

El Cristo de los filósofos

En estas páginas no se trata exclusivamente de dar una reseña de la Asamblea que se ha celebrado para tratar de «El Cristo de los filósofos», porque si se tratase de una mera reseña, podría terminarse con pocas líneas que se le dedicasen. En realidad el interés que hay aquí, estriba en el hecho de que bajo este título y a través de la reseña de una Asamblea, se toca un punto de suma actualidad.

Efectivamente se ha tenido en Gallarate (Italia) la XXXª Asamblea del «Centro di Studi filosofici», del 4 al 6 de setiembre, con asistencia de 72 Profesores, según la lista oficial, los cuales se reunieron para tratar del tema, al parecer algo insólito para filósofos, «El Cristo de los filósofos».

Sin embargo los tres ponentes y las discusiones a que sus disertaciones dieron lugar, mostraron que en realidad la materia sobre este punto es, como decíamos, de gran actualidad y sumamente abundante.

I. *¿Cristología filosófica?*

El jesuita francés Xavier Tilliette, Profesor de la Universidad Gregoriana, era el primero de los ponentes a quienes se había encomendado iniciar los trabajos de la Asamblea.

Podríamos resumir así su intervención: la llamada «Filosofía cristiana» ha sido una disciplina que ha suministrado elementos racionales al teólogo, para que con ellos elaborase una doctrina sistemática partiendo de los datos de la Revelación. No se trata precisamente de esto ahora, sino de lo que expresaron W. Schönfelder y H. Gouhier con la sorprendente frase: «Cristología filosófica», frase ante la cual no pocos se han preguntado: ¿puede tener algo que decir el filósofo sobre Jesucristo?

Desde que en la edad moderna se produjo la emancipación de la Filosofía o su secularización, los filósofos se han encontrado con que han tenido que tomar posición ante Jesucristo, y los grandes sistemas no han tenido dificultad en reconocer la divinidad de Jesucristo. Pero había un abismo que parecía imposible colmar: una cosa es hablar de Cristo como de un *ideal* racional (la razón, que hacía culminar sus anhelos en un Dios-hombre) y otra cosa muy

distinta es hablar del Cristo *histórico* (el conocido en su facticidad de Nazaret a través de los Evangelios): ¿de cuál de los dos se hablaba? Los grandes sistemas especulativos que hablaban en el primer sentido, reducían mucho, hasta casi eliminar, los datos del segundo sentido; y viceversa, los sistemas críticos que daban lugar al segundo, reducían mucho los datos tomados en el primer sentido; y por tanto el papel de una Cristología filosófica.

El ponente citó una serie de filósofos en cuyos escritos los «atributos cristológicos» aparecen como establecidos filosóficamente (Espinoza, Leibniz, Lessing, Rousseau, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, etcétera); no obstante la selección que ellos hacen de los textos escriturísticos parece como «moldeada» por una concepción filosófica previa. Por consiguiente, con su Cristología filosófica tienden a disminuir el Cristo histórico, sin conseguir eliminarlo totalmente.

Con gran erudición histórica el ponente fue aduciendo gran número de filósofos y sistemas que, ya de un modo, ya de otro, moldean esta Cristología filosófica, siempre con éste como choque, ante le Cristo histórico, en cuanto rebasa sus apriorismos. Bergson señaló un límite para el filósofo en esta tarea; Blondel fue más allá ciertamente, pero le objetaron que en su elaboración había demasiada Cristología y poca Filosofía. Karl Rahner se alistó a una «Cristología transcendental», que Hans Urs von Balthasar le rebatió duramente. «El transcendentalismo —añadió el ponente— no salva el hiato entre lo personal y lo histórico. En cuanto a la correlación entre la Idea y la existencia en la persona de Cristo, si es un precioso punto de partida para una Cristología ascendente, no obstante considerada en sí misma, supera toda precomprensión».

Terminó el ponente indicando que si bien una Cristología filosófica puede ser de ayuda para la Teología fundamental, no obstante hay que proceder con mucha cautela; pero podrá la Teología preguntar a la Filosofía cristológica por ejemplo sobre lo que sería la «subjetividad de Cristo» (por mi cuenta yo añadido ahora, que no del modo como se lo preguntó hace años por ejemplo el teólogo P. Galtier: se busca ahora otra cosa). Esta parece haber sido en sus líneas fundamentales la exposición de X. Tilliette.

Como es obvio, la discusión a que tal ponencia había de dar lugar, sería considerable y en sentidos bien diversos. El Profesor P. Henrici parece que interpreta a Blondel como si se injertase en la Filosofía transcendental, no en el «cogito» sino en el «agere» («l'Action»); pero no es pensable un «agere» sin sujeto; y como este sujeto, si es humano no llega a hacer la síntesis entre el «datum» y la «unidad» del mundo, se «postularía» un sujeto no-humano para absolutizar la historia. La respuesta de X. Tilliette acentuó que de todos modos es necesario admitir que no se puede prescindir del elemento histórico, de lo que aparece en el cristianismo histórico. A esto añadió que contestando al Prof. Paolo Valori indicó que

tampoco es partidario de la Cristología trascendental de K. Rahner, ni de suprimir la Teología fundamental, sino de injertarle una Cristología filosófica, que todavía no está terminada, sino solamente esbozada.

Mi impresión personal ha sido que en esta cuestión se confunden con frecuencia, dos cuestiones muy diversas:

1.^a Dando por supuesto que de ninguna manera se trata de un Cristo que poco a poco fuera adquiriendo «conciencia» de ser el Verbo; ni de que fuera evolucionando para serlo (pues en estos dos puntos estaríamos radicalmente en desacuerdo con esta posición), sino que se trate de Cristo que ya desde el principio era al nacer Dios-hombre, como aparece por ejemplo en la lucha de Blondel contra Loisy; no obstante, hasta dando esto por supuesto, pregunto: ¿se trata de una elaboración racional que meramente señale «la conveniencia», un «anhelo lejano», una «aspiración condicionada» de lo sobrenatural, o se trata de una verdadera «exigencia», «necesidad», tales que basándose en ella pueda dar el filósofo una demostración cierta, de estricta inferencia? Como se ve, si se tratase de lo segundo habría que afirmar que esta pretensión es falsa porque niega el orden sobrenatural: donde hay «exigencia» hay «necesidad» y por tanto no hay «gratuidad»: ya no se trata de algo sobre-natural, sino natural; y esta pretendida Cristología filosófica no solamente estaría contra la Fe y contra la Teología, sino que no ofrecería una base seria racional (de hecho hasta ahora no han presentado ninguna). Pero por el contrario podría decirse que se trata de una «vislumbre», de la prolongación de una aspiración «muy conveniente», etcétera. En este caso diría que estos estudios pueden tener interés, porque quizás hemos desarrollado menos el análisis de esta aspiración tan sumamente deseable. No obstante su novedad quizá no sería tan grande como puede parecer: ¿no señaló ya Escoto que Dios habría previsto la Encarnación del Verbo hasta antecedentemente a la hipótesis del pecado original y a la redención, por razón de la suma gloria que para Dios se seguiría de una creación que culminase en la Encarnación de Dios-hombre?

2.^a El otro aspecto que en mi opinión mezclan con el anterior es éste: *colocándonos en la premisa* de que el Logos, la Sabiduría del Padre se encarna (tanto si se ha llegado a sentar esta premisa por un camino legítimo, como por otro discutible o hasta equivocado: de esto prescindo ahora); en esta suposición, pregunto: ¿qué nos dice la Filosofía sobre lo que habrá de ser la psicología de Dios-hombre?, ¿qué nos dirá sobre su función en la creación misma, como «primogenitus omnis creaturae» (Col. 1,15-17), ya que «omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc» (Rom, 8,22) esperando el término de su liberación redentora?

En este segundo sentido afirmo que lo que se ofrecerá desde el punto de vista racional o filosófico, depende del género de Filosofía

que se posea y de la cual se parta. Los que sostenemos la Filosofía de Santo Tomás, podremos decir bastantes cosas, como ya de hecho las han dicho durante siglos muchos pensadores cristianos, grandes teólogo-filósofos, que quizá son menos conocidos por la problemática de hoy. Han hablado por ejemplo de la Ciencia o conocimiento que había de tener Dios-hombre; han hablado sobre su Persona; sobre el desarrollo psicológico en el desarrollo del componente humano (recuérdese, por ejemplo, todo lo que sobre el amor sensible y espiritual de Jesucristo expuso Pío XII en la *Haurietis aquas*); se ha hablado mucho de un aspecto que toca de cerca la Filosofía del Lenguaje, en la llamada «communicatio idiomatum», para poder dar un sentido y sentido que sea verdadero, a las expresiones del Evangelio, etc. Sólo añadiría que en este sentido, no es aceptable «cualquier» Filosofía para elaborar debidamente una Cristología filosófica. Y hasta dentro de las filosofías que son aceptables, no todas lo son en igual grado, porque hay algunas sistematizaciones que tienen mayor profundidad que otras y por tanto ofrecen más medios que otras.

En la tradición de la Teología secular y en su Filosofía, ya tenemos muchos estudios que se refieren a la llamada «potencia obediencial», que para algunos filósofos, como Suárez, es potencia obediencial «activa» (véase mi estudio: *La potencia «obediencial» en Suárez, en los confines entre filosofía y teología*. Publicado en «Pensamiento» 17 (1961) 77-87).

No es acertado que mientras aumenta nuestra erudición en tan alto grado para recoger hasta las migajas de lo que ha dicho cualquier sujeto de la Ilustración, o Rousseau, o Lessing, etc., en cambio ignoremos completamente lo que sobre estos temas han dicho (y con una rectitud incomparablemente mayor) tantos pensadores de nuestra tradición filosófica cristiana.

Si se me dice que sin desconocer ni olvidar nada de esto, todavía podemos añadir mucho hoy día, para todo lo que sea explicar más la «conveniencia» de lo sobrenatural, entonces estaré de acuerdo con que efectivamente es muy conveniente que con nuestro trabajo y estudio de hoy día procuremos explicar mejor lo antiguo, hasta eventualmente corregir lo que esté desacertado y sobre todo añadirle algo.

II. *¿Una progresiva secularización desde el deísmo?*

Hace poco tiempo Cornelio Fabro publicó un libro en el cual declaraba enteramente inadmisibles la «teología trascendental» de Karl Rahner. Como es obvio, en esta Asamblea ratificó su misma posición. Pero la tesis de X. Tilliette ni era la teología trascendental, ni la implicaba. Por esto la actitud de C. Fabro en esta ponencia, que fue la segunda de la Asamblea, no se opuso a X. Tilliette, aunque expresó, esto sí, un punto de vista bastante diverso.

Consistió en mostrar cuál ha sido la trayectoria histórica que nos ha llevado a la situación actual, a partir del deísmo. Hizo efectivamente radicar esta trayectoria en el deísmo inglés del siglo xvii, que a través de la Ilustración y del idealismo ha culminado con Hegel y Feuerbach en «la disolución de la teología en antropología, disolución asumida en gran parte por la teología post-conciliar (Schonenberg, Schillebeeckx, Rahner, Küng...)»

Con una erudición histórica muy grande, expuso Cornelio Fabro la concepción de Espinosa, para quien «Christus non tam Propheta, quam os Dei fuit»; y su conexión con Kant, para quien la Cruz y la fe en el sacrificio de Jesucristo, ya son supersticiones; y sigue la trayectoria con Herder, Lessing, Goethe, Schiller. Especialmente se detuvo —como no podía ser menos en un especialista en Kierkegaard— en este último filósofo-teólogo danés, para quien «el cristianismo no es una doctrina», sino una comunicación de existencia. Para Kierkegaard el «Cristo de los filósofos» no es el «Cristo de los Evangelios»; el «Cristo de la razón» no es el «Cristo de la fe» anunciado por la tradición secular cristiana; y con ello se coloca en los antípodas de la otra concepción de hoy día: «El meollo está en la relación entre historia y verdad absoluta, que el cristianismo afirma como inseparable en la vida y en la acción salvífica de Cristo, porque es el Hombredios; pero para el pensamiento moderno y para el idealismo (después de Lessing) la Historia de Cristo está sujeta a las leyes de la historia en general, porque en último análisis el Hijo de Dios es la razón misma o el género humano entero, en el progreso del caminar histórico».

Fue ardua y bastante prolija la discusión que siguió a esta ponencia, como no podía ser menos. Quizá el punto que más destacó en ella fue que en la *afinidad* del hombre con Dios (señalada por San Pablo, Hechos, 17,28) radica una ambivalencia, pues al mismo tiempo la toman como punto de partida para su especulación los filósofos de la tradición cristiana y también es la tentación luciferina que empuja a otros que siguen tras el movimiento deísta, para llevar esta afinidad divina hasta la identidad.

También aquí voy a expresar mi impresión. Esta es que, cuando oigo las exposiciones que se hacen con fantásticas «construcciones» al estilo de Hegel, lo que me ocurre es que ya no se trata de una filosofía sino de una mitología. Ya sé que no faltarán «fariseos de la cultura» que se rasgarán las vestiduras cuando lean lo que acabo de escribir en estas líneas. Lo único que haré para replicarles, será recordarles aquel cuento de Andersen, cuando vistieron a un rey con una vestidura que costó muchísimo dinero al erario público, pero que sólo podían ver los «santones»: un niño fue el que tuvo el atrevimiento de decir que el rey iba desnudo. Y en verdad, no se requería poco atrevimiento para osar decirlo.

III. *El marxismo y Jesucristo.*

La ponencia que parecía llamada a suscitar mayor interés entre los asistentes era, sin duda, la del filósofo austriaco G. Wetter, gran especialista en Marx y en el marxismo. El título de la ponencia, tal como lo formuló de viva voz su autor, fue: ¿Qué hay sobre Jesucristo en Marx y en los filósofos rusos, tanto marxistas, como no-marxistas?

Se puede decir que la filosofía rusa nació en el siglo pasado, al contacto con el idealismo alemán, no como si fuera una mera aceptación de él, sino como una reacción creativa. Pronto se señalaron en su interior dos tendencias: 1.^a la de los *occidentalistas*, precursores del marxismo ruso, y 2.^a la de los *eslavófilos*, fuertemente influenciados por Wladimiro Soloviev.

En cuanto a Marx, que proviene de la «izquierda hegeliana», tiene en sus escritos muy pocas cosas sobre Jesucristo y son de carácter más bien ocasional, lo mismo que los marxistas soviéticos. En el ámbito del pensamiento marxista, los elementos de pensamiento más apreciables, se hallarían en ciertos autores neomarxistas, como E. Bloch, R. Garaudy, M. Machovec, V. Gardavsky y otros.

Muy al revés sucede con el pensamiento *religioso* ruso, donde Jesucristo como Dios-hombre, ocupa un puesto central. Tan central, que entran a formar parte del objeto material de esta filosofía, tanto las verdades que son conocibles por la razón natural, como las realidades que sólo conocemos por la Fe.

Notemos a este respecto, tres rasgos: 1.º como prolongando la filosofía griega y patristica sobre el mundo inteligible y sobre el Logos, Cristo con sus misterios de vida y muerte, toca a toda la humanidad y a toda criatura; 2.º la condición de posibilidad de la creación del mundo finito, por parte de Dios está en la asunción de toda la humanidad y aun de todo el mundo por el Logos divino; 3.º por tanto, también la muerte y redención de Jesucristo ocupan un puesto central en el pensamiento religioso ruso.

Además de estos rasgos generales, el ponente expuso algunos representantes del pensamiento religioso ruso, como Soloviev, Belinsky, Komiakov y Berdiaef. Notó que cuando hablan del que podemos llamar «Cristo metafísico», no pierden el contacto con el «Cristo histórico». Importancia especial tiene el influjo de la liturgia bizantina, con su riquísima himnografía, por la cual empalman con el pensamiento de los Santos Padres griegos.

Soloviev empieza con la Trinidad, la cosmología, la antropología y termina con una visión histórica. Parece que quiera «deducir» la Trinidad. En él es típico su amor a Jesucristo, aunque por cierto sentimiento de pudor no expresa sus sentimientos íntimos. Pero indica como fundamento de la vida espiritual la pregunta: ¿cómo habría procedido Jesucristo en tal situación o circunstancia?

Aunque no pierde de vista el Cristo histórico, especula sobre el Cristo eterno: la fe en Dios y en el hombre, confluyen en Jesucristo ya antes de la Encarnación. El organismo uno y múltiple es Jesucristo y en este organismo está incluida toda la riqueza: de ahí la creación. La gradual realización de este plan es el sentido del tiempo: la reconquista de la perfecta Uni-totalidad es el proceso cósmico, orgánico e histórico, dice con afanes de corregir el panlogismo hegeliano mediante visiones concretas. Lleva sobre la Iglesia, las tres tentaciones de Jesucristo; y al fin la Iglesia habrá de abrazar toda la naturaleza. Soloviev murió muy desilusionado en 1900, con una visión que más bien podría decirse fenomenológica.

Berdiaef parte de otros principios filosóficos. No admite la Uni-totalidad, sino que el dualismo consiste en la contraposición espíritu-naturaleza. Por tanto pone un dualismo en Dios, entre El y lo otro. Cuando joven fue marxista y por la libertad fue a Jesucristo. Pero no admite lo que podría llamarse «teoría jurídica» de la Redención (para satisfacer por el pecado) sino la transformación de la naturaleza inferior en superior, de modo que Jesucristo no sería una realidad objetiva, sino un Verbo, centro real y existencial del mundo; y el punto fundamental, el drama del amor y libertad.

¿Qué hay de común en la filosofía rusa y en el pensamiento religioso ruso? Tres rasgos: el influjo de Hegel sobre estas dos ramas; que quieran superar el post-hegelismo dirigiéndose a lo concreto; la Cristología. El marxismo sería el término de llegada del proceso de perder el Cristo histórico para ir al Cristo-idea.

Durante el diálogo que siguió a esta interesante exposición alguien manifestó que tratándose del P. G. Wetter, persona de tan reconocida autoridad en la materia, sería conveniente que contestase a esta pregunta: ¿qué hay sobre la posibilidad de un diálogo entre el marxismo y el cristianismo, como si ambos fueran conciliables?

Contestando a esta pregunta hizo notar G. Wetter, que a veces los periodistas le han atribuido cosas que él no ha dicho, como sucedió después de una conferencia que dio en Salzburg. Por esto quiso precisar bien su pensamiento sobre esta cuestión. Dijo que es necesario distinguir tres sentidos de la palabra «marxismo», en este caso:

1.º El marxismo «humanista», por ejemplo en el sentido de Marx cuando era joven, o en el sentido de Garaudy.

2.º El marxismo «leninista» u «ortodoxo», es decir, el del materialismo dialéctico.

3.º El marxismo que admite un materialismo, pero «histórico», no el «materismo dialéctico».

Sobre el primero de los tres notó que este marxismo es intrínsecamente ateo y por tanto, irrecuperable, mientras mantenga lo que es. Sobre el marxismo clásico u ortodoxo, el leninista, también afirmó que es radicalmente ateo y que no hay que esperar de él nada

sobre Dios y Jesucristo. Pero en cuanto al marxismo en el tercer sentido dijo que es preciso distinguir, porque cabría la posibilidad de que queriéndolo el interlocutor, admitiese «cierta» abertura respecto de la religión.

Hizo notar que a veces se ha afirmado sobre esta tercera clase de marxismo, que por ser *materialista* también niega todo lo que rebase este horizonte; pero la palabra «materialismo» ha tenido en ocasiones un sentido de «materialismo económico», no otro. También se ha dicho que niega *la libertad*; pero en realidad a veces sólo se refieren al determinismo que tiene el proceso «en su conjunto», no en cuanto a la libertad individual sobre cosas particulares. Por último, que coloca la religión como una *super-estructura*; pero desde el tiempo de la des-stalinización ha habido cierta evolución, por cuanto algunos admiten *ciertos elementos de carácter «universal» humano* en el Arte y en la Moral; ahora bien, el Prof. Wetter a veces les ha hecho notar que lo mismo que han considerado respecto del Arte y de la Moral, deberían considerar respecto de la Religión: que es portadora de valores «universales humanos»; y ahí habría un principio de abertura. Es decir, si lo entendimos bien, que no habría algo de super-estructura sujeta a la ley evolutiva económica, sino «valor universal humano» y por tanto una ley natural.

En la discusión subsiguiente algunos asistentes hicieron notar al Prof. Wetter que siempre se trataría de una concepción de la religión mediatizada por la política y que por tanto este concepto de religión dista mucho de ser admisible. A ello replicó el ponente, que en la referida conferencia él se había dirigido no a creyentes, sino a marxistas para darles un argumento «ad hominem», a fin de mostrar a los oyentes que no habrían de oponerse a la Religión, descubriendo en ella un papel positivo y abriéndose así ulteriormente en este proceso.

No obstante alguno preguntó al Prof. Wetter (que tiene buena experiencia de ello) si realmente es posible un diálogo con los marxistas. Afirmó clara y repetidamente que los marxistas no suelen admitir un verdadero diálogo con representantes de otras concepciones; sólo admiten diálogo en cuanto ven en lo que llaman «diálogo», un medio que se les ofrece para imponer su propia doctrina, nada más.

IV. Conclusión

Entre las intervenciones del último día creo que fue especialmente interesante la intervención del Prof. J. Bochenski. Como autor muy familiarizado con los métodos rigurosos de la Lógica simbólica, dijo que para hablar de una «Cristología filosófica» habría que apuntar a un sistema de *enunciados*, en gran parte *teóricos* (pues es muy restringido el ámbito de los datos empíricos). Habría que empezar

esta Cristología declarando qué se entiende por «hombre» y qué se entiende por «Dios» (lo cual presupone una antropología y una teología). Después, qué razón hay para admitir los anteriores enunciados; la lucha para evitar las contradicciones sería un estímulo para elaborar esta Cristología, que ofrece serias dificultades, porque para admitir los enunciados, o bien se recurre a la experiencia, o bien se toma algo hipotéticamente para explicar otros enunciados; pero ahí está la dificultad, en que el concepto de Cristo, como Dios-hombre, no es «necesario» ante la razón.

Si interpreté bien el pensamiento de J. Bochenski, no negaba la *posibilidad* de intentar estructurar este tratado; con tal que se hiciera debidamente. Tampoco intentaba decir que *la única vía «humana» de acceso* sea precisamente una elaboración formalizable; porque Ada Lamacchia notaba en su experiencia con militantes marxistas, que puede hacérseles palpar en la vida que «no todo es hacer política» y sin embargo este camino de recuperación no es un proceso analítico y sistemático. No obstante creo, como ya he indicado, que J. Bochenski no tenía intención de oponerse a esto, sino otra cosa: a quien contando con los elementos previos requeridos le ocurriese la elaboración de una Cristología filosófica, habría que decirle que *para elaborar algo científico serio*, no olvide el recurso a un proceso coherente, que aunque no se dé formalizado, sea formalizable, a fin de llegar a un resultado consistente. Esto es, por lo menos, el modo como yo interpreté el pensamiento de Bochenski, pero no como si pretendiese negar todos los otros procesos humanos para llegar a la verdad, que no son precisamente siempre esta elaboración racional sistematizada.

Por mi parte tengo la impresión de que sin negar los procesos «ordinarios» o «connaturales» al hombre, no obstante si se apuntase a esta seriedad en la elaboración de la Filosofía, se evitaría mucha palabrería inútil; muchas exposiciones caerían por sí mismas sin necesidad de previa refutación (¿quién pretendería dar por ejemplo, un sistema axiomático que «dedujese» el panlogismo?); y con ello habría más posibilidad de un avance ordenado en vez de la solución caótica que con frecuencia advertimos.

Como ya se advierte bastante con esta exposición de unas reflexiones, queda ampliamente abierto el tema de una Cristología filosófica, que se planteó con ocasión de nuestro diálogo sobre el tema general: «El Cristo de los filósofos».

De todos modos es claro que la figura de Jesucristo ha ejercido siempre una gran fascinación sobre los filósofos a lo largo de los siglos; y que hoy día lejos de desaparecer, parece cobrar nuevo vigor la necesidad que siente cada hombre de dar en su interior una respuesta a la pregunta de Jesucristo: «y vosotros, ¿quién decís que soy yo?»