



Prolegómenos para una Filosofía Cristológica

*Mons. Manuel UREÑA PASTOR**

Resumen: En cuanto que la filosofía se pregunta por la totalidad en su radicalidad, Jesucristo despierta interés en la razón filosófica, y entra en las cuestiones más hondas del pensamiento filosófico. Aquí se analizan las condiciones de posibilidad, la necesidad, y los límites del discurso filosófico sobre Jesucristo.

Claves: *Filosofía, cristología.*

Summary: Since philosophy asks for the whole in its radicalism, Jesus Christ awakens the interest of the philosophical reason and enters in the deepest questions of philosophical thinking. Here, there is an analysis of the conditions for the possibility, for the need and the limits of the philosophical speech about Jesus Christ.

Keys: *Philosophy, Christology.*

Jesucristo es el núcleo mismo de la revelación cristiana. Él, y sólo Él, es el objeto último y definitivo de la revelación histórico-positiva de Dios. La razón estriba en que sólo Él es el Verbo divino, consustancial al Padre, hecho carne en la persona inmaculada y siempre virgen de María, muerto y resucitado por todos, sentado a la diestra del Todopoderoso y presente en la Iglesia, su cuerpo y esposa, hasta la consumación de los tiempos, por obra del Espíritu Santo.

El universo invisible y el cosmos visible, cuya cima es el hombre, fueron creados por Él y para Él. Por eso, todo, absolutamente todo, lo visible y lo invisible, remite a Él como a su fuente, en Él adquiere la explicación plena de su ser, en Él encuentra la mediación necesaria para su vuelta al Padre y en Él se recapitula y resuelve.

Jesucristo es así el «Todo en el fragmento», el Absoluto hecho historia, Dios mismo que se muestra en la carne y por medio de la carne.

* Obispo de Cartagena. Este artículo refleja la ponencia dictada en el Congreso Internacional de Cristología: «Cristo, camino, verdad y vida», organizado por la Universidad Católica de Murcia del 28 al 30 de noviembre de 2002 y presidido por el Cardenal Joseph Ratzinger.

Esta irrupción, única e irrepetible, del Verbo preexistente y eterno en el mundo es pura gracia, puro don del amor del Padre, en el Espíritu, a la creación contingente y pecadora.

Lejos, pues, del universo, del hombre y de la historia, la posibilidad de exigir y de provocar semejante acontecimiento. Y, si no nos es dado exigir ni reclamar el evento absoluto de Dios en la inmanencia de la creación, tampoco podemos, una vez éste se ha producido, comparecer por nosotros mismos ante su presencia, reconocerle como tal, amarle, adentrarnos en su corazón y descansar en Él. Si ya nuestra razón, contingente y herida, a duras penas llega a conocer, a través de lo visible, a Dios como «ens a se» y algunos de sus atributos esenciales, ¿cómo va a conocer desde sí misma el evento positivo e histórico del ser mismo de Dios en lo singular, en un *kronos* concreto con pretensiones de *kairós* absoluto?

Pues bien, aun no pudiendo exigirlo ni provocar su acontecimiento, aun siendo imposible para la razón finita conocer su ser y su obrar, y aun rebelándose nuestra voluntad libre ante las duras exigencias de sus preceptos morales, Jesucristo tiene la osadía de ofrecérsenos como «la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (Jn 1, 19), como «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6), como «el único nombre dado bajo el Cielo a los hombres por el que éstos pueden salvarse» (Act 4, 12), como aquél, en fin, «en quien reside la plenitud de la divinidad corporalmente» (Col 2, 9). Jesús el Cristo nos urge así a una decisión irrevocable ante su persona, a una decisión tal, que nos pone a todos y a cada uno entre la espada y la pared: o rendirnos ante Él y seguirle, para, perdiéndonos, ganarnos, o huir de su rostro, para, ganándonos en apariencia, conocer la perdición (Cf. Mt 10, 39). No otra cosa se desprende del contenido de la «misión universal» dada por Cristo a los Apóstoles en Galilea después de la Resurrección: «Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación. Él que crea y se bautice se salvará. Él que no crea, será condenado» (Mc 16, 15-16).

No obstante, pese a la distancia ontológica y gnoseológica insalvable que media entre Él y nosotros, pese a la dureza del mandamiento del perdón y del amor a los enemigos, pese a la decisión radical en favor o en contra de su persona que Él impone, percibimos en la creación y en nuestro ser más hondo como un estado de nostalgia, de espera, de ansia y de necesidad del evento absoluto de Dios. Pues toda la creación sufre como dolores de parto esperando la manifestación de la verdad y de la vida, de la bondad y de la belleza, de la justicia, del amor y de la paz otra y perpetua. Es cierto que, por nosotros mismos, no podemos atraerle, alcanzarle ni hacerle nuestro. Pero si Él se digna montar su tienda entre nosotros, dirigimos la palabra y crear en nuestras facultades las condiciones de posibilidad de oírle, de escucharle, de seguirle, entonces la creación indigente, menesterosa, encontrará la plenitud y podremos entonar, con el anciano Simeón, el «Nunc dimittis» de los que buscan a Dios con sincero corazón y son encontrados por Él. Poco más o menos, así se expresaba Karl Rahner en los últimos pasos de «Geist in Welt». Y esta misma melodía es la que se deja oír por entre las densas páginas de «Hörer des Wortes».

Tales son, presentados en síntesis, los núcleos más fundamentales del hecho Jesucristo, de su contenido y de su forma.

En efecto, Jesucristo es el ser absoluto, el Todo-Otro, indeducible e incognoscible a partir de nosotros, que irrumpe de pronto en la inmanencia del mundo. Como ser absoluto, es la sede en quien residen toda verdad, toda bondad y toda belleza, el *kairós* santo en el que brilla, por fin, la faz, hasta ahora oculta, del Padre. Más todavía: Jesucristo es el Tú infinito que se muestra como el redentor y el salvador del yo finito. Finalmente, Jesucristo se nos presenta como el punto «Alfa» y como el punto «Omega» de la historia, como aquel que está en el origen de la creación

y recapitula ésta en sí. Justo por eso, puede exigir, en la fe, la adecuación de nuestro intelecto a su palabra y el asentimiento de nuestra voluntad a la suya.

1. EL INTERÉS NO PARADÓJICO DE LA RAZÓN FILOSÓFICA POR JESUCRISTO

Ante el hecho Jesucristo, ante su contenido y ante su forma, ha venido tomando posiciones la filosofía occidental. No en vano profetizó el anciano Simeón que aquel niño venido al templo con su Madre, María, para las purificaciones, estaba puesto para que todos en Israel cayeran o se levantaran, y que iba a ser como una bandera discutida, como un signo de contradicción (cf Lc 2, 34) ante el cual se revelaría lo oculto en los corazones.

Ahora bien, viniendo Jesucristo de la trascendencia absoluta de Dios, presentándose como fragmento de la historia con pretensiones de totalidad, de «sacramento» del totalmente Otro, y no cayendo así propiamente en el ámbito de la razón, ¿cómo es posible que los filósofos, incluidos los modernos y los contemporáneos, hayan mostrado tan vivo interés por Él? ¿Qué ha encontrado la filosofía en el ser, en el obrar y en la doctrina de Jesucristo como para que Él, el Dios humanado de la fe religiosa de los cristianos, haya preocupado tanto a aquella, hasta el punto de convertirlo en objeto temático de su reflexión?

Aun pudiendo parecer insólito, paradójico, la pregunta filosófica por Jesucristo está plenamente justificada.

En efecto, excepción hecha de los breves paréntesis de decadencia filosófica, como la sofística griega, el escepticismo romano o la razón quebrada de la postmodernidad actual, que augura de modo iluso la entrada irreversible de la humanidad en una «era postmetafísica», desde Sócrates a Platón y a Aristóteles, desde San Agustín a Santo Tomás, desde Descartes a Kant y a Hegel, desde Nietzsche a Heidegger, desde Blondel a Maréchal y a Karl Rahner, desde Kierkegaard y Dostoievski a Karl Barth y a la teoría crítica de los filósofos frankfurtenses, desde Schleiermacher a Hans Küng, desde Przywara a Von Balthasar y desde B. Russell a Wittgenstein y a Popper, la filosofía viene siendo un saber riguroso, una ciencia que, partiendo de la razón, inquiere sobre el Absoluto y sobre las posibilidades de la razón de llegar al conocimiento del Absoluto, así como también sobre el ser y el obrar del hombre, sobre el mundo y sobre la historia.

Dicho de otra forma, la filosofía se pregunta por la totalidad en su radicalidad. No es un saber sectorial, sino un saber sobre el ser último en el que consiste todo y desde el que se explica todo. De ahí el interés que despierta Jesucristo en la razón filosófica. El filósofo grave encuentra en Jesucristo, presentadas, planteadas y resueltas, las mismas cuestiones que a él le preocupan y sobre las que necesariamente inquiere. Con razón dice el P. Henrici, gran maestro mío hace veinte años, hoy obispo auxiliar de Chur y titular de la extinta Ossero, que es quien tendría que haber dictado esta comunicación, Cristo adquiere importancia para el filósofo en la medida en que aquél se deja encuadrar en el conjunto de elucubraciones filosófico-especulativas de éste. Y tales elucubraciones versan sobre la totalidad (totalidad del yo o totalidad del mundo) y sobre lo totalmente distinto (distinto respecto del yo o distinto respecto del mundo)¹. Pues bien, ¿no se presenta Jesucristo en la revelación como la totalidad del cosmos, esto es,

1 P. HENRICI, *Aufbrüche christlichen Denkens*, Johannes Verlag (Einsiedeln 1978) 95-96. En adelante, citaré esta obra con las siglas ACD (= *Aufbrüche christlichen Denkens*).

como el «Lógos» de la creación y como el «Alfa» y el «Omega» de la historia? Y ¿no se nos ofrece también como el totalmente distinto del yo, a saber, como mi salvador y mi redentor venido absolutamente desde fuera y ontológicamente «otro» respecto de mi ser finito? Dicho en síntesis, ¿no irrumpe Jesucristo en el horizonte mismo de las cuestiones más hondas del pensamiento filosófico?

Por eso, aunque, a primera vista, resulte paradójico, a nadie debe extrañar la preocupación de la razón filosófica por Jesucristo. Por muy pura que se presuma, la filosofía, tarde o temprano, se ve urgida a tener que afrontar explícitamente la pregunta metafísica, esa pregunta que atraviesa toda la Biblia y cuya respuesta nos es dada en Jesucristo, pues en Él sabemos quién es Dios, qué es el mundo, qué es el hombre, qué relación hay entre Dios y el mundo, qué debemos hacer, qué podemos esperar. Justo las preguntas a las que intenta responder la filosofía.

Jesucristo increpa e interpela de tal modo a la razón humana, que ésta, si quiere ser auténtica consigo misma, no puede preterirlo ni pasar de largo ante su figura.

2. POSIBILIDAD, NECESIDAD Y LÍMITES DE UN DISCURSO FILOSÓFICO SOBRE JESUCRISTO

Supuestas las razones del interés de la filosofía por Jesucristo, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de una reflexión filosófica válida sobre Él, esto es, rigurosamente filosófica y, al mismo tiempo, escrupulosamente respetuosa de las exigencias objetivas de su figura, tal como ésta nos es ofrecida en la revelación?

A) Condiciones de posibilidad del lógos filosófico sobre Jesucristo

La posibilidad de un discurso filosófico válido sobre Jesucristo se encuentra en el ser mismo de la razón, la cual, siendo autónoma y heterónoma a la vez, está intrínsecamente abierta al ser, a la verdad, pero se muestra radicalmente incapaz de alcanzar por sus solas fuerzas la meta a la que por su propio dinamismo se ve dirigida. La razón filosófica, si es verdadera, se plantea siempre, de forma temática o atemática, el problema de lo Absoluto y de lo finito. Urgida por este problema, intenta resolverlo. Pero se autopercibe totalmente imposibilitada de llevar a cabo plenamente su obra. Es entonces cuando cae en la cuenta de que, agotadas sus fuerzas, no puede seguir adelante. Y, sin embargo, no se le oculta que se negaría a sí misma si no siguiera inquiriendo, pues la orientación a la verdad es un constitutivo inalienable de su naturaleza más íntima. Avanzar no puede, pero retroceder no le es lícito. De ahí que no perciba como imposible que la verdad que no puede alcanzar por sí misma le pueda venir dada por gracia, esto es, por la irrupción histórica y positiva del Absoluto.

Pero esto significa tener que reconocer a posteriori que ella, la razón filosófica, ha estado buscando desde el mismo momento en que echó a andar, si bien de modo no consciente, una verdad suprema que no podía darse a sí misma, lo que implica que el ser de Jesucristo, Absoluto acontecido en el ser finito, ha estado siempre presente en sus especulaciones y ha guiado éstas. Por lo tanto, Jesucristo entra de lleno, primero, de forma atemática, y, después, de forma temática, en la inmanencia del quehacer de una razón filosófica verdadera, es decir, autónoma y autoconsciente de sus límites constitutivos.

B) Necesidad del discurso filosófico sobre Jesucristo

De este modo, la reflexión sobre Jesucristo es posible y necesaria para la razón filosófica, la cual ve colmada en Jesucristo sus exigencias de verdad y conoce en sí misma, cuando se mira en Él, como una purificación, transformación, revitalización y ampliación de sus horizontes. Dicho en síntesis, la razón filosófica encuentra su verdadero ser y su plenitud cuando se abre al misterio de Cristo y se deja impactar, increpar e interpelar por su figura. ¿Acaso no supuso el pensamiento cristiano un cambio total de perspectivas para el pensamiento filosófico pagano de la antigüedad? Como bien advierten X. Zubiri y C. Tresmontant, el advenimiento de la fe cristiana abre el *lógos* griego, encerrado en el mito del eterno retorno, a una concepción lineal y teleológica de la historia; eleva el ser del hombre, interpretado hasta entonces desde las categorías del ser cósmico, al estatuto ontológico de persona, forma de ser totalmente irreducible a cualquier proceso; introduce en el universo filosófico las categorías antropológicas de igualdad de todos, de libertad para todos y de fraternidad entre todos; y reivindica la trascendencia ontológica de Dios, del Absoluto, que deja de ser concebido como simple motor inmóvil. Y es que el Evangelio —dice el P. Tilliette citando a Leibniz— ha cambiado las cosas humanas. Y realmente las ha cambiado. Paul Valéry, a quien cita también Tilliette, afirmaba, en abierta oposición a la actitud excluyente de Bréhier, que la palabra «amor» no había sido asociada a la divinidad hasta después de Cristo².

Ahora bien, si la reflexión sobre Jesucristo es posible y necesaria para la razón filosófica, también es necesaria para el *lógos* teológico sobre Jesucristo, esto es, para la cristología dogmática, la cual encuentra en los resultados de aquella reflexión filosófica la piedra firme, el suelo seguro sobre el que apoyar sus juicios de fe sobre la verdad revelada del Señor y evitar así que éstos caigan en el vacío y vengan a ser irrelevantes para la razón. Sin un *lógos* filosófico verdadero sobre Jesucristo, la dogmática cristológica desemboca en el fideísmo o en el positivismo teológico y no es en modo alguno universalizable.

Por eso, con la cultura de discípulo, y más que discípulo, de De Lubac, de Daniélou y de Hans Urs von Balthasar, y con la finura intelectual del gran Blondel, el P. X. Tilliette, al referirse al estatuto epistemológico de la filosofía y a su necesidad intrínseca, mantiene, con el a veces insólito Maritain y distanciándose de algunas afirmaciones arriesgadas de E. Gilson, que aquella, la filosofía, no debe preocuparse de ser cristiana, sino de ser verdadera. Porque, si es verdadera, será cristiana por añadidura. ¡Hacedme una buena filosofía, y yo os haré una sana teología! Porque «un juicio teológico sobre la verdad de la filosofía depende de criterios no filosóficos»³, y es, por ello, inatendible. Pretender lo contrario supondría una incursión ilegítima por Dios Redentor en los territorios de Dios Creador, lo que violaría la autonomía legítima del orden creado y haría entrar a Dios Redentor en contradicción con Dios Creador; y esto constituye, a todas luces, una temeridad, un claro despropósito.

2 Cf. X. TILLIETTE, *El Cristo de la filosofía*. Prolegómenos a una cristología filosófica, Desclée de Brouwer (Bilbao 1994) 133. En adelante, citaré esta obra con las siglas CF (= El Cristo de la Filosofía).

3 Cf. TILLIETTE, *CF*, 20.

C) Límites del lógos filosófico sobre Jesucristo

Pero el lógos filosófico sobre Jesucristo, precisamente por ser lógos humano, creatural y herido, no es absoluto, no es nunca el lógos de Dios, el único en quien ser y pensar son lo mismo.

El lógos filosófico sobre Jesucristo es pura y simplemente «ancilla fidei Christi». Un lógos, por tanto, que no puede por sí mismo captar la divinidad oculta en el Verbo hecho carne. El lógos filosófico ni puede deducir a priori la figura de Jesucristo ni puede afirmar con evidencia apodíctica: «Dios está aquí. Venid, postrémonos en tierra. Adorémosle». Emitir este juicio sólo es posible desde el conocimiento de la fe. Y tal juicio presupone la predicación, pues la fe entra por el oído, y la acción en nosotros de la «gracia preveniente interna», una «actio Dei in nobis sed sine nobis», llamada, ciertamente, a transformarse, con nuestra colaboración, en una «actio Dei in nobis et nobiscum», lo que constituye ya el acto de fe. Al lógos filosófico corresponde la humilde tarea de ser siervo que allana el camino para el acto de fe. El lógos filosófico es «paidagógos», como llama Pablo a la ley mosaica en Gal. 3, 24, mientras que el lógos de la fe es «didáskalos». Consecuentemente, la reflexión filosófica sobre Jesucristo llega a los umbrales mismos del misterio, pero no puede penetrarlo. Sus límites están bien marcados.

Por eso, muchos y graves riesgos entraña siempre la reflexión filosófica sobre Jesucristo. Porque la razón filosófica está sometida, como todo el hombre, a la tentación y al pecado. Y, con harta frecuencia, propende a salirse del camino que tiene trazado a priori en virtud de su misma naturaleza, cometiendo así toda suerte de tropelías.

Tres extravíos ha conocido la razón filosófica en los tres últimos siglos. Y tal vez corresponde a la centuria apenas comenzada la tarea de urgir una vez más a la razón a que abandone el laberinto en que se encuentra perdida, desande el camino andado y entre formalmente de nuevo por su verdadera senda. Y estas deserciones o huidas de su verdadero ser han determinado tres aproximaciones filosóficas falsas al rostro del Señor. Tales extravíos pueden ser designados con tres expresiones canónicas: la razón panlogista incluyente, la razón «híbrica» excluyente y la razón quebrada. Con la modestia propia de los espíritus grandes, mucho nos acaba de decir el P. Carlos Valverde acerca de semejantes deserciones de la razón, configuradoras de imágenes distorsionadas de la forma de Cristo.

En efecto, la legítima distinción entre el saber de la razón y el saber de la fe, obrada por Santo Tomás en el siglo XIII y exasperada en el Bajo Medievo, se torna, en los albores de la modernidad, separación neta entre conocimiento racional y conocimiento de fe, bien para reservar, en unos casos, mayor espacio a la fe, bien para desacreditar, en otros, cualquier referencia racional a aquélla.

De este modo, buena parte del pensamiento moderno se desarrolla en alejamiento progresivo de la revelación cristiana, hasta el punto de llegar a choques violentos.

Pues bien, dispuesta a superar el hiato abierto entre razón y fe y a encontrar para ésta un lugar en el nuevo universo racional creado, la razón moderna, ya hegemónica y soberana, asume la empresa de subsumir en sí misma los contenidos de la revelación. Primero, de un modo tenue, como ocurre en Kant, para quien la revelación judeo-cristiana constituye como un factor extrarracional del pasado que corrobora toscamente a posteriori lo que la razón práctica, pretendidamente adulta, ha descubierto ya a priori. Y, después, de un modo abierto, con la entrada en escena de la razón panlogista incluyente. Es el caso de Hegel, quien, yendo más allá de Kant,

intenta transformar la fe y sus contenidos, incluso el misterio de la muerte y de la resurrección de Jesucristo, en estructuras dialécticas concebibles racionalmente.

Y al panlogismo hegeliano sucedió la razón que hemos venido en llamar «híbrica excluyente». Fue la obra de los «Maestros de la sospecha», con Nietzsche al frente, de la «Izquierda hegeliana», encabezada por Feuerbach, y del mito de la ciencia creado por Comte. Ahora la razón, agravando todavía más su extravío, concibe a Cristo como nocivo y alienante para el desarrollo de la plena racionalidad. Y, víctima de su delirio, no tiene reparo en negar abiertamente a Dios y en presentarse como nueva religión, creando la base de proyectos que, en el plano político y social, desembocaron en sistemas totalitarios traumáticos para la humanidad. Por su parte, el mito de la ciencia ha sido la causa de la floración de una mentalidad positivista, según la cual las ciencias se alejan de cualquier referencia a la visión cristiana del mundo y olvidan toda relación con la verdad metafísica y con la verdad moral.

Finalmente, la muerte del racionalismo clásico ha traído consigo la quiebra de la razón misma, con la consiguiente aparición del nihilismo. Este se manifiesta en la interpretación del discurso filosófico como un fin en sí mismo, sin referencia alguna a la verdad; y en el cambio de «rol» sufrido por la filosofía, la cual, de saber universal ha pasado a ser un saber más entre saberes de la misma clase, ocupando entre éstos un espacio totalmente marginal.

Se produce así el ofuscamiento de la dignidad de la razón, que ya no es capaz de orientarse a lo Absoluto ni de conocer lo verdadero, así como tampoco de preguntarse por Jesucristo.

Las consecuencias son funestas para la razón y para la fe. Pues la primera, cerrada a la verdad, se cierra a Cristo, lo que determina su entrada por caminos secundarios que no conducen a ninguna parte. Y la segunda, privada del soporte de la razón, se ve como obligada a subrayar el sentimiento y la experiencia, corriendo el peligro de no poder ofrecerse como propuesta universal vinculante. A esto está conduciendo el tercer extravío de la razón, consecuencia de los anteriores y todavía no superado. De los tres extravíos dice Tilliette, refiriéndose particularmente al segundo y al tercero: «Cae por su propio peso que la filosofía moderna, emancipada de la revelación, ha sucumbido al error y a la «hybris». Está manchada de ideología y, en los casos extremos en que preconiza el ateísmo y la inmoralidad, se excluye a sí misma y por sí misma»⁴.

3. FORMAS CARDINALES DE LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA VERDADERA SOBRE JESUCRISTO. LA FILOSOFÍA CRISTOLÓGICA Y LA CRISTOLOGÍA FILOSÓFICA

Abordamos, finalmente, el análisis de los dos modos posibles que puede adoptar la reflexión filosófica verdadera sobre Jesucristo.

El discurso filosófico grave sobre Jesucristo, es decir, el no realizado a partir de una razón filosófica extraviada, presenta dos vertientes, llamadas por X. Tilliette, el mejor especialista en el tema, «el destino cristológico de la filosofía» y «el destino filosófico de la cristología»⁵.

4 TILLIETTE, *CF*, 19.

5 X. TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, Editrice Queriniana (Brescia 19912), 461. En adelante, citaré esta obra por las siglas *FDC* (=Filosofi davanti a Cristo).

Digamos, ya de entrada, que una y otra vertiente, aun siendo formalmente distintas, se exigen mutuamente y se complementan.

Procedemos, primero, a la clarificación de los términos.

La primera vertiente es denominada por Tilliette «el destino cristológico de la filosofía». Inmediatamente advertimos que el genitivo «de la filosofía» es aquí un genitivo subjetivo. Por lo tanto, la mentada expresión es gramatical y semánticamente reducible a la siguiente oración simple predicativa transitiva: «la filosofía tiene un destino cristológico».

Por el contrario, el autor aplica a la segunda vertiente el título de «el destino filosófico de la cristología». Situado ante esta expresión, hasta el lector menos avezado advierte en seguida que el complemento nominal «de la cristología» es también ahora un genitivo subjetivo. Por consiguiente, la referida expresión sería gramatical y semánticamente vertible en esta otra oración simple predicativa transitiva: «la cristología tiene un destino filosófico».

Clarificados los términos, pasamos al estudio de su significado.

«El destino cristológico de la filosofía» significa el movimiento de la razón filosófica hacia la verdad. En este proceso de ascenso al Absoluto a partir de sí misma y de su experiencia inmanente, la razón, guiada por el instinto de la verdad, no acierta a encontrar ésta en ninguno de los estadios por los que pasa. Columbra, ciertamente, destellos, fulgores del Absoluto, pero éste le sigue negando su faz más íntima. Es el momento en que se apercibe de que el Absoluto buscado trasciende ontológicamente su poder cognoscitivo. Con lo cual, el Absoluto sólo puede amanecer en su horizonte si aquél se le presenta de un modo positivo e histórico, si sale a su encuentro, si se le dona por gracia. ¿No podría ser Jesucristo el Absoluto tantas veces buscado por la razón de un modo inmanente?

Como fácilmente se ve, esta primera vertiente de la reflexión filosófica sobre Jesucristo se relaciona con el cometido de la apologética y de la teología fundamental, constituyendo así una auténtica «preparación evangélica». Pero, al mismo tiempo, «el destino cristológico de la filosofía» o primera vertiente del filosofar sobre Cristo puede aportar también muchos elementos para la elaboración de la cristología dogmática y convertirse en un punto de apoyo de ésta⁶.

Por el contrario, «el destino filosófico de la cristología», que constituye la segunda vertiente del discurso filosófico sobre Jesucristo, presenta muy distintas características.

A diferencia del primero, «el destino cristológico de la filosofía», en el que la razón procede desde su misma inmanencia, desde ésta levanta el vuelo para remontarse al Absoluto y concluye, al final, que sólo en Jesucristo podría culminar satisfactoriamente su obra, el «destino filosófico de la cristología» comienza por tomar metodológicamente en serio los contenidos de la dogmática cristológica e intenta, después, rastrear y como verificar las huellas de aquellos contenidos en la inmanencia del hombre y de su razón, en el mundo y en la historia. Esta segunda vertiente del lógos filosófico sobre Jesucristo parte, así, de un postulado muy simple: si Cristo es realmente lo que es, si Él es el todo, si Él es el absolutamente distinto del yo, si en verdad es, como dice la fe, el Alfa y el Omega del mundo y de la historia, entonces alguna resonancia de lo que Él es y algún vestigio suyo habrán quedado grabados en el aquende, en el más acá, en el universo a nuestro alcance⁷. Y corresponderá a la filosofía detectar estas huellas imborrables de Jesucristo.

6 Cf. TILLIETTE, *FDC*, 461-462.

7 Cf. TILLIETTE, *FDC*, 462-463.

Pero esto significa que, como afirma el P. Henrici, el método utilizado por esta segunda vertiente del discurso filosófico sobre Jesucristo es trascendental, y trascendental en sentido rahneriano. Dicho con mayor explicitud, partiendo de la experiencia a posteriori (los contenidos de la cristología dogmática), la razón filosófica inquiere sobre el a priori que originariamente hace posible aquella experiencia (las huellas dejadas por Jesucristo en la inmanencia del mundo y captadas por la filosofía), lo que no implica que, por el descubrimiento de este a priori o de estas condiciones de posibilidad, se haga innecesario o esté de sobra el a posteriori⁸.

Con lo cual, si, en su primera vertiente, la razón filosófica no podía identificar apodícticamente con Jesucristo el Absoluto buscado y nunca encontrado, tampoco ahora puede la razón, considerada en su segunda vertiente, obtener por deducción, a partir de las huellas captadas (a priori), los contenidos de la fe cristológica (a posteriori). En caso contrario, nos situaríamos en la óptica de la teología liberal y modernista.

La importancia de este modo de filosofar sobre Jesucristo estriba en que la dogmática cristológica, tomada metodológicamente en serio por el filósofo, purifica, revitaliza y transforma la razón, abriéndola a horizontes inusitados. Y presta, además, un gran servicio a la dogmática cristológica, pues pone de manifiesto que los contenidos de la fe explicitados por ésta están fundados también en presupuestos trascendentales⁹.

No otro es el sentido de la cristología trascendental de Karl Rahner, que se sitúa en las antípodas de la cristología emergentista de Hans Küng y de sus epígonos, incluyendo en éstos la «forma mentis» de la asociación civil, presuntamente cristiana, «Wir sind Kirche».

Que ambas vertientes del lógos filosófico sobre Jesucristo se exigen y se complementan mutuamente es cosa muy clara. Pues, si la razón filosófica no estuviera finalizada a priori hacia el Absoluto Cristo (primera vertiente), en modo alguno podría ser impactada a posteriori por Este. Con lo cual, nunca se interrogaría acerca de las condiciones de posibilidad de su conocimiento. Y, de este modo, se haría imposible la segunda vertiente. Porque es siempre la primera vertiente la que determina la floración de la segunda.

Y que por ninguna de las dos vertientes logra la filosofía hacer patente el Absoluto Cristo es, así mismo, a todas luces evidente. Lo contrario supondría que la razón filosófica es una conciencia absoluta. Con lo cual, estarían de sobra la revelación, la gracia y la fe.

Pues bien, las dos vertientes del discurso filosófico sobre Jesucristo, esto es, «el destino cristológico de la filosofía» y «el destino filosófico de la cristología», constituyen, para Tilliette, una misma y única disciplina, «la cristología filosófica», la cual no sólo contempla la filosofía echando de menos la cristología y corriendo en su búsqueda, sino que también sorprende a la cristología menesterosa de la filosofía y saliendo a su encuentro¹⁰.

Por el contrario, P. Henrici, como observa y aprueba el propio X. Tilliette¹¹, prefiere reservar el nombre de «cristología filosófica» para designar la segunda vertiente del lógos filosófico sobre Jesucristo, a saber, «el destino filosófico de la cristología», y opta por acuñar una nueva

8 Cf. HENRICI, *ACD*, 96-97.

9 Cf. HENRICI, *ACD*, 97.

10 Cf. TILLETTE, *CF*, 132.

11 Dice Tilliette: «El padre Peter Henrici ha formulado hace poco la feliz distinción entre una filosofía cristológica y una cristología filosófica» (TILLETTE, *CF*, 111).

expresión, «la filosofía cristológica», para significar el cometido de la primera vertiente del discurso filosófico sobre Jesucristo, esto es, «el destino cristológico de la filosofía»¹².

En la historia de la filosofía, hay filósofos que han puesto el acento en la primera de estas vertientes; otros, por el contrario, han hecho más hincapié en la segunda.

Pero ambas vertientes, que constituyen, como ya hemos dicho, las dos formas cardinales del lógos filosófico sobre Jesucristo, se han dado cita, al mismo tiempo, en dos gigantes de la más madura filosofía moderna: Hegel y Blondel.

Como dicen los PP Tilliette y Henrici, en Hegel y en Blondel se da la conjunción de la «cristología filosófica» y de la «filosofía cristológica». Sólo que Hegel, por un uso indebido, fáustico y prometéico, de la razón, inmanentiza el Absoluto verdadero, que es Cristo, en la síntesis última que la razón dialéctica obtiene a partir de sí misma. Lo contrario ocurre en Blondel, plenamente ortodoxo. Pues Blondel muestra que el pensamiento filosófico permanece esencial e invenciblemente incompleto, porque siempre se abre a horizontes por encima de sí, al menos en forma de una aporía filosóficamente no resoluble.

Y, al igual que en Hegel, también en Blondel Cristo abre al pensamiento filosófico una nueva dimensión de comprender. Pero abre esta dimensión no como una dimensión del mismo pensamiento, sino, por así decir, fuera del pensamiento, en el sentido de que el pensamiento y sus leyes discursivas se ven como orientadas hacia algo realmente «otro», que en modo alguno pueden alcanzar. En cambio, en Hegel, la cristología confiere al mismo pensamiento una nueva dimensión de «razonabilidad» (*Vernünftigkeit*), obteniendo éste (el pensamiento), a partir de la figura y de la historia de Cristo, una nueva estructura conceptual. Pero ésta, en virtud de su esencia dialéctica, vuelve a reducirse a una ley discursiva meramente humana¹³.

De este modo, aun con finos matices que los diferencian, X. Tilliette y P. Henrici están en el fondo de acuerdo. Y, tal vez, no podía ser de otro modo. Porque, al fin y al cabo, es tan grande y tan obra de Dios el carisma del vasco Ignacio, que sería impensable que dos hijos de la Compañía, inteligentes, cultos, de razón filosófica penetrante, aguda, y muy fieles a las exigencias internas del lógos filosófico y de la fe cristiana, concluyeran en direcciones opuestas sobre un asunto tan principal como es la reflexión filosófica sobre Jesucristo.

12 HENRICI, *ACD*, 105.

13 Cf. HENRICI, *ACD*, 109.