeliano sino también el puesto central de Cristo en la filosofía de Hegel¹³. No es exagerado afirmar que todo el sistema hegeliano se apoya en un esquematismo cristológico y en él se inspira para una fundamentación antropológica. En la visión y valoración sobre Jesucristo Hegel supera la crítica negativa de la Ilustración, de inspiración kantiana, sobre las fórmulas morales del “maestro ético” y ejemplo de virtud, para pasar a una visión e interpretación más profunda y mística siguiendo el evangelio de S. Juan, en donde Jesús aparece clara y acentuadamente señalado como camino, luz, verdad y vida.

Hegel trata de demostrar que la encarnación de Dios en un solo hombre es conceptualmente necesaria; y en cuanto acontecimiento máximo de la creación significa para la historia humana redención, reconciliación y nueva existencia. En la concepción hegeliana Jesucristo es no sólo ni principalmente un maestro, incluso de moral. Es mucho más que eso, ya que tiene una profundidad humana infinitamente superior a cualquier ser humano, que deriva de su vinculación especialísima con ese infinito absoluto que es Dios. Cristo, hombre-Dios, representa la unidad y la reconciliación de lo finito y de lo infinito, de lo humano y de lo divino, del tiempo y de la eternidad. La cruz de Cristo es el símbolo y la expresión de esa dualidad y laceración que exige la síntesis y la superación de los contrarios en el Espíritu y en la comunidad. Cristo es el único ser que sincroniza armónicamente esas dos mitades tan distintas y tan distantes: la naturaleza divina y la naturaleza humana. En él Dios se manifiesta como hombre, él es Dios en forma humana. La encarnación de Cristo significa para los hombres, para toda la humanidad, la conciencia explícita de que el hombre lleva en sí mismo la idea divina no como algo accidental sino como algo consustancial y como infinita positividad de la propia subjetividad humana. En esta perspectiva la persona humana se transforma en valor infinito. Gracias a la encarnación de Cristo el hombre adquiere conciencia universal y tal dignidad personal, que, a partir de ahí, la libertad es el estado natural del ser humano y la esclavitud no tiene fundamento racional, sino que es intrínsecamente antinatural e insoportable¹⁴.

¹³ Cf. E. BRITO, *La cristología de Hegel*. Paris 1983; M. BORGHESI, *La figura de Cristo in Hegel*. Roma 1983.

¹⁴ Sobre este tema cfr. W. KERN, “Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt”, en *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Freiburg 1988, 279-299; cf. A. CARACIOLO, “Cristología e pensiero contemporaneo”, en *Cristologia e pensiero moderno*. Genova 1982, 51-67; cf. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*. Bologna 1973, II, 349-75.

Si Cristo es Dios en la existencia histórica, él no sólo es la verdad sino también la luz y el camino. Hegel subraya que el hombre posee su radical infinitud y su valor absoluto en la interioridad de su espíritu, que Cristo ha abierto en el ser humano gracias a su encarnación. Jesucristo, en cuanto universal concreto y en cuanto experiencia vivida del “mysterium crucis”, no solamente es la idea más profunda asociada a la interioridad, sino que también está vinculada a la exterioridad y a la historicidad.

Si en Hegel Cristo está presente como fuerza inspiracional y racional de un sistema totalizante, en Kierkegaard Jesucristo es un principio individualizante y vital, caracterizado y configurado por actitudes religiosas profundamente personales, que provienen de la fe y de la piedad. Lo sorprendente para Kierkegaard no es el convencimiento de un Dios eterno, o de una vida eterna, sino la entrada de Dios en el tiempo a través de Jesucristo. Por el hecho que lo eterno ha entrado en el tiempo, la existencia temporal se abre a una nueva dimensión y adquiere nuevo espesor óptico. Cristo, “el ímpetu existencial de lo eterno”¹⁵, es la síntesis paradójica de Dios y de hombre. Con la entrada de Cristo en la historia, el hombre encuentra un modelo existencial que le desenmascara los propios egoísmos y las confortables instalaciones “razonables” en una sociedad que ha perdido el sentido de la cruz y de la humillación. Cristo es ciertamente un principio de salvación, pero es además la gran verdad y el camino hacia la vida auténtica. “Jesucristo es la paradoja, la síntesis paradójica de un Dios y de una naturaleza humana: la humillación le pertenece, pues, en modo existencial.

Se le considera, por el contrario, como un Grande que ha sido incluso insuficientemente conocido durante la vida, y después de la muerte se ha transformado en algo grande, y de este modo se le contempla todavía.

He aquí por qué todo el cristianismo se diluye en palabrería: se le ha quitado todo el peligro que ello comporta y se lo ha reducido a coquetería y a consolación insulsa.

No, Jesucristo es el signo del escándalo y el objeto de la fe. Solamente en la eternidad El está sentado en la gloria, pero aquí en la tierra El debe estar siempre representado en su humillación para que cada uno pueda escandalizarse y creer”¹⁶. En este texto se trata de evidenciar el ejemplo paradójico y ejemplar de Cristo frente a una cristiandad que no vive las consecuencias de la cruz ni de la humillación, que emanan de una fe que contradice los egoísmos más radicales y razonables.

¹⁵ S. Kierkegaard, *Diario*. Roma 1979, 299

¹⁶ *Ibíd.*, 342

Jesucristo es el paradigma desconcertante para la razón pero necesario para la salvación. "Cristo es la verdad, en el sentido en que *ser* la verdad es la única verdadera explicación de aquello que es la verdad. Se puede, pues, interrogar a un apóstol, a un cristiano sobre qué cosa sea la verdad, y ellos responderían señalando a Jesucristo y diciendo: 'Miradle, aprended de él, él es la verdad'"¹⁷. Kierkegaard, en su pasión por lo auténtico, manifestado en la paradoja, opone frontalmente Cristo a la cristiandad, Cristo a los cristianos, hasta el límite de hacer de Cristo una persona sin continuidad histórica en lo institucional y sólo reproducible en subjetividades aisladas. Cristo anima toda la filosofía kierkegaardiana en sus exigencias existenciales y en su empeño por la autenticidad de la vida humana y como respuesta adecuada al problema de la temporalidad dramática y al misterio de la muerte.

Un fiel seguidor de Kierkegaard fue Miguel de Unamuno, que vivió la vida de un modo agónico y visceral, y que revivió el conflicto kantiano entre razón y fe, entre el corazón y la cabeza. Con gran pasión e inquietud experimentó el drama de la contingencia radical, simbolizada en la muerte, y buscaba afanosamente la pervivencia, la sobrevivencia, y expresaba furiosamente el deseo de no querer morir. Articula un pensamiento en marcha hacia la realidad no de las cosas ni de las personas, sino de la infinitud y de la inmortalidad, propia de los dioses y de los genios, de los que Don Quijote de la Mancha es un ilustre representante y un paradigma de la existencia humana, que no se contenta con lo rutinario y lo trivial, sino que se pone en marcha activamente y hasta el ridículo al servicio de una causa común.

Si al hombre profundo hay que descubrirle en la soledad del diálogo consigo mismo, Unamuno se nos descubre y manifiesta en su "Diario íntimo". Después de experimentar arduamente la fatiga del concepto y de la razón, dice en la soledad: "En nuestra época de íntimo desasosiego y despertar del sentido religioso como Nicodemo el fariseo vamos a Jesús de noche, a ocultas, cuando nadie nos ve"¹⁸. Este ir a Jesús de noche, en la clandestinidad, como a hurtadillas, para vivir en la impunidad del pensamiento puramente racional y para evitar las críticas de los colegas intransigentes, es muy común en los filósofos de los tiempos modernos, en los que se defiende y protege cuidadosamente la autonomía y los límites de la razón. Pero no hay que olvidar que existen muchas más cosas en el cielo y en la tierra de las que hay en una cabeza, como recordaba Hamlet a su amigo Horacio.

¹⁷ S. KIERKEGAARD, *Esercizio del cristianesimo*. Roma 1971, 262.

¹⁸ M DE UNAMUNO, *Diario íntimo*. Madrid 1983, 190.

El hombre, incluso aquél que se cree radical, se encubre de muchas máscaras, como nos lo repiten y demuestran Descartes y Nietzsche. Muchos filósofos se ponen frecuentemente la máscara antirreligiosa o arreligiosa o de la indiferencia cuando andan por la plaza pública, de la que se despojan en la intimidad y cuando están a solas. Unamuno, cuando se quita la máscara del tipo convencional de su tiempo, como era la del librepensador y el liberal, se opone tanto al racionalismo histórico, que ve solo la humanidad de Jesús, como al racionalismo idealista que “reduce al Cristo a un Verbo platónico o más bien alejandrino. Sólo la fe sencilla une los dos extremos”¹⁹. Conociendo los límites de la pura razón y del filosofar racionante, confiesa abiertamente: “La lectura del Evangelio, sobre todo en momentos de aflicción, habrá hecho más que todas las pruebas cosmológicas, teológicas y morales”²⁰.

Unamuno, que en sus obras filosóficas y en sus novelas, acentúa el propio yo de un modo desmesurado, en la soledad de la meditación profunda reconoce que para llegar a ser hombre auténtico y libre es necesario enfrentarse sin máscaras al Cristo de los Evangelios y tener el coraje de imitarle. Para penetrar en lo esencial de la vida humana no basta la fuerza de la razón, es necesario abrirse también al lenguaje existencial del testimonio: “¿Han de tener razón los sabios sobre los santos? ¿Ha de ser mejor voz de la verdad la razón de Spinoza o de Spencer que el corazón de San Francisco o de otro santo?”²¹. El filósofo de Salamanca sabía muy bien que, a veces, la cultura intelectual causa una incultura cordial. Se ha discutido mucho sobre el sentido y el alcance teológico de la fe unamuniana, pero lo que está claro es que el autor “Del sentimiento trágico de la vida” tiene una infinita sed de eternidad, y el Evangelio de Jesús es la respuesta íntima a su razón desiderativa y a su pasión racionalizada.

III

La experiencia del límite y de la contingencia, la experiencia religiosa y la experiencia cotidiana han sido fuentes impulsadoras de profundos y fecundos análisis filosóficos. Nuestro siglo nos ofrece ricos testimonios de ello. Baste recordar la fenomenología, al menos la de la primera generación, para percatarse de la importancia de la mística en la metafísica. Henri

¹⁹ *Ibid.*, 72

²⁰ *Ibid.*, 73

²¹ *Ibid.*, 132

de Lubac observa muy acertadamente que “los místicos son, en cierto sentido, los hombres más metafísicos; pero el análisis metafísico, en cuanto disciplina formal, no es siempre su fuerte”²². Sería muy difícil comprender y explicar la fenomenología sin el influjo de la mística, como lo testimonia Edith Stein en su experiencia con el primer círculo de fenomenólogos tan interesados en la lectura asidua de santa Teresa de Avila y de san Juan de la Cruz. La misma E. Stein, en su obra “La ciencia de la cruz”, subraya con énfasis cómo la fenomenología puede preparar el análisis metafísico y está abierta al campo teológico. Son muchas las anécdotas significativas en este campo que corroboran las buenas relaciones entre fenomenología y mística. Muy clarificadora es la confesión que hizo Husserl a Rudolf Otto en 1919, manifestando la atmósfera religiosa que reinaba entre los participantes de su escuela: “Mi actividad filosófica, dice Husserl, tiene algo de extraordinariamente revolucionario; protestantes que se hacen católicos y católicos que se hacen protestantes. Pero yo no pienso ni en catolizar ni en protestantizar, yo simplemente me limito a formar a la juventud en una radical honradez del pensamiento”²³.

En Husserl, como en no pocos filósofos, la confesión o la confidencia de tipo religioso se evita cuidadosamente en los propios escritos, pero se manifiesta en la vida cotidiana, en cartas y en escritos íntimos, especialmente en momentos existenciales de gran relieve personal, como es el momento del dolor, de la enfermedad o de la muerte. El fundador de la fenomenología, que ha silenciado cuidadosamente en sus escritos las referencias religiosas, abre su conciencia de modo más explícito cuando, al final de su vida, se siente frente a esa realidad misteriosa y desconcertante que es la muerte. Es entonces (1937) cuando dice: “Hubiera querido, antes de mi muerte, volverme al Nuevo Testamento, como lo hizo Newton, y no leer otra cosa. ¡Qué bello hubiera sido!”. “Habiendo cumplido mi deber de filósofo, debería sentirme libre de tomar los medios que me ayudaran a conocerme a mí mismo, pues nadie se conoce sin leer la Biblia”²⁴. Sincero e impresionante testimonio personal de un racionalista puro, que en su vida contemporizó con los prejuicios racionalistas propios de su tiempo.

²² H. DE LUBAC, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*. Paris 1963, 116, n. 4; G. BERGER, *Phénoménologie du temps et prospective*. Paris 1964, 104-12.

²³ Carta citada por J. Vidal, “Phénoménologie et conversions”, *Archives de philosophie*, 35/ 2 (1972) 214-5.

²⁴ Se trata de Memorias de Sor Aldegonda y recogidas en E. de Miribel, *Edith Stein*. Madrid 1956, 178-9. G. PFEIFFER, “Husserl devant sa mort”, *La revue réformée*, 104 (1975) 150. Sobre la relación entre fenomenología y religión en Husserl, cf. A. ALES BELLO, *Husserl. Sul problema di Dio*. Roma 1985,

Otro filósofo, que recurre a la Biblia, como auténtica fuente de sabiduría, fue H. Bergson: “Vuelvo siempre al evangelio que es mi verdadera patria espiritual, y nada de aquello que Cristo nos dice de sí mismo me sorprende y me desilusiona”²⁵. También Bergson vincula estrechamente la experiencia mística con la auténtica filosofía, presentando a Cristo en su suprema acción de amor y de contemplación que se transforma en el Sobremístico (Sur-mystique). Los místicos, al mismo tiempo que nos descubren la profundidad del espíritu humano, son fermento de transformación social. “En realidad, se trata para los grandes místicos de transformar radicalmente la humanidad, comenzando con el dar ejemplo. La finalidad no se conseguirá si no se actúa al fin aquello que debía teóricamente existir en los orígenes: una humanidad divina. Misticismo y cristianismo se condicionan mutuamente y de un modo ilimitado. Es necesario, pues, que se dé un comienzo. Efectivamente, en los orígenes del cristianismo fue Cristo. Desde nuestro punto de vista, por el que aparece la divinidad de todos los hombres, importa poco que Cristo sea o no llamado hombre. No importa ni siquiera que sea llamado Cristo. Aquellos que se han unido incluso a negar la existencia de Cristo no podrán impedir al Discurso de la montaña de figurar en el evangelio bajo otras palabras divinas. Al autor se le podrá dar el nombre que se quiera, pero no se podrá sostener que no haya sido un autor. No debemos plantearnos problemas semejantes. Decimos simplemente que si los grandes místicos son como los hemos descrito, ellos son los imitadores y continuadores originales, aunque incompletos, de aquello que fue de modo completo el Cristo de los evangelios”²⁶.

La fenomenología ha inspirado notablemente las corrientes filosóficas de nuestro siglo y, de modo especial, el existencialismo, que no creo lleve en sí, como algunos piensan, el germen del ateísmo. Los filósofos de la existencia son fundamentalmente filósofos de la subjetividad y de la trascendencia, aunque, a veces, se trate de una trascendencia inconfesada o virtual o no alcanzada. Cristo está presente en ellos aunque venga interpretado de modo personal desde el horizonte espiritual de cada pensador. El hombre, como ser-en-el-mundo y en la sociedad, se enfrenta al hecho religioso como factor liberador o alienante; y Cristo aparece como presencia real o como doctrina ejemplar de un modo ineludible a pesar de que se critique duramente lo institucional religioso y la actitud ética de los cristianos en la sociedad. El existencialismo ha acentuado fuertemente la dimensión rela-

²⁵ Confesión hecha al P. SERTILLANGES, en J.Chevalier, *Entretiens avec Bergson*. Paris 1959, 24.

²⁶ H. BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*. Milano 1950, 262.

cional del hombre a nivel temporal, social y trascendental. Para G. Marcel, por ejemplo, la existencia humana se ofrece como comunión y presencia y expresa su participación en el misterio del ser y en el sentimiento de la proximidad del otro. “Una ontología así orientada está evidentemente abierta a una revelación, que ella no sabría, por otra parte, ni exigir ni presuponer ni integrar ni tampoco comprender absolutamente, pero a la que ella puede, de algún modo, preparar la aceptación”²⁷.

Gabriel Marcel confiesa abiertamente la correspondencia entre el misterio ontológico y el misterio cristiano, hasta hacer de aquél un signo de éste: “El misterio cristiano se manifiesta en el misterio ontológico, la encarnación de Cristo en el mundo en donde yo estoy encarnado, la redención en la condición de hombre en donde un tú puede ser evocado”²⁸. Es en Cristo en donde se consume y se clarifica el misterio y el destino de los hombres.

También K. Jaspers, conocido como filósofo del ser, se enfrenta a la figura de Jesús, por encima de la perspectiva religiosa, para entroncarla en su filosofía. Él distingue entre el Jesús histórico y el Cristo de la teología. Por una parte, expresa su admiración por el hombre Jesús, en cuanto que su persona y su mensaje conducen la existencia humana frente a la trascendencia. Por otra parte, el Cristo de la teología o de la fe viene colocado entre lo “grandes filósofos”, confesando que su doctrina puede clarificar y dilucidar la problemática hermenéutica de la existencia humana. En sintonía con la filosofía jaspersiana, Cristo es la *cifra-Cristo*, como Dios es la *cifra-Dios*, según lo presenta en las primeras lecciones de “Cifras de la trascendencia”. Para Jaspers, este modo de enfocar el problema de Jesucristo, como *Cristo-cifra*, es completamente diverso de como lo interpreta la teología. La vida de Jesús se fundamenta más sobre el amor que sobre la ley. Él es el símbolo más explícito de la libertad humana y de la apertura al otro. “Pero el amor no destruye ninguna verdadera ley, más bien la asume y la mantiene en los justos límites. De aquí brota la actitud del Cristo que suscita escándalo por doquier”²⁹. En confrontación con los grandes filósofos “Jesucristo es el más grande revolucionario del alma”³⁰, y dado que su persona se basa sobre el auténtico amor y se enfrenta al egoísmo y a los intereses creados, no podía ser tolerado por la sociedad y debía ser eliminado, pero su mensaje sigue incidiendo en las conciencias como una gran utopía por realizar.

²⁷ G. MARCEL, *Être et avoir*. Paris 1968, 174.

²⁸ G. MARCEL, citado por P. Ricoeur, *Marcel et K. Jaspers*. Paris 1947, 274.

²⁹ K. JASPERS, *I grandi filosofi*. Milano 1923, 286.

³⁰ K. JASPERS, *Cifre della trascendenza*. Torino 1974, 75.

Jesucristo es al mismo tiempo una persona real y un significado existencial, que no siempre los filósofos logran armonizar pero que, de un modo o de otro, no pueden evitar afrontar. Conviene no perder de vista que el Cristo real es hombre y Dios, al mismo tiempo, y su aceptación total rebasa la pura razón para introducirse en el terreno del misterio y de la fe personal. Es decir, se entra necesariamente en la experiencia religiosa personal que va desde la exclusión explícita hasta la total adhesión convencida, pasando por un proceso de maduración, de cercanía o de distanciamiento. Si Bertrand Russell, por ejemplo, ve en Cristo al mejor y al más sabio de los hombres, y no obstante escribió “Por qué no soy cristiano”³¹, Benedetto Croce, a pesar de su agnosticismo, podrá escribir lo contrario: “Por qué no podemos no llamarnos cristianos”³², en donde evidencia la importancia de Jesús y de su doctrina, viendo en los evangelios un símbolo de la historia real. Ciertamente que es muy sugestiva la idea de un cristianismo propulsor de la historia, pero hay que evitar ofrecer un cristianismo sin Cristo, despojado de la “Sapientia crucis” y de la luz y de la alegría del Resucitado. Actualmente el mensaje moral de Cristo es objeto de consideración y de análisis por bastantes filósofos, que lo confrontan con la moral laica³³ y que no deja de ser un urgente e importante desafío para los cristianos.

Jesucristo, “icono de lo invisible”³⁴, es ciertamente la figura más impresionante y fascinante de la historia de la humanidad no sólo como fundador de un movimiento religioso sino también como fuente inspiracional de la cultura expresada en la literatura y en el arte. Fenómeno social y cultural que los filósofos no pueden pasar por alto. Por eso no solamente cada generación sino cada sistema y cada filósofo, ve, interpreta y presenta un rostro determinado y parcial de Cristo. Jesús, en cuanto figura determinante de la historia, aparece en los filósofos como principio hermenéutico en la analítica existencial del hombre aunque es imposible encuadrarle exclusiva y exhaustivamente en categorías intelectuales, éticas, estéticas y antropológicas. Jesucristo ha introducido en la historia una revolución personalista y social difícil de articular en un sistema filosófico. El humanismo cristiano integral supone e implica un cambio radical de la propia conciencia, un pensar original, una escala de valores nuevos y difíciles de poner en prácti-

³¹ B. RUSSELL, *Why I am not a christian and other essays on religion and related subjects*. London 1957.

³² B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci cristiani*. Bari 1943.

³³ Cf. F. BARONE, “Gesù e la morale laica”, *Filosofia* 34 (1983) 3-14.

³⁴ Cf. V. MELCHIORE (ed.), *Icono dell'invisibile. Studi per una interpretazione simbolica di Gesù Cristo*. Milano 1981.

ca, una tensión frecuente entre autonomía y heteronomía en el obrar, una superación del mal y una decisión arriesgada de toda la persona, como lo subraya claramente Kierkegaard.

La tabla de valores humanos y vitales, usando el lenguaje de Nietzsche, entra frecuentemente en conflicto con la tabla de valores evangélicos, como también crea conflicto entre el orden establecido, la conciencia habituada y rutinaria y las exigencias de cambio del Sermón de la montaña, que, en lenguaje cristiano, se llama conversión. No es fácil compaginar los egoísmos “razonables” con la aventura espiritual y social de las bienaventuranzas. Eso queda muy claro en el mundo descrito maravillosamente por Dostoievski, y de modo especial en “Los hermanos Karamazov” cuando se dice por boca del Gran Inquisidor: “No hables, calla. ¿Qué podrías decirme? Sé bien todo lo que puedes decir... ¿Por qué has venido a perturbarlos? Ya que es evidente, y tú lo sabes bien, que has venido a sembrar la discordia entre nosotros”³⁵. Dostoievski siente tal fascinación por Jesucristo que llega hasta poner en labios de uno de sus personajes: “Si matemáticamente me mostrasen que la verdad existía fuera de Cristo, preferiría quedarme con Cristo a irme con la verdad”³⁶. Opción irracional e innecesaria que brota de un apasionado impulso cordial por Cristo, hacia el cual el gran escritor ruso nunca disimuló su admiración y su fascinación.

Aunque Kafka no entre en el Panteón de los filósofos oficiales, muchas de sus ideas coinciden con la filosofía existencial de nuestro siglo, ya que supo describir magistralmente el problema humano de la comunicabilidad, la anticultura de la sospecha y la gran preocupación por el extravío del ser humano en la sociedad programada. Al preguntarle una vez qué opinaba sobre Jesucristo, “Kafka inclinó la cabeza. ‘Cristo es un abismo lleno de luz. Hay que cerrar los ojos para no precipitarse en él’”³⁷. Cristo es la personificación transparente de la metafísica de la luz y de una ontología radiante y luminosa, tan necesarias en el universo kafkiano. Por eso atrae poderosamente a los pensadores con auténtica vocación por la filosofía, especialmente por la antropología, por la ética y por la estética. Es evidente que cada autor y pensador ve e interpreta la realidad buscada según su propio horizonte espiritual y cultural. Prueba sorprendente de ello es Léon Bloy cuando escribe en su “Journal” el 14 de abril de 1895: “No logro sentir la

³⁵ F. DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamazov*. Barcelona 1981, 152.

³⁶ F. DOSTOIEVSKI, *Deminios*. Barcelona 1984, 213.

³⁷ G. JANOUC, *Gespräche mit Kafka. Aufzeichnungen und Erinnerung*. Frankfurt-Hamburg 1961, 111.

alegría de la resurrección porque la resurrección para mí no llega jamás. Siempre veo a Jesús en agonía, a Jesucristo en la cruz, y no puedo verlo de otro modo”³⁸.

Muchos filósofos se paran en el Viernes Santo, ante el escándalo de la cruz y del dolor, otros se quedan casi petrificados en el Sábado Santo ante el sepulcro vacío y el silencio de Dios. Pocos son los que acompañan al Resucitado. Pero será a partir de la luz del Cristo resucitado que toda la existencia humana encontrará una nueva hermenéutica, una nueva dimensión y un significado innovador y transfigurante. Cristo resucitado ofrece una nueva y necesaria esperanza ante el pesimismo generalizado de los filósofos del tenebrismo y del puro problematismo. Cristo no paraliza las inquietudes profundas del hombre, sino que las ilumina y las orienta hacia la real transcendencia, pues con la resurrección se ha abierto al hombre una nueva dimensión.

Sólo mediante un encuentro personal, sincero y profundo con Jesús se llegará a la comprensión del Cristo total y se superarán los prejuicios de escuela, de la propia cultura y del propio sistema filosófico. Jesucristo, abismo de luz y de infinito amor, no tiene cabida en una cabeza frívola ni en un corazón estrecho, aunque un simple contacto tangencial con él puede iluminar aquella y ensanchar éste. Cristo no simplemente da respuesta a los grandes interrogantes humanos, sino que incluso transforma el mismo modo de preguntar; y con ello el hombre entra en otra forma distinta de pensar, de ver y de interpretar; y, así, se le abren las puertas de un nuevo humanismo existencial de ilimitadas proporciones. Pero no puede pasarse por alto que Jesús significa una tremenda provocación no fácil de asumir, porque exige un cambio radical de ser y de vivir, es decir, una nueva forma de existencia. Para ello se requiere una aceptación, pero, como sostiene el filósofo A. Muñoz Alonso, “la aceptación de Cristo no es una decisión subsidiaria del saber, del hacer o del pensamiento, sino que esta aceptación supone una ‘con-versión’ de lo real visible, fáctico o factible, hacia el fundamento fundante de la última y suprema razón de lo posible”³⁹. Ahí reside la prueba abrahámica del estar siempre en camino y a la búsqueda de la Verdad.

IV

Por mucho que nos cueste aceptar una verdad a dos velocidades, no

³⁸ L. BLOY, *Oeuvres*. XI, 177-178.

³⁹ A. MUÑOZ ALONSO, *Dios, ateísmo, fe*. Salamanca 1972, 194.

podemos negar que hay un ritmo propio de la razón y de las pruebas de laboratorio, y hay otro diverso que viene de la gratuidad de la revelación. La verdad ofrecida por Cristo no se opone ni niega el camino fatigoso y peculiar de la razón humana sino que la respeta, al mismo tiempo que le abre nuevas perspectivas y horizontes insospechados. La fe es un potente suplemento de luz para la razón. Jesucristo, cariátide radiante de lo divino y de lo humano, nos puede clarificar el enigma de la inmanencia y nos abre al misterio de la trascendencia, pues es el vínculo ontológico entre Dios y el hombre. La cristología no hipoteca los esfuerzos humanos, sino que los asume y los da nuevo significado. La cristología puede considerarse como una antropología alargada que inspira la necesaria "metafísica del Éxodo", usando la expresión de E. Gilson, y la ontología de la alteridad y del ser-en-el-mundo, como suelen repetir los filósofos del personalismo.

Cristo no sólo es la clave interpretativa para el hombre, una verdad iluminadora y salvadora, sino que es además un principio sapiencial y un modelo antropológico de entablar relaciones con Dios, con la sociedad, con la naturaleza y con la historia. Jesucristo, en cuanto Dios-hombre, es la manifestación más atrevida y audaz de lo que es Dios y la expresión más clara de lo que él piensa y busca de los hombres. Lo propio, lo fundamental y lo específico del cristianismo es considerar a Jesucristo como lo últimamente decisivo, determinante y normativo para el hombre en todas sus distintas dimensiones. Desde Jesús el hombre queda iluminado y se le abre un amplio camino para conocer la cuestión humana y el modo de cómo comportarse en la vida. Por eso el cristianismo entra normalmente en confrontación con todos los humanismos y con todas las antropologías influyentes.

Uno de los pensadores más agudos, entre los filósofos y teólogos, que mejor ha logrado ofrecer una visión compacta y global del puesto de Cristo en el mundo y en la historia ha sido J. Duns Escoto, al que están recorriendo con admiración no pocos filósofos contemporáneos, de los que forma parte el mismo Heidegger. La síntesis doctrinal escotista tiene su perfección y culminación en Cristo, que se encuentra en el vértice de la pirámide ascensional de todos los seres creados. El cristocentrismo es la suprema razón teológica y metafísica para poder comprender el sentido profundo de la naturaleza y de la cultura, de la historia y del universo. El Doctor Sutil tiene una visión optimista del hombre y de la vida porque toda su especulación doctrinal se apoya en el dinamismo del amor infinito de Dios. Dios es amor ontológica y operativamente. Por tanto, el amor es la causa y el origen de todos los seres, a los que anima un dinamismo de retorno y de reencuentro con su principio fundante y originante. El amor es la razón suprema y primaria por la que la voluntad de Dios decreta y dispone el

orden de todos los seres existenciales, conocidos y amados desde toda la eternidad⁴⁰.

Partiendo del principio de que el amor es el modo constitutivo del ser de Dios, y de que la racionalidad, el orden y la sabiduría son las reglas del querer divino, Escoto ofrece una visión unitaria y arquitectónica de toda la realidad. Lo que Dios pretende con la creación no es otra cosa que amar y ser amado, la manifestación de su poder y la felicidad del hombre, a través de la predestinación a la gloria⁴¹. Es decir, la predestinación humana es querida y realizada por Dios para su propia glorificación. Lo que significa que la gloria de Dios y la felicidad del hombre no entran en conflicto, sino que se aúnan en una misma meta intencional. La visión escotista de la vida es profundamente unitaria y armónica. Todos los seres participan de una ontología interrelacional y perfectiva. Todas las creaturas naturales, que constituyen el universo material, aspiran a ser perfeccionadas y asumidas en el universo humano; y el hombre natural desea y aspira encontrarse en el hombre perfecto, que es Cristo; y Cristo, que sintetiza y une en sí mismo el hombre y Dios, conduce la humanidad hacia el Infinito creador de toda la historia cósmica y humana.

Jesucristo no sólo fue predestinado antes de la previsión del pecado, sino que es el primero entre todos los predestinados, pues Dios quiere el fin antes que los medios. Cristo es la obra maestra de Dios, quien le puede amar sumamente⁴², es alfa y omega de la creación, principio y fin de todo el orden contingente, es el mediador universal entre Dios y los hombres. Incluso el mismo universo se orienta hacia Cristo. La perfección del universo, que Escoto presenta como una pirámide ascensional, no desemboca en el hombre sino en Cristo. Jesucristo es el prototipo y el modelo de todo hombre. Y habiendo sido creado el hombre a imagen y semejanza de Cristo, la misma naturaleza humana tiene un movimiento y una tendencia cristiformes. Jesucristo ilumina y da sentido no sólo a la cosmología sino también a la antropología y a la historia. Toda la realidad es cristocéntrica y el humanismo verdadero debe ser cristiforme. El cristocentrismo escotista es una maravillosa interpretación de la cristología de Pablo (Ef. 1, 3-14). El Cristo escotista es una realidad actuante en el mundo y en la historia, en la que está presente al inicio, durante su desarrollo temporal y al final. Cristo

⁴⁰ J. D. SCOTO, *Ordinatio* III, d. 28, q. 1, n. 2; *Quaestiones Quodlibetales*, q. 8, n. 15.

⁴¹ J. D. SCOTO, *Ordinatio* IV, d. 1, q. 1, n. 10; *Reportata Parisiensia* III, d. 22, q. un., n. 10.

⁴² J. D. SCOTO, *Ordinatio* III, d. 13, q. 1, n. 3.

es una realidad presente y operativa durante todo el drama de la historia humana, a la que da su profundo sentido y orientación.

La visión cristocéntrica de Escoto ha tenido acogida filosófica en el pancristismo de M. Blondel, quien sostiene que Cristo no es sólo un vínculo de conjunción ontológico, sino además un presupuesto necesario para alcanzar el conocimiento verdaderamente objetivo del mundo. En 1892 decía el filósofo francés: “El problema de la Encarnación me ha aparecido (y tal vez antecedentemente a cualquier otra cuestión filosófica) como la piedra de toque de una verdadera cosmología, de una metafísica integral”⁴³. Es cierto que el Cristo cósmico de Blondel es más aludido e intuido que precisado y demostrado; pero ese planteamiento filosófico representa el esfuerzo noble por recuperar una tesis teológica para llegar a una mejor fundamentación filosófica tanto en lo ontológico como en lo epistemológico y en lo antropológico.

La cristología y la antropología no son visiones antagónicas y conflictivas, pues la antropología puede preparar el camino a la cristología y la cristología perfecciona y culmina la antropología, pues Jesucristo es una prodigiosa y desconcertante síntesis de lo divino y de lo humano. No se trata de un ligero y convencional reduccionismo, sino de descubrir en el dinamismo humano un camino hacia Dios y de detectar en Cristo el gran camino de Dios hacia el hombre. La antropología es ya un reflejo de la cristología; y la cristología es la antropología consumada. El mensaje de Cristo ofrece la clave orientadora para conocer e interpretar la existencia humana y el enigma del hombre. Si Jesucristo es la epifanía del amor de Dios y el proyecto divino de lo humano, en él se clarificarán las realidades misteriosas del amor y del odio, de la soledad y de la solidaridad, del egoísmo y de la alteridad, de la libertad y de la esclavitud. Realidades sumamente importantes que ningún filósofo comprometido debiera desatender. Y escuchar a quien puede dar una respuesta importante a las grandes cuestiones humanas es de personas inteligentes o, al menos, razonables.

⁴³ M. BLONDEL et TEILHARD DE CHARDIN, *Correspondence*. Comentada por H. de Lubac, Paris 1961, 21. M. BLONDEL, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris 1973, 398-464.

